

Giuliana Redin

# Psicologia Social da Vulnerabilidade do **MIGRANTE INTERNACIONAL**



editoraufsm

Giuliana Redin

Psicologia Social da  
Vulnerabilidade do  
**MIGRANTE  
INTERNACIONAL**

  
editoraufsm  
Santa Maria, RS  
2022



## Universidade Federal de Santa Maria

**Reitor** Luciano Schuch

**Vice-Reitora** Martha Bohrer Adaime

**Diretor da Editora** Enéias Tavares

**Conselho editorial** Adriano Mendonça de Souza  
Alcyr Luciany Lopes Martins  
Amarildo Luiz Trevisan  
André Zanki Cordenonsi  
Beatriz Silvana da Silveira Porto  
Candida Martins Pinto  
Célia Helena de Pelegrini Della Méa  
Enéias Tavares (Presidente do Conselho)  
Fernanda Alice Antonello Londero Backes  
Graziela Inês Jacoby  
Lana D'Avila Campanella  
Marcelo Battesini  
Neida Luiza Kaspary Pellenz  
Odailso Sinvaldo Berté  
Paulo Roberto da Costa  
Raone Somavilla  
Ricardo de Souza Rocha

**Revisão de texto** Maicon Antonio Paim

**Projeto Gráfico e Diagramação** Gustavo de Souza Carvalho

© 2022, Giuliana Redin

R317p Redin, Giuliana  
Psicologia social da vulnerabilidade do migrante internacional  
[recurso eletrônico] / Giuliana Redin. – Santa Maria, RS : Ed. UFSM, 2022.  
1 e-book  
  
ISBN 978-65-5716-066-4  
  
1. Psicologia social 2. Migrações internacionais 3. Vulnerabilidade social  
4. Xenofobia 5. Direitos humanos 6. Estrangeiridade  
I. Título.  
  
CDU 316.6:314.74

Ficha catalográfica elaborada por Lizandra Velela Arabidian - CRB-10/1492  
Biblioteca Central da UFSM

Editora associada à

Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

editoraufsm

Direitos reservados à

Editora da Universidade Federal de Santa Maria  
Prédio da Reitoria | Campus Universitário  
Camobi | CEP: 97105.900 | Santa Maria – RS  
Fone: (55) 3220-8610 | E-mail: editora@ufsm.br  
Site: www.ufsm.br/editora

# SUMÁRIO

|                                                                                                                                            |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>PREFÁCIO</b><br><b>FRAGMENTAÇÃO, FRONTEIRAS, IDENTIDADES -</b><br><b>MIGRANTES À LUZ DA PSICOLOGIA SOCIAL</b><br>POR EDA TASSARA        | <b>5</b>  |
| <b>SOBRE A AUTORA</b>                                                                                                                      | <b>18</b> |
| <b>APRESENTAÇÃO</b>                                                                                                                        | <b>19</b> |
| <b>1. “TRAUMA CONSTITUTIVO”</b><br><b>E ESTRANGEIRIDADE:</b><br><b>A PSICOLOGIA SOCIAL DA EXCLUSÃO</b><br><b>DO MIGRANTE INTERNACIONAL</b> | <b>26</b> |
| <b>2. SER MIGRANTE!</b><br><b>EXPERIÊNCIA DE SI E CONSCIÊNCIA</b><br><b>DE SI EM OUTRO LUGAR</b>                                           | <b>58</b> |
| <b>EPÍLOGO</b><br><b>A PSICOLOGIA SOCIAL DA VULNERABILIDADE</b><br><b>DO MIGRANTE INTERNACIONAL</b>                                        | <b>86</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                                                                                                                         | <b>90</b> |

## PREFÁCIO

# FRAGMENTAÇÃO, FRONTEIRAS, IDENTIDADES - MIGRANTES À LUZ DA PSICOLOGIA SOCIAL<sup>1</sup>

EDA TASSARA

Janeiro 2021

*... Nasci aqui. Meu pai me deu minha sina. Vivo. Jagunçeiro.  
... Eu sou donde eu nasci. Sou de outros lugares  
(Guimarães Rosa apud Bisilliat e Tassara, 1968)*

*Sou, em linhas retas as molduras que seguem as linhas retas do teto.  
Mas há ângulos de onde não se pode mais sair. Eu sou o espaço onde estou  
(Jean Genet apud Catálogo da Exposição “Teatro no Presídio”, 1989)*

As imagens do mundo contemporâneo, enfocadas sob o dipolo local-global, encerram conflitos de interpretação. Por um lado, representam a expansão planetária de aspectos de uma forma de vida associada ao uso das tecnologias da informação nas operações de trocas materiais e não materiais; de outro, revelam rupturas nas relações humanas gerando fragmentações nas ambiências que se reorganizam prevalentemente assentadas sobre tradições arcaicas.

Se, se estruturam como comunidades atávicas (GLISSANT, 2005), em muitos aspectos sustentam exclusão das demais com elas co-existentes no mundo pós-colonização. Narra Glissant:

... o grito poético está presente no início da formação de todas

---

<sup>1</sup> Baseado em *Utopia e anti-utopia: o ressuscitar da história* (1998) e inspirado na produção de dois grandes intelectuais da Psicologia Social – Sueli Damergian e Omar Ardans (1949-2020) – que me influenciaram como interlocutores.

... comunidades atávicas (baseadas na ideia de Gênese): o Antigo Testamento, a Ilíada e a Odisseia, a Canção de Rolando, os Nibelungen, o Kalevala finlandês, os livros sagrados da Índia, as Sagas islandesas, o Popol Vuh e o Chilam Balam dos ameríndios. Hegel, no capítulo três de sua Estética, caracteriza essa literatura épica como uma literatura da consciência da comunidade, mas da consciência ainda ingênua, isto é, não ainda política, em um momento em que a comunidade não está certa de sua ordem, em um momento em que esta necessita sentir-se segura em relação a essa ordem [...]. **Ora, esse grito poético da consciência incipiente é também o grito de uma consciência excludente. Isto significa que o épico tradicional reúne tudo aquilo que constitui a comunidade e exclui tudo aquilo que não é ela [...]** (GLISSANT, 2005 [1996], p. 43-44, grifos nossos).

Enfrentando-se na dicotomia globalização-mundialização, conforme conceituou Octávio Ianni em sua obra sobre *Teorias da Globalização* (1997), encerra um embate entre verdades e informações veiculadas via redes tecno-eletrônicas mundializadas.

Se na virtualidade não há fronteiras, no mundo dos fatos as fronteiras se corporificam em burocracias revelando a força de poderes progressos que se expande subjacente às instituições globais. Ao lado de operadores de um mesmo **agora**, no qual são massificados alienadamente, propaga-se um **aqui** condicionado pelos limites de cada ser, pelas disputas territoriais de poder socioambiental destrutivo desigual que vão desaguar em fronteiras que impõem, por *pax romana*, a pacificação submissa ou o confronto bélico-fratricida entre narrativas divergentes de passado-presente-futuro.

São fronteiras que, face à hiper fragmentação territorial que se produziu *pari passu* com os confrontos de poder de domínio globalização-mundialização, passaram a coincidir com os limites do próprio corpo de cada um em seu *locus* de nascimento, em seus assentamentos e em seus caminhos e deslocamentos.

Seres que, dessa forma, em um mundo de exacerbada representação virtual, procurarão semelhanças nas imagens por eles acessadas passando a integrar novos coletivos constituindo tribos, hordas, milícias, ou seja, se organizando rudimentarmente mediante encontro com semelhanças evidentes, em signos, em indumentárias, bandeiras, muros, fronteiras...

Perdem, assim, autoridade as leis vigentes que os amalgamavam em coletivos nominais, surgem proto-comunidades atávicas, excludentes, esboços baseados em narrativas de mundos possíveis que emergem sem clara organização, dificultando assim exegeses constitutivas de discursos que orientem lideranças e discípulos.

Contudo, Derrida (2007), com base em Pascal, ao discutir o fundamento místico da autoridade formula uma síntese conclusiva: **Justiça é desconstrução**. Face à indecidibilidade de escolha entre preferências narrativas propôs a desconstrução discursiva como meio de promoção da justiça, conduzida por um foco de busca.

Se a profundidade da crise contemporânea fere, em si mesma, a ortodoxia epistemológica, por outro lado, oferece também elementos para seu enfrentamento intelectual. Exige que nela se busque uma ordem que possa referenciar a sua análise de um ponto de vista superior, contendo o passado, mas não o negando, e nele buscando subsídios para ideias e ações que visem o seu enfrentamento futuro.

A Psicologia Social, ao nosso ver, oferece elementos tanto para subsidiar uma crítica política de suas determinações como para fundamentar a proposição de uma retomada na direção de um humanismo renovado.

Giuliana Redin, em *Psicologia Social da Vulnerabilidade do Migrante Internacional*, nos apresenta um tema heurístico para um exercício crítico-humanista. Apoiando-nos no pensamento de Appadurai e Vieira Pinto quando afirmam:

É difícil saber quem poderá emergir como o alvo minoritário [...]. E isso porque as minorias não nascem, mas são feitas, em termos históricos. Em suma, é através de escolhas e estratégias específicas, muitas vezes feitas pelas elites do estado ou por líderes políticos, que determinados grupos, que ficavam invisíveis, são transformados em visíveis como minorias contra as quais se podem desencadear campanhas caluniosas, que levam a explosões de etnocídio. Portanto, em vez de dizer que as minorias produzem violência, seria melhor dizer que **a violência, especialmente no âmbito da nação, requer minorias**. E essa produção de minorias exige que se desenterrem algumas histórias e se enterrem outras (APPADURAI, 2009 [2006], p. 41, *apud* e grifos ARDANS, 2014, p. 239).

Para a mentalidade ingênua a nação é coisa que ‘já existe’, e precisamente existe enquanto coisa. Está feita, sua realidade é completa, ainda que admitindo-se que sofra modificações ao longo da história. [...] Ora, o que a consciência crítica desvendará é justamente o oposto: é a minha atividade que torna possível a existência da nação. A nação não existe como fato, mas como projeto. Não é o que no presente a comunidade é, mas o que pretende ser, entendendo-se a palavra ‘pretende’ em sentido literal, como ‘pré-tender’, tender antecipado para um estado real. [...] A comunidade constitui a nação ao pretender ser, porque é assim que a constitui no projeto de onde deriva a atividade criadora, o trabalho. A nação resulta, pois, de um projeto da comunidade, posto em execução sob a forma de trabalho (VIEIRA PINTO, 2005, p. XV).

...perguntaríamos – A figura do migrante internacional seria um universal? Dentro de qual comunidade atávica estaria incluída ou excluída? Não seria sua particularidade de minoria historicamente circunstancial? Onde se situariam então as fronteiras entre seu particular e seu universal?

As consequências de uma pulverização fragmentária foram premonitória e magnificamente exploradas no filme cinematográfico *Antes da Chuva* (MILCHO MANCHEVSKI, 1994) ao tratar o tema da atemporalidade das diferenças identitárias e sua permanência fratricida, ocorrido no território dos Balcãs estilizado por interesses difusos de poder. Evidenciando fronteiras domésticas nos mostra que as mesmas culminam tendo como limite físico a pele do próprio corpo de cada ser humano. Generalizando-se, em licença poética, para todos os habitantes do planeta universalizado. Aí, neste encontro ao mesmo tempo limite, o mundo interior e exterior coincidem e a dicotomia contínuo-discreto se dissolve.

Frente a uma configuração tão nova, coloca-se uma outra ordem de considerações. Mas qualquer compreensão do mundo contemporâneo emergente tem que ser construída com base em conhecimento já existente. Assim, pode-se buscar antever, no pensamento do passado, quer remoto como recente, caminhos para uma análise psicossocial político-humanista prospectivo-constitutiva.



Sob tal perspectiva, já em 1997, Maffesoli dizia que se vivia, naquele momento, uma época de transfiguração do político - a vida social não mais seria concebida com base em uma ideia de futuro, em um projeto de futuro. Inspirado em sua análise do momento histórico à época, esse autor concluía ter a modernidade se esgotado e, com ela, o político que estaria se transfigurando, agregando seus elementos em uma nova composição. O mundo estaria começando a se tornar muito diferente daquele previsto, desde o século XIX, pelos grandes pensadores da modernidade. Diz ele: “Seja reformista, conservador, liberal ou revolucionário, é o político - com sua eterna obsessão em construir um projeto para o futuro - que, agora, se esgota. Pois, a partir de agora, o que importa é o presente” (MAFFESOLI, 1997, p. D6).

Em contrapartida, estariam se fortalecendo os pequenos poderes, as estruturas locais e os microgrupos. As estruturas sociais construídas pela modernidade também estariam se tornando fluidas e fragmentadas. Maffesoli vaticinava que os próximos tempos seriam “regidos pelo nomadismo, que se caracteriza pela fluidez, pela movimentação constante e pela errância” (MAFFESOLI, 1997, p. D6). Em síntese, segundo essa análise, para caracterizar as relações humanas e sociais naquele momento do mundo contemporâneo, o espaço, a geografia, seria mais importante do que a história, o político sendo substituído pelo doméstico, pois a ordem social que repousava na ação e na filosofia da história estaria sendo substituída por uma sociabilidade mais voltada para a fruição e a contemplação com a subsequente passagem do paradigma do drama (passível de solução) para o do trágico (insolúvel).

Embora declarando - “Enquanto eu afirmo que há um novo tipo de sociabilidade nascendo, Baudrillard afirma que não existe mais nada, que é simplesmente o fim do social. Eu não sou pessimista, não sou catastrófico como Baudrillard. Digo que há uma saturação, que leva a uma transfiguração, e não o fim de tudo, como Baudrillard acredita” (MAFFESOLI, 1997, p. D6), projeta suas ideias para o futuro, para o presente século XXI, construindo cenários bastante inquietantes. Pondera que, reunidos em pequenos grupos de pressão, em verdadeiras tribos, os homens teriam que encontrar novas formas de convivência e

de respeito mútuo, ou a humanidade correria o risco de naufragar na luta fratricida e na barbárie.<sup>2</sup>

Embora afirmando o esmaecimento das relações genéricas do comportamento em vida social com o projeto de futuro, paradoxalmente, Maffesoli refere-se a visões de futuro, enquadrando-se naquilo que foi denominado de novo estilo de pensamento, presente na produção cultural de parcela da intelectualidade contemporânea. Esse estilo seria caracterizado pelo inevitável entrelaçamento da forma de inquirir do historiador, com a do cientista, pela inter-relação indissociável nos argumentos entre demonstração e narração, cuja antinomia, processada ao longo da modernidade, permitiu a clássica separação inflexível entre a noção de verdade histórico-literária e a noção de verdade científica. Pode-se, portanto, afirmá-las como apresentando uma narrativa difícil de se catalogar como categoria literária, por se tratar de um pensamento complexo que não se reduz a interpretações unívocas. No entanto, se quisermos incluí-las em um gênero narrativo tradicional, deveríamos privilegiar o utopístico, com nuances de antiutopia (que a crítica contemporânea vem denominando distopia).

Desde a *República* de Platão, as utopias sempre possuíram características próprias inconfundíveis, como a estaticidade, a ordem interna, a harmonia, a uniformidade e a distância ou o isolamento espaço-temporal. Além disso, as utopias apresentam-se segundo modelos que seus fundadores consideravam perfeitos em relação às várias exigências da coletividade, consistindo, portanto, em formulações não modificáveis por nenhuma razão, pois, pressupõe-se, tais modificações produziram apenas piores nas condições projetadas de vida.

A partir da primeira metade do século XX, as utopias, que por um longuíssimo tempo significaram o irreal, privilegiando assim aspectos fantasiosos das narrativas, começaram a salientar aspectos racionais,

---

2 A recente invasão do Capitólio, em Washington (janeiro/2021), por hordas admiradoras de Donald Trump inclui-se de forma absoluta nesta antevisão teórico-analítico-projetiva de Maffesoli. A interpretação desta verossimilhança vem de encontro às palavras do filósofo Filóstrato (c. 170-250), em sua obra *Vida de Apolônia de Tiana* - VIII, 7) (apud KAVAFIS, 2015, p. 7), ao afirmar ...*Porque os deuses conhecem o futuro, os homens o presente e os sábios as coisas iminentes.*

comprometendo-se cada vez mais com modelos antiutópicos (ou de utopias negativas ou, ainda, de distopias) que, em épocas de crise, como a contemporânea, transformam-se em narrativas apocalípticas, criticando asperamente as esperanças dos utopistas clássicos, de um futuro garantindo à humanidade mais paz, riqueza e felicidade.

As utopias vão, assim, se tornando então caminhos para a antecipação de conteúdos concretos, ou pelo menos potenciais, que se realizarão em um futuro relativamente próximo e cuja fase embrionária vislumbra-se hoje, tanto no campo sociopolítico como no científico-tecnológico, ou em ambos. Segue-se que as utopias não são mais vistas como belíssimos sonhos irrealizáveis, mas como pesadelos próximos de se concretizar.

Dessa forma, ao longo desse processo, o homem contemporâneo tomou posse da realizabilidade utópica ao mesmo tempo em que as utopias se revelavam diferentes dos simples exercícios imaginativos, evidenciando-se seus aspectos de conservação do *status quo* e totalitários que se mantinham encobertos pela ilusão de modelos de sociedades perfeitas.

De fato, sociedades que se declaram perfeitas procurarão, como consequência, defender a perfeição que atingiram, com todos os meios, combatendo qualquer eventual proposta de alternativa aos sistemas que as caracterizam. Geram e alimentam assim o obscurantismo, o reacionarismo, a intolerância, o fanatismo entre outras perversões atuando sobre o convívio social.

Em contrapartida, ao contrário do que ocorre nas utopias, as narrativas distópicas não pretendem nunca transformar a ordem sociopolítica segundo suas próprias ideias, mas sempre procuram criar mundos mais ou menos fictícios para convencer (ou advertir) o leitor da validade de suas teses ideológicas. Surgem assim as perversões persuasivas e até as manipulações entre informação e verdade presentes nas estratégias de operações não transparentes nas redes sociais.

Por outro lado, enquanto nas narrativas utópicas há um jogo de contraponto contínuo entre realidade e ficção, os discursos de natureza científica assinalam de fato o fim das utopias, por destruírem esse jogo. Ou seja, destroem o jogo existente entre realidade e ficção, substi-

tuindo-o pela identificação. Essa identificação culmina, pela apontada indissociabilidade contemporânea entre narração e demonstração, por influir sobre a aceitação implícita de suas utopias subjacentes. Cria, dessa forma, *telos* de leituras da concretude do presente e persuadem sobre a projeção alternativa do futuro. Assim, tais narrativas constituem-se também em campos potenciais emuladores de profecias autor-realizadoras, unindo o presente ao futuro.

Ora, conforme referido, em uma situação de vida social na qual seus integrantes consideram não ser mais consentida, necessária, ou pertinente à luta por utopias melhores, pode-se afirmar estar-se no reino da ortodoxia, de um prevalente conservadorismo, da hegemonia do *status quo*. Sob tal configuração, o momento mundial contemporâneo, infere-se, estaria funcionando como se fosse um espaço utópico, em relação ao qual não caberiam propostas de sociedades alternativas; caberiam, no entanto, angustiantes visões de um futuro ameaçador cujo embrião se encontra no presente ortodoxo. O que, da atual configuração da vida social, estaria determinando as dimensões de suas profecias apocalípticas para o futuro? Seria, então, o esmaecimento da história uma produção espontânea?

Consideramos que este esmaecimento é uma projeção de um processo de dominação de mentes e desejos objetivando e redundando na manutenção do *status quo*. Sobre o esmaecimento da história e à luz de teorias em Psicologia Social foi desenvolvida uma crítica da antevisão do futuro no mundo contemporâneo, interpretando-o como um resultado de propaganda das forças sistemáticas sobre as representações sociais que se constroem da história (TASSARA; DAMERGIAN, 1996).

Tais forças objetivariam o domínio do processo histórico, atuando no sentido da manutenção do *status quo* do qual são representantes, influenciando e persuadindo a leituras do momento contemporâneo como sendo não transformável. Ou seja, tudo se passaria como se, consciente ou inconscientemente, estivéssemos no reino da ortodoxia utópica, em relação à qual nada haveria a fazer ou mudar.

Essas autoras argumentam que, para romper esse processo de dominação dos desejos, há a necessidade de criação de um homem plane-

tário capaz de se relacionar com base em uma ética de interdependência dos grupos, e não da competição. Para produzir tais resultados, propõem, como estratégia, a organização social de zonas cada vez mais extensas de abertura do universo da locução, como propostas por Habermas (1987), e de promoção de redes de diálogos interculturais, como forma de construção de um novo humanismo.

No entanto, em seu argumento, as autoras enfatizam que, para que se possa produzir o novo humanismo, é necessária a sobrevivência da história processada mediante a crítica de sua representação social hegemônica, concluindo: a condição essencial para a realização da utopia humanista é a ruptura do consenso ideológico dos dominados.

Sob tal ordem de considerações, pode-se diagnosticar que, as características que Maffesoli detectou na vida social e que permanecem no presente não estariam ocorrendo espontaneamente, mas sim como um resultado da luta de forças em conflito visando exercer influências imediatas sobre a construção do futuro, luta essa que estaria produzindo, paradoxalmente, um esmaecimento das ligações entre a ação presente e a perspectiva utópica. Por outro lado, a exclusão de grupos do processo de construção do futuro, o fim da história para os mesmos, o fim do humanismo ou a morte do humano (DAMERGIAN, 2007), poderiam ser interpretados como os responsáveis pelas tendências à barbárie<sup>3</sup> e à luta fratricida apontadas por Maffesoli em suas advertências premonitórias sobre panoramas para o futuro que já é hoje presente. Como recuperar, então, a autonomia do próprio desejo, o poder de participação no processo de construção do futuro, a história e o humanismo, rompendo o consenso ideológico dos dominados?

Consideramos que o momento histórico contemporâneo, caracterizado pela radicalização e globalização dos traços básicos da modernidade (GIDDENS, 1991), seria uma ordem pós-tradicional sustentada por projetos reflexivos que se apoiam sobre narrativas reformuláveis da identidade, criando territórios de possibilidades futuras já preestabelecidas. Assim pode-se dizer que a questão fundamental para o entendimento

---

3 “A máxima força de um grupo dominante não está no exercício da força, mas no consenso dos dominados à própria subordinação” (GODELIER *apud* MICELA, 1984, p. 78).

do momento contemporâneo não seria a da dicotomia território-futuro, do espaço e da história, mas sim a da dicotomia dominação-libertação, da emancipação da opressão de um sequestro que coloniza o futuro em utopias embutidas invisíveis presentes no *status quo*. Como exorcizar a escolha de um futuro sem autonomia, a utopia sem desejabilidade, a história implicitamente determinada?

Essa libertação, da exploração, da desigualdade e da opressão, poderia ser produzida mediante o uso sistemático do conhecimento acerca das circunstâncias da vida social, como elemento constitutivo na sua organização e transformação, processadas através de instâncias de reflexão. Tais instâncias, enquanto propostas de intervenção, viriam, então, inaugurar espaços éticos, políticos e epistemológicos de discussão voltados para subsidiar o planejamento da existência. Nesse processo, contextualizado pela dialética do local-global e da emergência dos sistemas internalizados da modernidade, relacionando presente e futuro em suas dimensões utópicas, seria usada a história para se fazer história (a **historicidade**), levando os indivíduos participantes à compreensão reflexiva de sua identidade.

Com tal referencial analítico, propomos, para a desejada recuperação da autonomia, a implementação intencional e planejada de instâncias de reflexividade, que possam vir a permitir, aos indivíduos, a construção de narrativas de identidade subsidiando a consciência do processo de colonização das alternativas de futuro pelas forças sistemáticas. Nessas instâncias seriam, então, oferecidas as condições para a produção da historicidade, quer através da reflexão crítica dos papéis sociais, reflexão essa significando o discorrer sobre as condições do próprio discurso, quer tematizando-se os vínculos de poder e dissolvendo-se a aparente naturalidade da falsa consciência ideológica e psicológica. Criando os espaços de abertura do universo de locução propostos por Habermas.

Reiteramos, a questão a ser enfrentada no momento histórico contemporâneo seria a da libertação, da emancipação das humanidades frente a um sequestro que coloniza o futuro através de elos utópicos não eleitos, subjacentes na ortodoxia do presente mantido - o fim da história. A promoção do encontro da autonomia do próprio desejo, no

entanto, é um caminho ainda a ser percorrido e ainda desconhecido, mas seria possível imaginar-se instituições que tivessem um papel nesse contexto - o papel de emuladoras do reencontro do fio de Ariadne, ligando a ação presente a um futuro utópico eleito.

Tais instituições deveriam se tornar geratrizes de instâncias de reflexão e, através da abertura dos referidos espaços de locução, promover a consciência crítica, lançando as bases para uma retomada transfigurada do político, em suas verdadeiras e legítimas dimensões utópicas. Seria assim projetada, para elas, a função de vir a se constituir em elementos poderosos para a criação de um homem planetário, restaurando o fio de ligação utópica com o futuro e apoiando-se sobre uma prospectiva de produção de uma densa compactação de programas de cooperação e solidariedade.

Esses espaços, enfim, atuando como caixas de ressonância seriam cenários para:

- a promoção de atitudes de resistência abrindo o universo de locução, gerando testemunhos que, ao expor a falácia democrático-igualitária do mundo contemporâneo, valham como argumentos para a crítica das ausências que permanecem no seu horizonte despótico;
- a elaboração de estratégias de contrainformação que desvelem, em nível político-institucional, objetivos de manipulação de mentes e desejos;
- a contribuição para a compreensão do fato de que a projeção de futuros alternativos para o mundo é provocada por sistemas arbitrários de valores de verdade, com eles comprometendo-se inexoravelmente;
- a luta pela preservação de utopias comprometidas com o combate à miséria, ao sofrimento psíquico e à injustiça social (TASSARA, 1992, p. 12).

O estudo psicossocial da vulnerabilidade do migrante internacional apresentado por Giuliana Redin mostra-se coerente com as buscas acima elencadas. Testemunhos particulares de recortes que, embora forjados na sua produção individual e coletiva, geram situações de fragili-

dades motivadas nas mais variadas dimensões, quer geopolíticas, políticas, sociais, econômicas, ambientais, jurídicas ou outras. Testemunhos de lugares vividos no outrora e no agora... Testemunhos que expressam campos potenciais de sofrimento por exclusão, injustiça social e carência impeditiva do acesso pleno dos indivíduos migrantes ao preenchimento de suas necessidades existenciais.

“Tudo isso abre um campo muito vasto onde devem estar fundamentalmente a ética e a política... uma ética de um complexo de valores comuns que devem ser reconstruídos genealógicamente, através da memória das comunidades que foram dissolvidas, fragmentadas pela sociedade atual, portanto, pela modernização. E, sobretudo, recuperá-los...” (MARRAMAQ, 1990, p. 135).

Recuperá-los através de um paciente e sistemático trabalho de anamnese, reconstruindo sobre destroços, criando, em todas as frentes, espaços voltados para a realização de uma ciência que não mais se estruture sobre a destruição sem regeneração, não epistemicida, promovendo o encontro do **outro**, do diferente, da alteridade, do migrante. O ressuscitar da história como uma nova utopia.

## Referências bibliográficas

APPADURAI, A. **O medo ao pequeno número**: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2009. p.111.

ARDANS, O. Comunidade, enraizamento, socioambiente: entre poética e política. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 50, n. 3, p. 234-243, setembro-dezembro, 2014.

BISILLIAT, M.; TASSARA, M. G. **a João Guimarães Rosa**. Documentário cinematográfico de curta-metragem. (Direção: M. G. Tassara). São Paulo, Universidade de São Paulo. 1968.

DAMERGIAN, S. **Para além da barbárie civilizatória**: o amor e a ética humanista. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

DERRIDA, J. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução L. Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



GENET, J. **Teatro no presídio**. Catálogo da Exposição. São Paulo, 20ª Bienal Internacional de São Paulo, Curadoria de Eventos Especiais, 1989.

GIDDENS, A. **Modernity and self-identity**. Self and society in the late modern age. Cambridge: Polity Press, 1991.

GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005. p.174.

HABERMAS, J. **The theory of communicative action**. Volume II: Lifeworld and System: a critique of a functionalist reason. Boston: Beacon Press, 1987.

IANNI, O. **Teorias da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.  
KAVAFIS, C. **Le poesie**. Tradução N. Crocetti. Torino, Einaudi, 2015. p. 7.

MAFFESOLI, M. Maffesoli vê Brasil como laboratório do futuro. Entrevista concedida a José Castello. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 15 de março de 1997. p. D-6.

MANCHEVSKI, M. **Before the Rain**. Longa-metragem cinematográfico. (Direção Milcho Manchevski). Produção: Macedônia, França e Reino Unido. 1994.

MARRAMAO, G. Organização social e complexidade. **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, v. 39, Suplemento 2, p. 10S-13S, outubro de 1990.

MICELA, R. **Antropologia e psicanálise**: uma introdução à produção simbólica, ao imaginário, à subjetividade. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 78.

TASSARA, E. T. O. A responsabilidade e a ética profissional face ao meio ambiente urbano. A questão da Psicologia. **Conferência Internacional RIO 92**. São Paulo, Universidade de São Paulo. 1992.

TASSARA, E. T. O. Utopia e antiutopia: o ressuscitar da história. In: SOUZA, L.; FREITAS, M. F. D.; RODRIGUES, M. M. P. (Org.). **Psicologia**: reflexões (im) pertinentes. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998. p. 13-24.

TASSARA, E. T. O.; DAMERGIAN, S. Para um novo humanismo: contribuições da Psicologia Social. **Estudos Avançados**, v. 10, n. 28, p. 291-316, 1996.

VIEIRA PINTO, A. 2005. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto.

## SOBRE A AUTORA



**GIULIANA REDIN** é Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR, com Pós-Doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, USP, Professora Associada da Universidade Federal de Santa Maria, com atuação no Departamento de Direito e Pós-Graduação em Direito, e Coordenadora do Migraidh, Direitos Humanos e Mobilidade Humana Internacional, grupo responsável pela Cátedra Sérgio Vieira de Mello da UFSM.

# APRESENTAÇÃO

Duas são as dimensões que trago para subsidiar uma teoria sobre a vulnerabilidade psicossocial do migrante internacional. A primeira está na gênese do próprio Estado-nação, baseado no trauma constitutivo que funda a lei, que invoca uma exclusão originária para cristalizar a ordem sob uma identidade nacional, e, portanto, o imaginário coletivo institucionaliza a exclusão de um outro, “o estrangeiro”. A segunda, alicerçada na análise da constituição de um Eu, a partir dos significantes produzidos na ideia do Outro, do Pai Simbólico, e do movimento psíquico desencadeado na subjetividade de quem passa pelo processo da migração internacional.

Essas duas dimensões se relacionam estruturalmente e trazem as bases da exclusão do migrante internacional, pela estrangeiridade, seja ele ou não um refugiado na categoria jurídica da proteção internacional. A vulnerabilidade psicossocial do migrante internacional está diretamente ligada a uma exclusão originária e é essa característica que define o único grupo social que, nas palavras de Sayad (1998, p. 274), “põe em ‘risco’ a ordem nacional forçando a pensar o impensável, a pensar o que não deve ser pensado ou o que não deve ser pensado para poder existir, forçando-o a revelar seu caráter arbitrário”. É o *unheimlich*, o inquietante, de Freud (1919, 2010), que não faz par com o Estado, com o Direito, que está em uma zona de exclusão que lhe é constitutiva. A questão da estrangeiridade traz presente a questão do ser.

**O que é um imigrante?**, pergunta formulada por Sayad (1998), que também me faz questionar **Quem é um imigrante?**, convida a pensar sobre um sujeito que é negado estruturalmente. Foi durante a disciplina de Direito Internacional Privado, que lecionava no Curso de Direito em 2005, que tive a mais significativa percepção do Direito como exclusão, de uma negação do outro pelo fato da nacionalidade, de uma inclusão no âmbito da lei, para instituição de uma exclusão da pessoa humana do

âmbito da proteção. Esse era o velho Estatuto do Estrangeiro, uma legislação de 1980, revogada apenas em 2017, por uma Lei de Migração que buscava uma mudança paradigmática para a inclusão do migrante como sujeito de direitos. Todavia, não poderiam ser “todos” os direitos, sua condição continuaria a ser de “permanente provisoriedade”, assim está situada a nova Lei de Migração no Brasil. As mais explícitas expressões do que na época passei a chamar de “violência silenciosa” eu visualizava nos institutos da deportação, como sanção, por descumprimento de “deveres” do estrangeiro; na seletividade da imigração baseada no “interesse nacional”; no não reconhecimento do estrangeiro com sujeito de direitos, aspecto que em alguma medida a Constituição Federal de 1988 havia avançado, ao reconhecer o alcance das garantias individuais do artigo 5º aos “estrangeiros residentes no país”; no princípio da reciprocidade, baseado também em uma seletividade sobre pessoas a partir das disputas e negociações internacionais de Estados. Muitas eram na época e continuam a ser as situações de pessoas vivendo em uma margem do Estado, pela falta de documentos, impedidas de acessar direitos, quando muito reconhecidos, submetendo-se potencialmente à situação de exploração em decorrência de sua condição precária diante do Estado. Isso sob o manto do Direito Internacional e do Direito interno dos Estados, ou seja, sob o Direito e sob o véu das democracias e dos direitos humanos universalmente aceitos. E foi para trazer essa denúncia, da negação institucional do sujeito, consagrada implicitamente no próprio artigo XIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao reconhecer o direito de migrar “dentro das fronteiras”, que em 2011, ainda sob a vigência do Estatuto do Estrangeiro, defendi a tese de doutoramento *Direito Humano de Imigrar: direitos humanos e espaço público*.

Uma tese de desconstrução, mas também de subsídio para uma postura ativa diante de um dos maiores desafios de direitos humanos, do reconhecimento do direito humano de migrar e dos direitos humanos de migrantes, independente do *status* de sua migração. Em 2013, fundei o Migraidh, Grupo de Ensino, Pesquisa e Extensão, com um grupo de estudantes dos cursos de Direito e Relações Internacionais, para servir como um espaço de atuação política, subsidiada pelos es-

tudos avançados no tema das migrações internacionais, tendo como pressuposto o direito humano de migrar e reconhecendo esse campo do conhecimento como um “fato social total”. Ao longo dos anos, o Grupo foi ampliando a abrangência das áreas de conhecimento, pela aproximação de docentes-pesquisadores das Ciências Sociais, Comunicação, Psicologia e Letras e passou a estruturar uma atuação extensionista focada na integração local, pela assessoria jurídica, acessibilidade linguística, acompanhamento psicossocial, organização de espaços de diálogo e enfrentamento à xenofobia. Em 2015, as ações e práticas do Migraidh referenciaram a Universidade Federal de Santa Maria para a assinatura do convênio com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), que instituiu a Cátedra Sérgio Vieira de Mello na UFSM, sob responsabilidade técnica do Grupo. Dentre suas práticas, destacam-se: a iniciativa e proposta da política de ingresso de migrantes em situação de vulnerabilidade e refugiados na Universidade Federal de Santa Maria, aprovada na UFSM em 2016 por meio da Resolução 41/2016; a realização do Curso de Formação e Capacitação em Direitos Humanos para Servidores Públicos, “Migração, Refúgio e Políticas Públicas”, voltado à formação e capacitação de servidores públicos para o atendimento, acolhimento e integração local de migrantes e refugiados; bem como a produção de Nota Técnica ao então projeto de lei de migração, para subsidiar os trabalhos da Comissão Especial da Câmara dos Deputados, destinada a dar parecer ao Projeto de Lei de Migração, sancionada em maio de 2017.

O sofrimento humano que acompanha o sujeito da mobilidade humana internacional, a violência moral praticada por agentes públicos diante das demandas desse grupo social, os discursos de tantos atores, inclusive no âmbito da universidade, ao negarem a condição de sujeito e de sujeito de direitos aos imigrantes, têm representado o cotidiano por nós vivenciado nos atendimentos prestados pela assessoria do Migraidh. Um comportamento de Estado e sociedade naturalizado diante do estrangeiro, cujo termo era preciso ser substituído por “migrante”, de modo a dissociar discursivamente a ideia de estranhamento, o que se tornou realidade no novo marco legal das migrações no Brasil, em 2017.

O sujeito migrante ou o estrangeiro diante de mim também desperta para o plano ético da ideia de hospitalidade, porque na prática a hospitalidade é sempre condicionada e mantém a condição subalterna e até mesmo negadora do *status* de sujeito do migrante. Esse algo que naturaliza a exclusão e impede uma mudança paradigmática da relação do Estado e da sociedade diante do imigrante e de sua condição está em alguma engrenagem psicossocial que, por alguma razão, não aparece, não é dita, não se consegue perceber. Por isso, a nova Lei de Migração não reconheceu o direito de migrar, a igualdade formal, manteve o instituto da deportação, manteve altamente burocratizada a entrada e permanência e como mera expectativa de direito; não há avanço no debate de construção de uma política nacional para migrantes, refugiados e apátridas no Brasil apesar da previsão legal da Nova Lei de Migração, e respostas são construídas em situações de emergência de forma pontual, sem diálogo mais amplo, como o caso da “Operação Acolhida” e interiorização de imigrantes e refugiados<sup>4</sup> venezuelanos, que chegam ao Brasil no norte do país; há uma enorme dificuldade de se avançar no debate e em práticas sobre a pauta da integração além da categoria normativa restritiva da Lei de Refúgio e à condição de refúgio; na universidade, onde se instituiu uma política de ingresso a migrantes e refugiados, naturaliza-se um tratamento de tutela em relação a imigrantes; há uma naturalização na exploração ou reprodução da imagem de imigrantes e refugiados a partir do sofrimento, ao invés da imagem como sujeito de direitos e autônomos. Apenas alguns exemplos! Então é preciso entender o que Sayad traz nas entrelinhas de sua frase já citada, de que o imigrante “põe em ‘risco’ a ordem nacional forçando a pensar o impensável, a pensar o que não deve ser pensado ou o que não deve ser pensado para poder existir, forçando-o a revelar seu caráter arbitrário”.

Assim nasceu a proposta deste livro, de explorar a gênese, que é psicossocial, da engrenagem de exclusão, que determina a vulnerabilidade do imigrante internacional. Esse caminho não poderia ser acessado não fosse a extraordinária contribuição da psicanálise, ciência que se democratizada tanto contribuiria para a redução das desigualdades, da

---

<sup>4</sup> *Status* recentemente reconhecido *prima facie* pelo CONARE (dezembro de 2019), Comitê Nacional para os Refugiados, vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública.

hegemonia que estrutura as relações de dominação baseadas na raça e na classe e da violência baseada na aniquilação do diferente.

A análise das duas dimensões que elegi do *unheimlich* associado ao tema da migração, de um lado, a perspectiva do Estado-nação diante do imigrante, de outro, do imigrante diante Estado-nação, exigia um método de abordagem que permitisse não cair na armadilha de se ver o sujeito, o outro, como objeto pelas lentes do meu Eu, constituído justamente pelo entendimento desse outro com sua estranheza. Uma armadilha totalitária negadora desse outro sujeito e da alteridade. Era preciso caminhar por uma via dialógica, de uma práxis fundada na razão do outro, pressuposto de uma ética da alteridade (LEVINAS, 1980), da escuta, do reconhecimento do outro pelo outro, da sua narrativa. Dussel (1986) aponta na analética uma possibilidade de transcendência do horizonte totalitário ontológico em que se situa a dialética, em que o ser dá-se pelo reconhecimento de um outro, justamente pelo reconhecimento de sua negação. Tal abordagem parte de um pressuposto que influi como será a possibilidade de escuta e reconhecimento do outro pela “experiência de si”, a partir do que lhe constitui, e do que me constitui. Na analética estabelecemos uma postura ética diante do outro, ser desejante a partir do que lhe constitui, e o impacto da ordem político-social e da identidade nacional, na subjetividade e integralidade do imigrante.

A vulnerabilidade do imigrante está diretamente relacionada com o lugar que lhe é reservado na ordem nacional, como um não lugar, de um estado provisório. Afinal, é a ordem, conforme Douzinas (2009, p. 327), que dá o “contorno formal ao desejo das pessoas de reconhecimento pelo Outro: tanto a outra pessoa, quanto o Grande Outro, a lei, a linguagem, as estruturas de poder e as instituições, em uma palavra, o ordenamento simbólico da política”. São os direitos que “legalizam o desejo [...], organizam uma economia de quereres e temores e conferem reconhecimento público aos desejos do sujeito” (DOUZINAS, 2009, p. 327), portanto, a exclusão jurídica, aquela que nega o imigrante, também define um “querer” e um “temor” no âmbito comunitário ou os vínculos psicossociais de identidade. A analética requer exatamente o esforço de

compreender o que é constitutivo da negação do outro, como pressuposto para o reconhecimento desse outro.

A base empírica foi possibilitada pelos diários de campo produzidos nos atendimentos de assessoria a imigrantes e refugiados. Ali estão as descrições de cotidianos que traduzem a realidade de quem vivencia a migração, as barreiras encontradas na sociedade de acolhida e muito especialmente a xenofobia da sociedade receptora, particularmente dos atores públicos ligados ao atendimento a imigrantes internacionais. Essa xenofobia como expressão do que trago como o “trauma constitutivo” e estrangeiridade, primeira dimensão de análise da gênese da vulnerabilidade do imigrante internacional. A localização no mundo está ligada à ideia de ser desejante a partir da identificação dentro do estatuto do Outro, e as migrações impactam nesse sentido de localização, produzindo perdas de referência. As entrevistas concedidas por Adilah<sup>5</sup> e sua família trouxeram, de outro lado, a base para refletir a segunda dimensão desenvolvida na obra, o ser migrante pela “experiência de si” e consciência de si em outro lugar, e compreender as implicações psíquicas da mobilidade humana, na autonomia ou sujeição do migrante diante do contexto novo que se apresenta.

As categorias político-jurídicas de enquadramento dos sujeitos da mobilidade humana internacional na ordem que definem o migrante, imigrante, emigrante, refugiado, apátrida, são aqui incorporadas na definição geral do migrante internacional ou, simplesmente, imigrante, na perspectiva do não nacional que aqui está. O que lhes define é a vulnerabilidade diante de sua estrangeiridade diante da ordem, tendo na classe e na raça sua potencialização. Não poderia ser diferente quando me proponho a falar do sujeito da mobilidade, aquele de uma hospitalidade absoluta, impensável na ideia de Estado, portanto, independente de um *status* normativo que o reconhecerá mais ou menos sujeito de proteção ou permissão estatal, como impõe a hospitalidade condicional. O migrante internacional aqui é tratado a partir de sua estrangeiridade e das dimensões psicossociais de sua vulnerabilidade na sociedade de acolhida,

---

5 Nome fictício.



servindo a referência às categorias jurídicas apenas como expressões ou determinantes estatais que potencializam ou não essa vulnerabilidade.

Desafiada na atuação extensionista a pensar a integração local de imigrantes, em especial diante de variadas situações vivenciadas que levavam à reflexão ética sobre “ajuda” e os debates coletivos produzidos no âmbito do Migraidh, serviram de inspiração para que eu me propusesse a desenvolver o conceito de vulnerabilidade. As conversas e estudos com o amigo e professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Maria, Omar Hector Bonifacino Ardans (*in memoriam*), e com meu esposo, Alex Barcelos Monaiar, psicólogo atuante no Grupo, foram fundamentais para a construção de uma proposta inicial, que já levava o título “Psicologia Social da Vulnerabilidade do Migrante Internacional”. O desenvolvimento dessa pesquisa no âmbito do Instituto de Psicologia Social da USP foi possível com o apoio acadêmico da professora emérita Eda Terezinha de Oliveira Tassara, cujos diálogos também contribuíram para o olhar ao que ela nominou como pleonasma contido na expressão “Estado xenófobo” e aos respectivos desdobramentos na subjetividade humana. Ao longo da pesquisa, compreendi como estruturantes para minha teoria as duas dimensões que apresento construídas respectivamente em dois capítulos, os quais trilho com base nas contribuições da psicanálise como possibilidade do olhar psicossocial da vulnerabilidade do migrante internacional.

# 1

## **“TRAUMA CONSTITUTIVO” E ESTRANGEIRIDADE: Psicologia Social da Exclusão do Migrante**

Em um artigo publicado em 1979 em *Peuples Méditerranéens* intitulado “O que é um Imigrante?”, Sayad (1998) situa a problemática das migrações internacionais em uma perspectiva político-social da permanente provisoriidade do sujeito migrante. A pergunta “O que é um Imigrante?”, formulada em vez de “Quem é um Imigrante?”, leva-nos a pensar a imigração como um fenômeno dentro de uma ordem psíquica, constitutiva do sujeito, situada culturalmente em uma ordem política que a define, produtora e reprodutora de um sentido, de um significante. E é essa ordem política, portanto, psicossocial, que impõe ao sujeito migrante um lugar de negação, de exclusão, mas não pelo simples fato da migração, e, sim, pela estrangeiridade definidora daquilo que “não se quer”, dentro dessa ordem.

Na ordem dos Estados ou política, a agenda dos direitos humanos é impactada e tensionada pelas paradoxais relações de inclusão e exclusão, fundadas na lei, que encontram na pessoa do migrante sua máxima expressão, porque denunciam a arbitrariedade da ficção moderna do Estado-nação. Tal tensionamento, portanto, expõe, segundo Sayad (1998), o caráter arbitrário da ordem nacional, das suas regras de funcionamento que legitimam a exclusão e a dominação.

Com isso, dimensiona-se um primeiro e fundamental aspecto dos direitos humanos, a relação do sujeito com o Estado, a partir de um conteúdo jurídico que reduz o político e toda a sua expressão ética a um arbítrio originário implícito no jurídico, no qual o sujeito é objetificado e classificado segundo esse modelo. Na questão migratória, essa relação é muito mais evidente, pois está submetida a um arcabouço normativo de controle absoluto sobre a pessoa do migrante em todos os aspectos da vida, desde o seu ingresso até sua permanência no Estado de destino. Essa fluidez do conteúdo jurídico securitário decorre desse fundamento originário, que classifica o migrante internacional, estrangeiro, em regra, como uma ameaça potencial à ordem do Estado. Mas não é qualquer estrangeiro. Dentro de uma construção colonial de poder e dos saberes, como aquela estabelecida pelos países colonizadores aos colonizados, o lugar é definido a partir da raça e do econômico.<sup>6</sup>

---

6 O arbítrio constitutivo da figura do Estado moderno está ancorado na sua própria forma colonial. Essa forma colonial do Estado se sustenta, segundo Anibal Quijano (2005), na raça, como uma categoria mental, e no capitalismo, como estrutura de controle do trabalho. Na pessoa do migrante, são manifestas expressões dessas duas categorias.

A estrangeiridade, expressada muito especialmente na raça e classe, como fato da modernidade, é inserida materialmente em um conteúdo jurídico, portanto, político, que formalmente e originariamente justifica, legitima e institucionaliza a exclusão pelo vínculo político da nacionalidade. Ela guarda a relação de identificação com o que se quer ser e o que se quer ter.<sup>7</sup> Então a estrangeiridade é o que define a exclusão do migrante! Essa estrangeiridade implica a “permanente provisoriade” do migrante, que Sayad (1998), ao analisar a imigração argelina na França (que apresenta os elementos de raça e classe), busca responder por meio da pergunta “O que é um imigrante?”.

A imigração, diz Sayad (1998, p. 45), “condena-se a engendrar uma situação que parece destiná-la a uma dupla contradição: não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado mais dura-

---

7 No estudo sobre “identificação”, formulado em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* de 1920, Freud (2010, p. 60-65) diz que “a psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. [...] O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. [...] Ele toma o pai como seu ideal [...] Simultaneamente a essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo ‘por apoio’. Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetal direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo. As duas coexistem por um tempo, sem influenciar ou perturbar uma à outra. Com o incessante progresso na unificação da vida psíquica, terminam por se encontrar, e dessa confluência surge o complexo de Édipo normal. O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início, a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. [...] Percebe-se apenas que a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’. [...] Primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetal libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. Quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação”. O nacionalismo como identidade, que se apoia no medo da perda do lugar de amparo, contido na expressão “seio da mãe pátria”, é elevado a objeto do Eu, ou seja, do que se quer ter, constituindo-se um ideal do Eu, por imitação, que pode ter acesso ao objeto desejável, estão na origem traumática da constituição do sujeito.

douro que se gosta de viver com um intenso sentimento de provisori-  
dade”. Então, conforme Sayad (1998, p. 46), estabelece-se uma ilusão  
coletiva de “um estado que não é nem provisório nem permanente”, ou  
seja, “de um estado que só é admitido ora como provisório (de direito),  
com a condição de que esse ‘provisório’ possa durar indefinidamen-  
te”. E nessa ilusão, segundo o autor (1998, p. 46), todos os atores são  
concordantes, em especial o próprio imigrante, que, ao entrar em uma  
sociedade hostil, precisa convencer-se de que sua condição é provisória,  
ao invés de deparar-se com a insuportável antinomia: “uma situação  
teoricamente provisória mas que, de fato, se dá objetivamente como  
definitiva”. Do ponto de vista da sociedade de imigração, essa se recusa  
a ter sua presença reconhecida como permanente, “na modalidade do  
provisório contínuo” ou de uma “presença apenas tolerada”.

Essa “permanente provisori-  
dade” definida por Sayad (1998) diz  
sobre uma determinante ou condição psicossocial atribuída à problemáti-  
ca das migrações, que é de tensionamento, incômodo, não enquadramen-  
to, deslocamento. Isso em uma via de mão dupla: da sociedade nacional  
receptora, que tem que lidar com o que lhe é constitutivo na ideia de uma  
identidade originariamente xenófoba; e do imigrante, que carrega em si a  
estrangeiridade ou a ausência produzida pelo desenraizamento.

Na ideia de uma sociedade nacional receptora, está assentada ou-  
tra, a da exclusão originária a partir da estrangeiridade, uma estrangeirida-  
de definidora de fronteiras subjetivas fictícias, a qual está presente na fun-  
dação da lei, que, nas palavras de Costas Douzinas (2009, p. 363), é “tão  
constitutiva da identidade nacional quanto o é da subjetividade humana”.  
Trata-se do trauma constitutivo do sujeito, que, para a psicanálise, “passa a  
existir ao ser separado da mãe e ao ser introduzido à falta, a uma alteridade  
que assinala um profundo trauma, mas também funda a subjetividade e  
o desejo” (DOUZINAS, 2009, p. 362). Esse trauma constitutivo e catas-  
trófico, afirma Douzinas (2009, p. 362), é “rejeitado e proibido, mas não  
desaparece”, ou seja, fica “instalado no interior da psique”, “ele espreguiça  
em nós sem nos darmos conta e retorna na forma de sintomas violentos e  
repetitivos”. A ideia de Estado-nação introduz um imaginário de comple-  
tude, um “cenário simbólico”, então a estrangeiridade, a presença do não

nacional, faz retornar essa falta que é inscrita no inconsciente a partir da separação originária, faz reviver o trauma e é reativa na forma de “xenofobia e racismo, ódio e discriminação, e continua intratável para a política, que segue inventando mitos e celebrando uma unidade fictícia” (DOUZINAS, 2009, p. 362). Portanto, diz Douzinas (2009, p. 363), “estrangeiros são o Outro da subjetividade, o sintoma do sujeito e refúgio do Estado, o que o Estado precisa para declarar sua soberania e dignidade”.

Por isso, é que:

[...] o migrante põe em ‘risco’ a ordem nacional forçando a pensar o que é impensável, a pensar o que não deve ser pensado ou o que não deve ser pensado para poder existir; forçando-a a revelar seu caráter arbitrário (*i. e.*, não necessário), a desmascarar seus pressupostos; forçando-a a revelar a verdade de sua instituição e a expor suas regras de funcionamento (SAYAD, 1998, p. 274).

Desse modo, a ordem nacional cristaliza um imaginário de completude, amalgamado em uma ideia de identidade, da suposta “proteção”, por isso, ao impor uma exclusão, é arbitrária, define a fronteira do estranho, do ameaçador, daquilo que está fora da constituição do Grande Outro que passa a existir na falta da mãe, que supre essa falta. Então a ideia de identidade, que remete ao imaginário da completude, da proteção, está diretamente ligada à exclusão originária e é cristalizada em uma “ordem”, o Grande Outro lacaniano, que define o objeto de desejo, aquilo que se quer ter, mas que em não podendo, se quer ser, representado pela lei e a linguagem. E na constituição desse Grande Outro, representativo na ficção da nacionalidade, estão diluídos elementos estruturais de exclusão baseados em um sistema mundo colonial que intersecciona raça e classe, que irão definir as fronteiras do estranho, o estrangeiro, portanto, as fronteiras da estrangeiridade.

A lei, ou “ordem”, explica a identidade humana. Segundo Douzinas (2009, p. 307): “A psicanálise freudiana tentou explicar a lei como sendo a resposta necessária da personalidade socializada a diversas necessidades, diversos desejos e instintos”. Portanto, a lei ou a ordem, é totalitária na medida que apazigua a desigualdade inata dos homens. A ideia

de ordem está associada à de um sacrifício primordial, que Freud traz na sua narrativa em *Totem e Tabu*, do assassinato do pai da horda primitiva. Conforme Douzinas (2009, p. 304), reproduzindo a teoria freudiana em *Totem e Tabu*, duas leis totêmicas estão “na raiz do Direito como um todo e da sociabilidade”, aqui que podemos entender como ordem, Estado, identificação, “as proibições do assassinato e do incesto”. Ou seja, uma forma de compensar a culpa e o remorso pelo assassinato coletivo do pai, aquele que impedia o bando de machos a terem acesso às fêmeas do grupo e, conseqüentemente, à satisfação sexual. Então, “a lei é a primeira e mais poderosa arma na tentativa da civilização reprimir a satisfação dos instintos e dos desejos”, por isso a proibição do incesto, que “expressa o desejo básico de vinculação com a mãe, o objeto de amor desejado e proibido” (DOUZINAS, 2009, p. 305-304).

O sujeito surge da falta produzida pela ruptura do vínculo primitivo entre a mãe e a criança, e o pai é simbolicamente quem intervém para essa ruptura, impondo a proibição do desejo da criança pela mãe. Essa falta ou castração implica a inscrição desse agora sujeito em um ordenamento, constituído por significantes e pela linguagem, que, em uma relação de identificação, constituem a identidade e a integridade, é o reconhecimento do Eu por um Outro. Assim, “o sujeito fala e passa a existir ao ser falado na linguagem, em outras palavras, ao ser alienado uma vez mais da experiência corporal e sensorial no frio mundo do signo”, assim, a linguagem é homônima da lei, a qual exerce a função de “separar a criança da mãe por meio de uma identificação rival com o pai” (DOUZINAS, 2009, p. 308-309). Essa identificação com o pai, detentor do falo, em uma construção lacaniana, significa também um retorno do sujeito ao vínculo primitivo com a mãe, e o impulso de tornar-se o objeto de desejo da mãe. É o falo, “resto do Real”, daquela experiência corporal, que Lacan denomina de o pequeno Outro objeto, que “simboliza a integridade ou a completude que havia sido perdida, ao mesmo tempo impossível e proibida pela ação da linguagem e da lei” e, que após banido pelo simbólico, culmina tanto no impulso de retorno ao vínculo primitivo (pulsão por morte), como também “na origem do estranho, obscuro prazer ou gozo” (DOUZINAS, 2009, p. 309).

A esse simbólico representativo do objeto de desejo da mãe, do retorno, do falo, será designado, segundo a psicanálise, de o Nome-do-Pai, que impõe a proibição do incesto e do parricídio, portanto, a lei. Desse modo, a lei introduz o desejo e, por isso, constrói a subjetividade a partir do sujeito dividido e da falta.

O desejo, que nasce da falta, aquela constitutiva do sujeito, é definido pelo desejo do Outro, imaginário, simbólico, é “desejo do desejo do outro, na medida que busca ser reconhecido em caráter absoluto por ele”, ou seja, “de se tornar completo novamente ou de ser totalmente amado pelo Outro de uma maneira que preencheria a falta” (DOUZINAS, 2009, p. 313). E aprendemos a desejar a partir dos significantes introduzidos na linguagem, na cultura, na ordem. A ideia de completude, integridade, está associada ao desejo, de ser o desejo do desejo do Outro, porque se deseja o Outro, e é a linguagem, revestida de significantes, que é o mesmo que “ordem”, ou “lei”, ou “Estado”, a forma simbólica de representação do sujeito: ser desejante e desejado. A estrangeiridade está diretamente ligada ao tema do reconhecimento como sujeito, pois o estrangeiro é aquele não representado ou representável, o que não se quer ser, aquele sem nome, sem inscrição na ordem, não reconhecido, é a falta. Sua presença traz o trauma da falta, ou o trauma constitutivo da separação primeira, pois não é representável na linguagem, é ameaçador.

Bartolomé de Las Casas, no século XVI, denunciava a descartabilidade humana, ao relatar sobre o genocídio dos povos originários na invasão das Américas pelos colonizadores espanhóis. Trata-se da mais evidente despersonalização do sujeito por causa de sua insubmissão e seus fundamentos.<sup>8</sup> Alguém não representável em uma relação de estrangeiridade. Paradoxalmente, estrangeiros na sua própria terra, um outro que os europeus tiveram de enfrentar, *a priori* não representável, demandando, por isso, a inclusão em alguma categoria familiar aos europeus para uma tomada de ação. Tal categoria foi oferecida pela Igreja, ou seja, seres sem alma. Essa ca-

---

<sup>8</sup> Kon Moritz (2017, p. 94) cita as palavras do viajante português, Pero de Magalhães Gandavo: “esses homens sem F, L, R: sem fé, sem lei e sem rei”. Segundo a autora, “ali reinariam os terríveis ‘canibais’, polígamos e nus [...] o fato é que não havia lugar na representação de época para homens tão diversos”.



regoria possibilitou as seguintes ações: catequizar, para torná-los capazes de serem utilizados como força de trabalho na Colônia, ou exterminá-los caso se negassem. O genocídio dos povos originários foi executado com fins de expropriação dos seus territórios na direção da acumulação primitiva pelo invasor, muito antes das questões envolvendo a raça ou força de trabalho. Quem hoje é esse ser despersonalizado? A história do Estado colonial na América mostra as vicissitudes perante os estrangeiros, os indígenas alijados de suas terras<sup>9</sup>, são estrangeiros nessas terras, essa figura *a posteriori* passa a ser reproduzida com outras pessoas, povos e populações: o negro escravizado e retirado de sua terra natal, a mulher segregada na estrutura patriarcal já na Europa colonial, o trabalhador desprovido dos meios de produção, todas as situações que serão refletidas na condição dos migrantes.

O estrangeiro (*Ksenos*), segundo Derrida (2003, p. 07), aparece nos vários diálogos de Platão como quem questiona, aquele que aparece para contestar “a autoridade do chefe, do pai, do chefe da família, do ‘dono do lugar’, do poder de hospitalidade”; o *Ksenos* é “alguém que não fala como os outros, fala uma língua engraçada”, mas pede a Teeteto para não ser tomado por parricida. Ao ser questionado por Teeteto sobre o que quer dizer, *Ksenos* responde: “É que será necessário para nos defender questionar a tese (*logon*) do nosso pai Parmênides e, por força, estabelecer que o não-ser é, sob qualquer consideração, e que o ser, por sua vez, de certa maneira não é” (DERRIDA, 2003, p. 07). Ele previne por denegação, segundo Derrida (2003), o que ele é: parricida, alguém que contesta o Nome-do-Pai, portanto, alguém que traz o trauma constitutivo da separação primeira, da falta. É que a questão da estrangeiridade traz presente a questão do ser. O ser estrangeiro implica automaticamente na negação da autoridade do pai do país de origem, o que torna um parricida em potencial no país de destino, daí a contradição: é e não é ao mesmo tempo, porque negou o primeiro estado, mas invoca o segundo. Questiona

---

9 Não apenas de suas terras, mas de sua cultura, considerando as Missões Jesuíticas, que tinham por objetivo “catequizar” os guaranis em “estado de natureza”, ou seja, uma estratégia da Igreja se projetar para estender o poder e serem úteis às monarquias. Tira-se a divisão entre indígenas e europeus, pela concepção de que todos são seres humanos, não estavam trabalhando para os Europeus, mas para uma “obra divina” (RAMOS, 2011, p. 100). Isto é, os Jesuítas promoveram a inclusão dos indígenas como força de trabalho.

também a completude e proteção que o Estado oferece, se cumprir seus deveres terá seus direitos, é uma promessa. A emigração, de outro lado, representa a desilusão dessa promessa de completude que está na essência da relação do sujeito com seu Estado.

Derrida (2003), citando o julgamento de Sócrates em Atenas, fala de uma lei da hospitalidade invocada no discurso de Sócrates, quando pede para ser tratado no tribunal como um estrangeiro, alguém a ser tolerado pela sua língua, voz e retórica, alguém “estranho à língua na qual é formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, sua polícia etc”. Em uma analogia, Sócrates como um indígena, nativo, é um antiEstado, coloca-se em outra lógica de pensar o mundo, mas sua condição é negada, por isso não se igualaria nem mesmo ao estrangeiro, que teria um direito de reciprocidade. Um *Ksenos*, portanto, seria compreendido a partir de uma reciprocidade, de um pacto, do direito, que pressupõe uma linhagem, uma família, um nome. Isso quer dizer que uma ideia do “estrangeiro” precisaria estar inserida em um pacto para ser tolerável ou aceita: “esse direito à hospitalidade oferecido a um estrangeiro ‘em família’ é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade ou a relação de hospitalidade com o estrangeiro, o limite e o proibido” (DERRIDA, 2003, p. 23). Essa “lei da hospitalidade”, segundo o Derrida (2003, p. 23), diria que uma hospitalidade absoluta, que implicaria no acolhimento de um outro absoluto, inominável, anônimo, romperia com a hospitalidade como direito ou dever, com o pacto da hospitalidade, pois essa estaria pressuposta na reciprocidade ou entrada no pacto. Esse outro absoluto está fora, para além do pacto, e, paradoxalmente, coloca em xeque a própria ideia do pacto, por isso equivale ao parricida, não representável na linguagem, não significável, não nominável, portanto, não desejável, o que não se quer ser, pois não recognoscível.

Desse modo, “o reconhecimento funciona se for mútuo”, diz Douzinas (2003, p. 277), apoiando-se em Žižek (1991), pois “o sujeito consciente-de-si, criado por meio do desejo do Outro, mantém a separação do Outro como parte de sua identidade” e se entende reconhecido pelo Outro, na medida em que se constitui objeto de desejo desse Outro. Esse reconhecimento significa a constituição do sujeito por

um significante, que substitui o objeto em sujeito simbolizado por um nome, com uma linhagem, pela linguagem. Portanto, a subjetividade é refém do Outro. Esse Outro, ou Outro do pacto, o Pai-Simbólico, não poderia ser o estrangeiro, pois o estrangeiro, aquele que solicitaria a hospitalidade absoluta, incondicional, é ao mesmo tempo aquele que traz a incerteza, o desconhecido: o convidado dá o passo da transgressão, um passo a mais, tudo se passa como se a hospitalidade fosse impossível, “como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade”, diz Derrida (2003, p. 67): “é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém)” (2003, p. 109).

Isso porque o desconhecido é não representável, sendo que a criança desde logo separa entre o que reconhece familiar e pode nomear em uma categoria significativa daquilo que não conhece. Então surgirá com a socialização um ‘nós’ que, segundo Koltai (2000, p. 23), situará o estrangeiro. Persistirá no sujeito algo do “não separado que não entra em nenhuma representação (...) o estranho que permanece sem ser figurado”, ou seja, “o estrangeiro surge então como a figura ideal para fixar esse objeto não identificado”:

Essa é a origem da xenofobia ordinária, em que outrora se transforma em alhures e o estranho em estrangeiro. Mas...nem todas as xenofobias infantis têm o mesmo destino. Nem sempre do drama íntimo da xenofobia infantil nasce o trágico social do racismo ativo. Para tanto, será necessário um discurso, discurso de execração (KOLTAI, 2000, p. 24).

Voltamos agora à pergunta: o que é um estrangeiro? É aquele que está na estrutura constitutiva do sujeito, na falta do sujeito dividido, que aparece para mostrá-la, aquilo que, nas palavras de Koltai (2016), projeta o que é pulsional, abjeto em nós, insuportável, e que, portanto, é preciso jogar em outro. Por isso, diz ela (KOLTAI, 2016), psiquicamente falando, todos nós somos mais ou menos xenófobos, temos medo daquilo que não é igual a nós, então, para que haja um grupo, alguém precisa ser excluído do grupo: o estrangeiro. O Estado, a ordem, o Pai-Simbólico, nomeia no discurso quem é esse estranho, o inimigo, dirá: o não nacio-

nal estrangeiro, isto é, o não nacional que é estrangeiro. Não são dois sinônimos, estrangeiro é aqui uma qualificadora que atribui a diferença, nomeia o indesejável, mas sem admiti-lo com todas as letras, a exemplo do racismo e do classismo embutido na definição de estrangeiridade.

A colonização europeia fundou um “*modus operandi*” do Estado e de sua elite político-econômica e social, refletida na relação do nacional com o não nacional. O migrante europeu, até o início do século XX, foi racialmente desejável para o Estado brasileiro a partir da política de povoamento e de mão de obra: não apenas por ser europeu, mas pelo padrão cultural e hegemônico de sua relação com o trabalho, ou seja, uma relação de modelo societário europeu e ocidental. Trata-se de uma inclusão muito menos custosa na manutenção da ordem estatal a partir do fortalecimento da hierarquização étnica da mão de obra que foi se estabelecendo ao longo de toda a colonização, mostrando que o racismo está para além da cor da pele: é a imposição de um padrão cultural ligado ao modelo econômico europeu, expresso em certa medida nas religiões de grande expressão<sup>10</sup> que serviam a este modelo.<sup>11</sup>

---

10 “Quando os teóricos da modernização de ontem e de hoje dizem que o protestantismo individualista, tipicamente americano, cria seres excepcionais, mais inteligentes, produtivos e moralmente superiores, esvai-se qualquer diferença com o racismo científico que separa as pessoas pela cor da pele. Pior ainda. Ao substituir a raça pelo estoque cultural, dá a impressão de cientificidade, reproduzindo os piores preconceitos. Os seres superiores seriam mais democráticos e mais honestos do que os inferiores, como os latino-americanos, por exemplo. Tornam-se invisíveis os processos históricos de aprendizado coletivo e se criam distinções tão naturalizadas e imutáveis quanto a cor da pele ou supostos atributos raciais” (JESSÉ SOUZA, 2017, p. 16).

11 “Ao invés da oposição senhor/escravo, passa a ser determinante a filiação do indivíduo ou grupo aos novos valores ocidentalizantes, especialmente do individualismo, como fica claro na nova possibilidade de alcançar projeção social por meio do conhecimento, como no exemplo do mulato talentoso, forma burguesa e individualista por excelência, dada sua independência em relação a critérios descritivos de estamento e raça e sua determinação interna, envolvendo necessariamente os elementos de vontade e responsabilidade individual. [...] É em nome dela também que passa a operar a distinção entre os estratos europeizados dos africanos e ameríndios, com toda a sua lista de distinções derivadas tipo doutores/analfabetos, homens de boas maneiras/joãos ninguens, competentes/incompetentes, etc. A ‘posse’ de valores europeus individualistas vai, dessa forma, legitimar a dominação social de um estrato sobre o outro, vai justificar os privilégios de um sobre o outro, vai calar a consciência da injustiça ao racionalizá-la, e vai permitir a ‘naturalização’ da desigualdade como a percebemos e vivenciamos hoje” (JESSÉ SOUZA, 2000).

As categorias coloniais delinearam a estrangeiridade no critério da raça. Desde os primórdios da colonização europeia no continente americano se pode refletir sobre a noção de estrangeiridade. Aos olhos dos europeus colonizadores, os indígenas foram os primeiros estrangeiros dessas terras. Dessa forma, o mais autóctone era o mais distante da imagem da condição humana construída pela sociedade “civilizada”.

Reitero a afirmação de Douzinas (2009, p. 363) de que “a exclusão dos estrangeiros é, por analogia, tão constitutiva da identidade nacional quanto o é da subjetividade humana”, razão pela qual essa exclusão também é uma exclusão em relação ao Estado e ao Direito. A lei, portanto, passa a empregar, segundo o autor, uma série de estratégias de repúdio e negação do outro. A constituição e desenvolvimento dessa identidade nacional, impulsionada por políticas de Estado, rechaça o estrangeiro não pelo simples fato de ser um não nacional, mas pela relação de identificação, socialmente construída, com o que se quer ser e, por oposição, ao que não se quer ser. As relações de identidade determinam a ameaça idealizada ou ilusória, pois a ameaça não coloca em risco o que se é, mas o que se quer ser. Por isso, a xenofobia está diretamente associada à identificação, o que significa dizer que a estrangeiridade não se define pela nacionalidade simplesmente, mas por uma nacionalidade atrelada a um aspecto racial e econômico.

Retomando a ideia de “hospitalidade condicionada”, isso nos permite perceber a relação do Estado com um certo estrangeiro, aquele a ser recebido, porque é aceito em uma Lei de Hospitalidade inscrita na lei, na relação pactual, de reciprocidade, também limitadora, que teria como pressuposto “uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico recebendo um grupo familiar ou étnico” (DERRIDA, 2003, p. 23-24).

Isso quer dizer que na questão do estrangeiro está inserida a do reconhecimento, de modo que seja um sujeito nominável e de certos direitos e também deveres, identificável, inscrito no direito por uma “moralidade objetiva”, que “supõe o estatuto social e familiar dos contratantes”. Essa é a inscrição da Lei da Hospitalidade no Direito, segundo Derrida (2003), que remete ao absoluto da lei, para fora da lei, o “bárbaro”, definido nesse sentido como aquele a quem não se poderia

oferecer a hospitalidade inscrita no direito, “ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social”. Nesse sentido, diz Derrida (2003, p. 25): “A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade aparece como uma lei paradoxal, perversível ou pervertora”, isto porque “A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito”, para que o outro absoluto, o desconhecido, o anônimo possa vir, “ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade, nem mesmo seu nome”.

Na ordem do Estado, que também é uma ordem constitutiva da subjetividade humana, a lei da hospitalidade estaria inscrita em uma lei comum (reciprocidade), que consideraria um certo estrangeiro, aquele menos “ameaçador”. A imigração, portanto, denuncia uma crença moderna que inscreve os direitos humanos nessa ordem, uma vez que essa ordem paradoxalmente reafirma a exclusão da migração à margem dos pactos entre os Estados: dos bárbaros! Não é por acaso que a Declaração Universal dos Direitos Humanos estabelece expressamente no artigo XIII que o direito de migrar é para dentro das fronteiras, negando a migração internacional como direito humano (REDIN, 2013). O imigrante, com sua estrangeiridade, é o outro absoluto, não inscrito, e sua aceitação está condicionada a um pacto de reciprocidade. Essa violência intrínseca do Estado-nação ou da modernidade se mostra no cotidiano da vida do imigrante, sendo-lhe negado o ingresso e permanência em um país de destino como direito, sendo-lhe autorizada a entrada e permanência a partir de condições estabelecidas pelo Estado, sendo-lhe imposta uma condição psicossocial de estranhamento, que nega-lhe a condição de sujeito. Abaixo observo o caso de Mamou e Dália que evidenciam essa realidade.

Com o avanço no reconhecimento dos direitos humanos no século XX, os quais alguém talvez já tenha imaginado estarem estabelecidos para não mais retrocederem, estabelece-se uma espécie de consenso mínimo civilizatório que torna inaceitável a eliminação do outro, pela sua diferença, qualquer que seja ela, de pensamento, social, de gêne-

ro, racial ou econômica. A agenda de direitos humanos está situada no campo da composição de um circuito social, que é político, e que, portanto, está no campo do discurso. Não por outra razão, Hannah Arendt afirmou que a condição humana decorre da possibilidade do sujeito ser visto e ouvido no espaço público. Mas a subjetividade é constituída pela ideia da exclusão de um outro, um ‘bode expiatório’, que não passa ao largo da ideia do Estado-nação e tampouco foi superada com a pretensa agenda dos direitos humanos neste século XXI, ao contrário: o não nacional é representativo dessa exclusão absoluta, que esconde toda a estrangeiridade, que sustenta o ser dividido inconsciente, o trauma constitutivo que funda a lei, a lei que invoca uma exclusão para cristalizar a ordem sob uma identidade, a identidade nacional. Por isso, embora tenha sido aprovada em 2017 uma Lei de Migração no Brasil, afirmando um rol de princípios e direitos humanos e reconhecendo o imigrante como um sujeito de direitos, foi mantida uma quota de restrições de direitos. Dentre essas restrições, o ingresso e permanência no território nacional foi mantido sob o poder discricionário e seletividade do Estado. Essa negação de um direito humano de migrar carrega toda a potencialidade da exclusão do outro, de um outro estrangeiro, uma estrangeiridade apesar da não nacionalidade: o imigrante pobre e não europeu que muito dificilmente poderá se inserir nas leis de reciprocidade internacionais. A não nacionalidade é a motivação inconsciente da falta, refletida no imaginário social da identidade nacional, da exclusão do mais estrangeiro, baseada nas ideias de proteção pelo chamado “legítimo interesse de Estado”: securitização e interesse econômico.

Na constituição da identidade nacional em um Estado colonial como o brasileiro, a classe e raça são elementos determinantes. Esse Estado, baseado na usurpação das terras dos povos originários, adotou mecanismos de obtenção de força de trabalho, por meio dos contingentes populacionais ultramar e alicerçou o modelo de desigualdade social com base nos critérios de raça. Embora a migração europeia para as terras americanas no séculos XIX e início do XX fosse decorrente da pobreza, essa identidade esteve associada a uma hierarquia, de lugar e papéis sociais correspondentes, instrumentos

básicos de classificação social, em que os negros eram os explorados mais importantes (QUIJANO, 2005, p. 117-118).

O conteúdo de uma lei que autoriza a exclusão, como é a Lei de Migração, traz o discurso que, segundo Koltai (2016), identifica um inimigo, um estrangeiro, que diz: “isso no qual você tem medo se chama...”, ou seja, “é o encontro dessa estrutura xenófoba, com um discurso que lhe autoriza a perseguir e a matar esse que você não consegue assimilar”. A psicanálise, diz a autora (KOLTAI, 2016), “chama a atenção para nosso potencial de embarcar nesse discurso totalizante que designa o inimigo”, uma “barbárie pós-civilizatória, pois é a ruptura do pacto”, do consenso mínimo, mas que sempre se sustentou em uma exclusão, em se tratando do Estado-nação, apoiada na identidade nacional.

Vejamus Freud (2010, p. 10), no livro *O Mal-Estar na Civilização*, escrito em 1930. Ele fala da busca do Eu em eliminar o desprazer de algo que se encontra “fora”, um “objeto”, como é o seio materno em relação ao bebê, ou o anseio de amor, também uma busca pelo sentimento oceânico ou universal. Então a cultura inibe ou recalca ao que Freud chama de meta, ou satisfação instintual, que está no impulso objetal, e isso transforma-se em desejo pelo objeto faltante. Essa pulsão ou agressividade é reprimida, “introjetada, internalizada, mas é também mandada de volta para o lugar onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu” e “Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como ‘consciência’, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos” (FREUD, 1930, 2010, p. 69). Trata-se da consciência de culpa que se manifesta como necessidade de punição. Mas, para isso, entra em cena a instituição externa ou a autoridade externa: a renúncia instintual acontece também “devido ao medo à agressão da autoridade externa - pois a isso equivale o medo ante a perda do amor” (FREUD, 1930, 2010, p. 74). Então a busca por amor é a busca por reconhecimento, que implica de forma instintiva na exclusão do outro, e quando o Estado diz quem é esse outro, o estrangeiro, o “bode expiatório”, ele isenta psicossocialmente o sentimento da culpa pela violência decorrente dessa exclusão: “a barbárie pós-civilizatória”, de dentro



do pacto. E nessa armadilha recaem “defensores” de direitos humanos quando invocam a razão humanitária ou a ampliação do conceito de refugiado para uma suposta proteção de direitos humanos de migrantes. Isso, pois no discurso humanitário ou do reconhecimento da ampliação da condição de refugiado está reproduzida a ideia originária da exclusão do outro pela nacionalidade, ou seja, há uma inclusão condicionada a um julgamento do Estado que habilitaria provisoriamente o não nacional a permanecer por um certo tempo: enquanto a situação limite persistir, o flagelo humano. Com isso, isenta-se da culpa pela exclusão ou negação da migração como direito, como possibilidade, como hospitalidade absoluta. É preciso que a inclusão seja via pacto, preservado o inimigo discursivo, então se inclui de forma precária, condicionada ou provisória, a partir de um atributo: caridade frente ao flagelo humano, reconhecendo-se a razão humanitária ou a situação de refúgio para abrir as portas, retirando-se a culpa; e continua-se a negar o estrangeiro, justificando-se pelo interesse nacional. Uma espécie de ética ou consciência moral, mas que cessa muito facilmente quando “ameaçada a busca por amor”, ou seja, em momentos de desamparo por crises, como a econômica, ou de desprazer, onde se reproduz “sem culpa” o discurso: antes para os nacionais! E fecham-se as portas.

Segundo Koltai (2000, p. 17), “diante do estrangeiro o sujeito nunca permanece indiferente, até porque é como se tivesse de fazer existir fora de si algo que lhe é interior. E se o Outro fosse eu mesmo, o que se questiona com essa interrogação é a própria cena do inconsciente onde o sujeito se constitui”, portanto, “a figura do estrangeiro surge como aquilo que se opõe à realização do fantasma de restauração dos laços identificatórios sobre a base de uma vontade que seria salutar, porque coletiva” (KOLTAI, 2000, p. 19). O estrangeiro é o parricida. O Estado-nação é a instituição externa ficcional representativa da casa, da ordem. Traz uma ideia amalgamada na busca incessante do “sentimento oceânico” que se apresenta em identidade nacional, em uma unidade que deturpa o público e o privado. Portanto, incorpora a ideia privada da casa, onde o hóspede é sempre hóspede, hostil, convidado a chegar, bem como a se retirar. O espaço público, ao contrário, em uma concepção ideal, de um

direito como justiça, não priva, não segrega, não exclui, comunga com uma ideia de hospitalidade absoluta, que não requer dever de reciprocidade a exigir um nome de quem chega. O reconhecimento da razão humanitária como condição para o estrangeiro chegar, entrar, ter um lugar, significa a invocação de uma hospitalidade relativa, ou condição de reciprocidade, de reconhecimento, é o estrangeiro nominável e em um lugar provisório. Segundo Derrida (2003, p. 17): “o convite, a acolhida, o asilo, o albergamento passam pela língua e pelo endereçamento do outro. Como diz Levinas, de um ponto de vista a língua é hospitalidade”. A hospitalidade “justificada” pela razão humanitária, invoca uma ética, uma consciência moral, que atua no Super-Eu ou ideal do Eu, absolve da culpa diante do flagelo humano, mas ao mesmo tempo mantém o estrangeiro na condição de provisoriedade, em um não lugar, de fora, só aceitável pela própria condição de escassez, absorvida dentro da estrutura político-social de exclusão. Essa complacência dentro do pacto vai até que o receio do próprio desamparo não se estabeleça, em momentos de crise econômica, por exemplo.

Os direitos humanos, como dimensão do espaço público, não são compatíveis com exclusão ou negação do outro, qualquer outro, pelo fato de sua existência como um e outro, não há possibilidade de uma existência provisória, condicionada, porque isso não é existência. O espaço público estaria então em permanente conflito com a ideia de identidade e, por isso, invoca o medo inconsciente do desamparo, do desamor, da própria exclusão. Eis o paradoxo do Direito como pacto.

Isso introduz o tema das massas, onde é central a questão identificação, e que nos diz sobre a dialética entre o Eu e o ideal do Eu e como essa dialética opera na formação do Direito, dos pactos e, sobretudo, na exclusão. Uma legislação sobre o tema das migrações internacionais, que embora se intitule de direitos humanos, ao estar estruturada em lógica da reciprocidade, que estabelece critérios para os desejáveis, guarda o arbítrio da exclusão da pessoa humana. Assim, corporifica-se na lei a ideia das massas, que se constitui a partir de uma relação libidinal, ou afetiva, da identificação, “baseada em querer ou poder colocar-se na mesma situação” (FREUD, 1921, 2011, p. 64). Na massa prevalece o instintual e ela é guiada “exclusivamente

pelo inconsciente”, portanto, o indivíduo na massa é um bárbaro (FREUD, 1921, 2011, p. 25).<sup>12</sup> Desse modo, no estudo das massas, é possível situar a xenofobia estrutural que orienta a relação do nacional com o estrangeiro dentro de uma ordem arbitrária, como é a do Estado-nação.

Como organização libidinal ou de afeto, a massa é instintual e reproduz, pela identificação, “a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto [...]” e, “por via regressiva ela (a identificação) se torna o substituto para uma ligação objetal libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu” (FREUD, 1921, 2011, p. 64-65).

A identificação surge, para Freud (1921, 2011, p. 65), “a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais”. Isso é importante, a considerar a identificação com a nacionalidade e com grupos em que essa identificação substitutiva se realiza. A considerar que o sujeito é dividido, a unificação psíquica implica no processo de investimento objetal na mãe e na tomada do pai como seu ideal. Isso se estabelece por uma ordem ou idealização em relação à autoridade paterna, quem se quer ser, pois é quem pode ter, acessar o objeto de desejo (a mãe), aqui recai a ideia de ordem. A identificação ao mesmo tempo é ambivalente, pois “o menino percebe que o pai é um obstáculo

---

12 Freud (1921, 2011, p. 17), em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, traz a seguinte questão: “o que é então uma ‘massa’, de que maneira adquire ela a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo, e em que consiste a modificação psíquica que ela impõe ao indivíduo?” Algo cria essa unidade. Freud (1921, 2011, p. 20-29), apoiando-se em Le Bon, diz que na massa as particularidades de cada indivíduo desaparecem, ou seja, “a superestrutura psíquica, que se desenvolveu de modo tão diverso nos indivíduos, é desmontada, e o fundamento inconsciente comum a todos é posto a nu (torna-se operante): a) pelo simples fato do número, o indivíduo na massa adquire um “sentimento de poder invencível que lhe permite a ceder a instintos que, estando só, ele manteria sob controle”, ou seja, em decorrência do anonimato da massa desaparece o sentimento de responsabilidade que funciona como um freio, portanto se dissipa a consciência moral; b) na massa o sentimento é contagioso, por isso o indivíduo sacrifica o individual pelo coletivo; c) o indivíduo é sugestionado e de forma igual em todos os indivíduos, pois exacerba-se pela reciprocidade, isso significa dizer que há um esvanecimento da personalidade consciente e predominância da personalidade inconsciente; d) na massa “todas as inibições individuais caem por terra e todos os instintos cruéis, brutais, destrutivos, que dormitam no ser humano, como vestígios dos primórdios dos tempos, são despertados para a livre satisfação instintiva”, há uma moralização do indivíduo pela massa; e) as massas não têm sede de verdade, requerem ilusões; f) requerem um líder, que pode ser uma ideia condutora.

entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe”, assim, a identificação, “pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação” (FREUD, 1921, 2011, p. 61).

Como na massa, a consciência moral, ou o ideal do Eu repressor, perde lugar para o investimento libidinal instintivo, que coloca o objeto do Eu (o que se deseja) no lugar do ideal do Eu, há a renúncia do indivíduo ao seu Ideal do Eu e a troca pelo ideal da massa corporificado no líder (ou uma ideia, que elege discursivamente o inimigo), então a autoridade desse líder, ou ideia, volta-se ao sentimento instintual de eliminação de um outro, um hostil, que ameaça a relação libidinal. Para Freud (1921, 2011, p. 79) “uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu Ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu”, portanto

[...] em muitos indivíduos a separação entre Eu e ideal do Eu não progrediu bastante, os dois ainda coincidem facilmente, o Eu conserva ainda a anterior autocomplacência narcísica. [...] o esclarecimento da estrutura libidinal de um grupo remonta à diferenciação entre Eu e ideal do Eu, e ao duplo tipo de ligação por ela possibilitada - identificação e colocação do objeto no lugar do ideal do Eu (FREUD, 1921, 2011, p. 93).

A partir dessa identificação com uma massa, há o que Freud define por sugestibilidade do indivíduo por uma igualdade, assegurada pelo líder, que “continua a ser o temido pai primordial” e que domina a massa “com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de LeBon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (FREUD, 1921, 2011, p. 91).

Desse modo, opera tradicionalmente o tratamento político e jurídico dado ao estrangeiro, o migrante. Concebe-se a exclusão pelos mecanismos de autorização para o ingresso e permanência no território nacional. Portanto, o Estado conserva a si, de forma irrestrita, com ‘extrema autoridade’, o poder de definir quem é o desejável. O trauma constitutivo da separação e a crença da completude, da proteção, do acesso ao objeto desejado, a partir da ambivalente relação com um outro colocado como

hostil, ameaçador desse acesso, institucionaliza uma ideia de igualdade e autoriza a violência baseada na eliminação desse outro construído discursivamente e assimilado psicossocialmente como um não igual, fora da ordem. O Édipo parricida e incestuoso, que desafia a autoridade do pai, coloca em xeque a ordem e toma para si o objeto de desejo. Então, a eliminação desse outro, Édipo, o estrangeiro, o parricida, que mata o pai simbólico e toma para si a mãe, objeto de desejo, é uma manifestação instintual não reprimida pelo ideal do Eu, pelo contrário, essa manifestação é autorizada pelo discurso e pela ordem estatal. E quando isso acontece, diz Freud (1921, 2011, p. 96), há uma sensação de triunfo e superioridade, pois “há sempre uma sensação de triunfo quando algo no Eu coincide com o ideal do Eu. Também o sentimento de culpa (e o sentimento de inferioridade) pode ser sentido como expressão da tensão entre o Eu e ideal”.

A lógica do Estado-nação que se assenta na identidade nacional, ao incorporar e institucionalizar a exclusão pela nacionalidade, poderia, a meu ver, ser tomada como substitutiva do objeto de desejo. No campo da linguagem, isso também é manifestado pelo sentido de ‘pátria’, ‘mãe gentil’, no discurso ‘dos frutos do vosso ventre’. Então o objeto se coloca no lugar do ideal do Eu. Por isso, que, diz Freud (1921, 2011, p. 72), “na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorso, um criminoso” e “toda a situação pode ser resumida cabalmente numa fórmula: o objeto se colocou no lugar do ideal do Eu”, portanto, “a consciência não se aplica a nada que acontece a favor do objeto”.

Esse outro não nacional, estrangeiro, traz à tona a falta constitutiva do sujeito, e assume uma função nas instâncias do Eu. Uma função que é fazer aparecer aquilo que deveria estar em segredo, ou oculto, nas palavras de Freud (1919, 2010, p. 337). Trata-se do *unheimlich*, ou o inquietante, que é o oposto de *heimlich*, ou “local livre de fantasmas, familiar, amável, confiante” (FREUD, 1919, 2010, p. 338). Freud (1919, 2010, p. 357) apresenta como indiscutível caso do inquietante o do anfitrião que se afasta com horror do seu hóspede, “pois observa que todo o desejo do amigo é logo satisfeito, todo o problema é imediatamente solucionado pelo destino, o hóspede tornou-se inquietante para ele”. Ou seja, para Freud (1919, 2010, p. 371, grifos do autor), “o inquietante das vivências produz-se

quando complexos infantis *reprimidos* são novamente avivados, ou quando crenças primitivas *superadas* parecem novamente confirmadas”. Então, a presença que esse estrangeiro imigrante inquietante traz é novamente reprimida nos discursos de “sensibilização” como aquele que diz “somos todos migrantes”, que leva a ideia de uma suposta alteridade, de modo que essa presença seja novamente ocultada ou recolocada em uma situação de *heimlich*, ou ‘familiar’, ‘amável’, ‘livre de fantasmas’: o imigrante familiar é aquele que passa ou deveria passar pelo que os imigrantes ascendentes de sua família passaram ou que se acredita terem passado, o mito da família e da resiliência, que diz que ‘tiveram que trabalhar muito, foram discriminados, não tiveram privilégio do Estado e se tornaram sucedidos com o trabalho, merecem o lugar conquistado’. Então é uma negação da possibilidade do outro, como imigrante, estar em posição melhor. É inquietante ver o estrangeiro em melhores condições. O imigrante desejável é aquele do flagelo, peregrino de um lugar, estereotipado na ideia do imigrante europeu que ‘colonizou’ e trabalhou a terra, o bem-sucedido, alguém a se desejar ser.

São as instâncias do Eu mexidas pela identificação, pela familiaridade, o ‘fazer por merecer para estar no lugar reservado’, normalmente um entendimento construído a partir da raça e da classe. Quando um solicitante de refúgio colombiano no Brasil, saído da Venezuela, onde tinha o *status* de refugiado, afirma, por ocasião de um atendimento prestado pelo Migraidh<sup>13</sup>, “gostaria muito de poder estudar, sou pequeno campesino, tenho educação primária, na Colômbia não pude, pois vale mais um venezuelano lá, e na Venezuela, nós, colombianos, somos tratados como lixo”, está acionando exatamente essas instâncias do Eu, do inquietante em relação à presença venezuelana. Próximo a esse relato, o de um brasileiro, que me escreveu em mensagem pelo Facebook, para dizer que eu o envergonhava, referindo-se à iniciativa e proposição, coordenada por mim, de instituir uma política de ingresso para imigrantes e refugiados na Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, que havia sido recém-aprovada naquele contexto, porque, segundo ele “temos os nossos filhos que não conseguem ir para a universidade pública e vocês abrem as portas para estrangeiros”.

---

13 Diário de Campo de atendimento no ano de 2019.

Nas migrações históricas, e aqui me refiro ao caso brasileiro, o inquietante aparece no fortalecimento das identidades nacionais: imigrantes taxados como inimigos, incluídos em uma política assimilacionista, não apenas fortaleceram a sua identidade, como também reproduziram o mesmo comportamento depois de conquistarem o seu lugar. Na Serra Gaúcha, região de forte presença da imigração italiana, é comum descendentes, nascidos aqui após várias gerações, autodeclararem-se italianos, portanto, europeus, e não brasileiros.

Freud (1919, 2010, p. 365), ao exemplificar o inquietante nas instâncias do Eu, diz que “com frequência, homens neuróticos declaram que o genital feminino é algo inquietante para eles. Mas esse *unheimlich* é apenas a entrada do antigo lar da criatura humana do local que cada um de nós habitou uma vez em primeiro lugar”. Então remete ao que “foi outrora familiar, velho conhecido”, no sentido do amor como nostalgia do lar: “quando, num sonho, pensamos de um local ou uma paisagem: ‘conheço isto, já estive aqui’, a interpretação pode substituí-lo pelo genital ou o ventre da mãe”. Assim, o sufixo *un* de *unheimlich* é, segundo Freud, a marca da repressão. Quando alguém rejeita outro por nacionalidade, é um modo de afirmar a sua própria nacionalidade, é um meio de usar a nacionalidade como uma relação de domínio. Essa relação de domínio marca toda a estrutura da Lei de Migração: não reconhece a igualdade formal entre nacionais e imigrantes; a imigração como direito; veda a possibilidade do imigrantes terem cargos públicos; condiciona o ingresso e permanência à expectativa de direito, estabelecendo critérios gerais, aplicáveis via regulamentação do Poder Executivo, que buscam justificar, tornar familiar, a presença, desde a razão humanitária, ao trabalho qualificado; incorpora o instituto da deportação, no caso do imigrante não atender aos critérios legais para permanência; condicionada a permanência à inexistência de antecedentes criminais; exige comunicação em língua portuguesa para naturalização; apenas para referir brevíssimos exemplos. Além disso, a negação de direitos por nacionalidade também poderia ser tomada como uma forma de negação de sua própria condição precária em relação ao acesso a direitos sociais, por exemplo, à dificuldade ou impossibilidade de acessar na vida prática

tais direitos. O estrangeiro mostra que a promessa de completude da ordem é uma ilusão, e isso é inquietante.

O estrangeiro, diz Levinas (1980, p. 27, grifo do autor), “perturba-o ‘em sua casa’”, mas ele também quer dizer “o livre”, pois “sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar”. Portanto, sua presença traz incorporada a ideia de uma exclusão originária, do rechaço, alguém sobre quem não se tem domínio. E isso também implica dizer sobre o Eu, a partir do que esse outro permite desvelar da própria constituição do sujeito, como alguém dividido, da falta da separação primeira. Em oposição a esse sentimento da falta, do inquietante, *unheimlich*, está o sentimento de identificação:

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação (LEVINAS, 1980, p. 24).

O estrangeiro é o de fora, não faz par com o de casa, conforme Levinas (1980). Isso significa uma exclusão originária daquele, um provisório. Assim, para fazer par, é preciso uma identificação, que, em uma relação de dominação, tal como sucede entre o nacional e o estrangeiro, tende a impor a assimilação ou o reconhecimento de certas características (alguém que vem e passa por um sofrimento para chegar e se estabelecer, por exemplo, pelo mito do mérito de quem conquistou um lugar). A identificação com o exotismo do outro também afirma uma exclusão. Os aspectos identitários do estrangeiro, vestimentas, alimentos, danças, são como se “consumidos” pelo nacional, na medida em que despertam uma sensação de prazer estético, de satisfação pelo algo novo, justamente porque exótico, mas cuja relação não pode se estabelecer para ocupar lugar, deve se manter temporária, passageira e provisória.

Trata-se de uma exclusão estrutural, originária, impeditiva das condições para a autonomia do sujeito, o estrangeiro não nacional, o sem-



pre provisório, o parricida, o incestuoso, o inquietante. “O ‘em sua casa’ não é um continente, mas um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre” (LEVINAS, 1980, p. 25, grifo do autor). Essa é a ideia de autonomia que também está ligada à permanência, ao “estar em casa”. Em uma das situações que acompanhei junto ao Migraidh, essa exclusão estrutural, que nega um lugar ao estrangeiro como estrangeiro e sua autonomia, pois “não faz par com o quem é de casa” porque representa o *unheimlich*, ficou evidente.

Eis o relato<sup>14</sup>: Mamou, nacional de país africano, vivia no Brasil há dois anos, quando ingressou em uma universidade pública por uma política destinada a imigrantes e refugiados, com o objetivo de cursar novamente o mesmo curso superior daquele concluído no seu país, dadas as enormes dificuldades burocráticas e exigências acadêmicas relativas à validação de diplomas no Brasil. Além de enfrentar a necessidade de lidar com as exigências da legislação nacional para poder ingressar e permanecer como um imigrante, primeiro, valendo-se da inscrição em um curso de português para obtenção de um visto temporário, conforme legislação da época, e, depois, pela solicitação de refúgio para obtenção de documentos como CPF, Carteira de Trabalho e possibilitar uma estada mais prolongada, passou a encontrar muitas outras dificuldades por sua condição de imigrante e estrangeiro. Logo ao ingressar na universidade, teve o seu benefício socioeconômico indeferido, porque já possuía curso superior no seu país de origem, apesar do fato deste diploma não ter sido validado no Brasil, o que lhe impedia de exercer a profissão e lhe obrigou a ter que refazer o curso no Brasil. Após dois semestres, a universidade foi provocada a rever seu entendimento. Mamou obteve o deferimento do benefício, o que lhe garantia a moradia na casa do estudante e alimentação. Nesse período, ficou dependente de algumas concessões feitas pela respectiva universidade, como abrigo no alojamento estudantil (moradia provisória para o estudante que chega de outra cidade e está em processo de solicitação do benefício) e alimentação no restaurante universitário.

---

<sup>14</sup> Esse relato consta do meu Diário de Campo de atendimento no ano de 2019. Como forma de preservação dos sujeitos diante de toda a complexidade desse fato, os nomes foram substituídos por fictícios e não faço referência ao nome da instituição de ensino.

Do seu relacionamento com Dália, também imigrante, nacional de outro país africano, e estudante ingressante na mesma universidade pelo mesmo programa, teve filhos nascidos no Brasil, que passaram a residir com ela na casa do estudante, uma vez que também era beneficiária da assistência estudantil da respectiva universidade. Mamou passou a dividir os cuidados diários com as crianças e as demais atividades acadêmicas na universidade. Fui procurada por Mamou, pela minha atuação junto ao Migraidh, para acompanhá-lo em uma reunião solicitada com extrema urgência por ele à universidade pelo seguinte fato: Mamou relatou ter sido surpreendido por um agente da universidade, que verbalmente lhe comunicou o impedimento de entrar na habitação destinada à Dália e aos filhos na casa do estudante, sem o conhecimento ou solicitação de Dália; não lhe foi entregue qualquer documento por escrito, e o agente argumentava que havia um laudo da equipe de saúde da universidade, responsável pelo atendimento da família, de que uma das crianças seria vítima de “abuso crônico”, segundo termo utilizado no alegado laudo, cuja cópia não lhe foi mostrada ou entregue. Na reunião em que estive presente, o agente da universidade confirmou que a comunicação havia sido feita de forma verbal e por uma decisão de seu órgão, responsável pela assistência estudantil, baseada no laudo da equipe de saúde. Esse mesmo agente alegou o poder-dever de segurança em relação às residências da casa do estudante, o que incluiria impedimento de ir e vir, apesar de serem as habitações uma concessão de uso destinado à moradia, ou seja, de uso privado vinculado à concessão. Disse também ter, após a medida tomada, encaminhado o suposto fato às autoridades competentes, Conselho Tutelar e órgãos de segurança do Estado. Ou seja, Mamou foi compulsoriamente afastado do convívio dos filhos, sem documento oficial fundamentado de autoridade competente judiciária e respectivos órgãos auxiliares (Conselho Tutelar e Ministério Público). Nem mesmo havia sido chamado a responder algum procedimento administrativo, que eventualmente viesse a questionar a sua conduta na casa do estudante. Não havia observância mais elementar do direito fundamental ao devido processo legal. Na reunião foi apresentado o laudo de uma equipe de saúde, e o agente limitou-se à leitura da conclusão na qual dizia “abuso crônico”. Então pedi para ler o conteúdo:

relatava que a mãe não se comunicava bem em língua portuguesa, não obstante havia a citação em português do que seriam supostas falas dessa mãe, mas que não faziam qualquer menção a uma situação de abuso; informava não haver mudança no comportamento da criança; que os exames físicos não teriam apresentado situação de abuso; que a mãe, Dália, havia manifestado que não faria denúncia; e recomendava novos exames. Apesar disso, o laudo era conclusivo: “abuso crônico”. Questionei sobre o devido processo legal necessário para apoiar uma medida como a tomada pelo órgão e foram trazidos os seguintes argumentos pelo agente da universidade: “nós confiamos na equipe de saúde”; “nós temos fortes suspeitas”; “na casa do estudante nós temos poder para qualquer medida que nós entendamos necessária”; “aqui não importa a cultura do país, o estrangeiro tem que se adequar às nossas regras”; “sabemos que pode haver interesses de conseguir cidadania”, olhando para mim, como se Mamou não estivesse ali, referindo-se ao fato de ter tido os filhos no Brasil; “é muita irresponsabilidade ter filhos na sua condição”, referindo-se ao fato de ser ele um imigrante, estudante e usuário do benefício socioeconômico. A sanção ao descumprimento poderia ser a sua própria expulsão da casa do estudante. Foi posta uma vigilância 24 horas na habitação sobre a rotina da mãe e das crianças, para que Mamou não tivesse contato com eles. No outro dia, um sábado, fui recebida pela mãe, Dália, para uma primeira conversa e para ouvi-la. Em poucos minutos que eu estava ali, uma vigilante ingressou na habitação para pedir à Dália se estava tudo bem, querendo informações sobre quem eu era para repassar a uma agente da universidade, que monitorava por telefone, apesar de ser um espaço privado e não ter sido convidada a entrar. Dália ficou sentada num canto, olhando para baixo, enquanto a vigilante fazia a revista. Depois de mais alguns minutos, ingressaram na residência duas estudantes brasileiras, a pedido da agente da universidade que conduzia a situação, sem que fossem convidadas por Dália e desconhecidas dela, para auxiliarem com os cuidados às crianças, na ausência do pai. Eu pedi licença para que nos deixassem a sós. Foi quando Dália teve a oportunidade de conversar, expressava-se bem em português, dizia não compreender por que estavam fazendo isso com a família, que era um “crime” separarem os filhos de um

pai, que Mamou era um pai muito bom, que nunca foi ouvida por ninguém da equipe de saúde e tampouco pelo Conselho Tutelar. Na segunda-feira que se seguiu, o órgão da universidade levantou a restrição e retirou a vigilância da porta da casa da família, também de modo verbal. Busquei contato com uma pessoa da equipe de saúde para entender por que a mãe e o pai, “os estrangeiros”, jamais haviam sido ouvidos. A pessoa com quem falei era integrante da equipe, mas não estava acompanhando esse atendimento, e o que sabia era a partir do relato dos outros integrantes, mas informou que tinham a intenção de chamar uma antropóloga para “entender melhor a cultura da mãe”. Não houve menção em chamar Dália para ser ouvida, para que pudesse falar de si por si. Nos dias que se seguiram, acompanhei Dália até o Conselho Tutelar para que fosse ouvida, já que jamais havia sido chamada lá também. O Conselho havia sido acionado em virtude do caso e tinha um prazo para produzir relatório à polícia civil. A conselheira se surpreendeu com a presença de Dália, pois não cogitou chamá-la em nenhum momento. Ficou surpreendida com o que ela tinha a dizer, primeiro porque conversava em português, diferentemente do que dizia o laudo, segundo, porque colocava em questão o próprio laudo da equipe da universidade. Atualmente, Dália e Mamou já foram ouvidos na polícia civil, a criança já foi periciada por médico perito, que atestou ausência de qualquer lesão típica de abuso, e o inquérito segue seu rumo. Não obstante, Dália relatou que essa equipe de saúde continuava a solicitar-lhe cumprimento de uma agenda de consultas com a criança para averiguação de sua suspeita, apesar de já ter sido periciada e do constrangimento causado a ela e sua família. Dália e Mamou, por sua condição de imigrantes, moradores da casa do estudante e beneficiários da assistência estudantil, receavam que se não cumprissem o que lhes era demandado, poderiam ter seus filhos retirados, ou serem expulsos da casa do estudante, ou perderem as vagas nos cursos, ou, ainda, terem problemas com a sua condição de imigrantes no Brasil. Ambos disseram em mais de uma oportunidade sobre o sentimento de receio, por terem poucos recursos financeiros e serem imigrantes, terem seus filhos retirados e seus direitos violados, e que reconheciam no grupo de assessoria, o Migraidh, um importante apoio. Dália e Mamou vivenciam esse fato, que

atualmente tramita nas instâncias estatais investigativas, com enorme sofrimento e temor, em uma relação cotidiana de medo e sujeição.

A presença do estrangeiro, com toda a estrangeiridade, inclusive de classe e raça, mostra-se de tal forma inquietante que, no caso apresentado, uma rede de atores atuantes na assistência de estudantes e proteção à criança agiram sem considerá-los como sujeitos, sujeitos de direitos, plenos, autônomos. Dália e Mamou “não eram de casa”, não podiam falar ou ser ouvidos, seu lugar ali era de permanente provisoriade, onde não se pode, porque não se está em casa, onde não se é livre. A patente violação aos direitos mais básicos de Mamou, como o devido processo legal ou o contraditório, o assédio moral cotidiano decorrente da tutela dos seus atos, a restrição sumária e tácita ao direito de pátrio poder sobre os filhos sem qualquer ato de autoridade competente, a alienação parental, o receio constante de ser mandado embora (do país, da casa do estudante, do curso de graduação), a necessidade de dar conta dos estudos nesse contexto de sofrimento e violações, os julgamentos sobre sua pessoa, como aquele mal-intencionado, interessado em cidadania, ou aquele a se desconfiar, por possuir uma cultura ‘estranha’ (“aqui nossas regras”), acontecerem por não ser ele alguém “de casa”. Por estar ele condicionado em sua permanência. Pela ideia de que não pode “chegar muito”, de que pelo simples fato de que não poderia estar aqui, carrega uma “má intencionalidade”. Dália, da mesma forma, nunca chamada a falar: “não se comunica bem em português”, “vamos chamar uma antropóloga”, pois alguém falava sobre ela e por ela; desconsiderada como sujeito reconhecível: por determinação de agentes da universidade, pessoas desconhecidas dela ficaram responsáveis pelos cuidados de seus filhos, foi colocada uma vigilância 24 horas sobre sua residência; assediada cotidianamente a fazer ou deixar de fazer, sob o receio de perder os filhos, perder a casa, perder a assistência estudantil.

O discurso da tolerância ou humanitário em relação ao estrangeiro também se aproxima da dificuldade que se tem em reconhecê-lo como sujeito de direitos e, na mesma medida, como sujeito desejante. Deixa-se entrar, mas provisoriamente, não muito, com alguns direitos, em uma relação de submissão e sujeição. Retomo o que já antecipei sobre o debate

da razão humanitária, é uma justificativa moral que autoriza “chegar na casa”, ou seja, é a hospitalidade condicionada a um nome, a uma razão para justificar a presença. Essa razão pode cessar a qualquer momento, portanto, é precária. Por ser humanitária, está atrelada a uma gestão da miséria humana, como compaixão, e quem ali se insere, o moribundo não ameaça, é um provisório. Na ideia universal de dignidade humana como pressuposto da autoestima e do reconhecimento social, Jessé Souza (2018, p. 47) aponta como verificação empírica da existência concreta de uma linha invisível da dignidade, o sentimento de raiva, ou de pena, ou alguma mistura entre eles, em relação ao excluído socialmente: “Quem tem raiva ou desprezo, na realidade, expressa apenas o outro lado da moeda de quem sente pena ou compaixão. Afinal, só sentimos compaixão ou desprezo de quem consideramos inferior, mostrando que a avaliação que realizamos é objetiva e compartilhada por todos”. Para Souza (2018, p. 48), trata-se de “reações opostas em relação a uma desvalorização que é objetiva e social, impondo-se a todos socialmente”.

Nessa ordem, a “razão humanitária” é uma forma jurídica de justificar a inclusão de um grupo social excluído, sobretudo pelo modelo colonial de poder, baseado na classe e raça, mas que mantém uma condição de inferioridade, que sustenta a própria exclusão. Isso porque é uma justificativa baseada em uma condição precária, que não assegura um estatuto de direitos que possibilitem a integralidade do sujeito. O imigrante está sempre na excepcionalidade da norma, na condicionalidade permanente. No caso da razão humanitária, essa condicionalidade invoca uma “expressão ética”.

No tratamento destinado a Mamou e Dália pelas instituições, a relação de exclusão e negação do sujeito frente ao Estado pôde ser observada, por meio da atuação dos agentes da universidade onde estudam e do Conselho Tutelar. Sob o argumento da “proteção”, estabeleceu-se vigilância e controle, restrição de direitos, foram silenciados, definidos, sujeitados e tutelados em uma relação de dominação, potencializada pelo fato de representarem a estrangeiridade. Nessa lógica, a hospitalidade é em relação a quem pode ser nominado, eleito dentro de um código social como “bom, aceitável, desejável”; está dentro de um pacto; inserida

em uma lógica de segurança, vigilância, controle, de redução do espaço público ao privado, “a casa”; os pactos são regidos por essa lógica. É possível observarmos o tratamento diferenciado em relação aos estudantes estrangeiros intercambistas dentro de uma universidade, aqueles que são recebidos pela lei da hospitalidade condicionada, os nomináveis, que vêm a partir dos pactos, ou seja, pelo convênios firmados de intercâmbio entre universidades nacionais e estrangeiras, em uma troca de vagas para serem preenchidas por professores, pesquisadores e estudantes, sendo sua permanência limitada a período determinado. Desde a recepção, com eventos organizados e financiados pelas instituições, como acolhimento específico para esses professores, pesquisadores e estudantes estrangeiros junto aos colegiados dos cursos e núcleos de ensino. Logo que aprovada a política de ingresso de imigrantes e refugiados na UFSM, o Migraidh fez esforços para que se instituísse uma Comissão de Acolhida e Permanência desses estudantes. Ocorreram algumas reuniões, mas jamais foi formalizada a proposta de comissão como uma instância de diálogo e ações voltadas a esse grupo social. Diferente é o tratamento dispensado ao estudante estrangeiro intercambista, vindo pelos convênios de intercâmbio, e com o apoio institucional de órgão especificamente criado na universidade para essa finalidade, a Secretaria de Apoio Internacional.

Todo esse debate é pressuposto para refletirmos a questão da integração de imigrantes. O trauma constitutivo do Estado e a ideia de estrangeiridade desafiam a pensar o que constitutivamente é impensável, que está estruturado no inconsciente coletivo, a exclusão originária. Integrar-se é fazer parte, é estar, é reconhecer-se em casa. O imigrante, como sujeito negado, não representável, não nominável, inquietante, que faz aparecer a falta constitutiva do sujeito, que é metaforicamente parricida e incestuoso, expressa a vulnerabilidade humana em uma máxima, porque sua exclusão está institucionalizada. Uma passagem do livro *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt (1949, 2000, p. 320), referindo-se aos apátridas, é bem sugestiva dessa ideia de exclusão: “A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime”, ou seja, “Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento

e o pronunciamento de sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados ou apelações”.

O sistema jurídico brasileiro é muito revelador no que diz respeito a esse trauma constitutivo excludente em relação ao imigrante, aquele que carrega a estrangeiridade, isso transparece na regulação sobre a integração local. Essa é reconhecida como dever do Estado e direito do imigrante apenas em relação aos imigrantes forçados, categorizados na Lei de Refúgio, n. 9474/1997. Tradicionalmente, os sistemas jurídicos de Estado e a orientação do Direito Internacional fazem uma distinção em nível legislativo protetivo. Os refugiados são sujeitos de proteção, justamente porque o motivo da migração é forçado, são “nomináveis”, enquanto que os imigrantes em geral são retirados dessa categoria, pois, afinal, os Estados encaram a migração como uma opção de quem migra, sujeitando-se às regras de admissão e permanência do país que escolheram de destino. Dessa forma, o debate sobre integração local está inserido na Lei de Refúgio e não na Lei de Migração. O reconhecimento expresso da integração local na Lei de Refúgio está para uma situação jurídica do refugiado, que é o direito de permanecer no país de destino que o reconhece nessa condição, a partir do princípio de direito internacional da não devolução.

Todavia, a Lei do Refúgio limita o tema da integração à facilitação documental em relação aos documentos emitidos nos países de origem ou representações diplomáticas e consulares (art. 43) e facilitação no reconhecimento e validação de certificados e diplomas, requisitos para a obtenção da condição de residente e o ingresso em instituições acadêmicas de todos os níveis (art. 44). Esse conceito de integração local foi produzido no âmbito das chamadas “soluções duradouras” do Processo de Cartagena.<sup>15</sup> Em relação ao estatuto geral das migrações, de “não refugiados na forma da lei”, ou seja, aqueles regulados pela Lei de Migração (13.445/2017), não há qualquer referência à integração local. Contudo, a lei dá um sentido de integração local no art. 3º, inciso X e XI, ao referir como princípios da política migratória brasileira: “inclusão social, laboral e produtiva do migrante por meio de políticas públicas”; “acesso

---

15 Um diálogo interestatal nas Américas, que reproduz a condicionalidade dos pactos, portanto uma concepção oriunda dos acordos e convenções internacionais.



igualitário e livre do migrante a serviços, programas e benefícios sociais, bens públicos, educação, assistência jurídica integral pública, trabalho, moradia, serviço bancário e seguridade social”.

A forma como a integração local está colocada em uma agenda de Estado no campo das migrações diz sobre a ideia coletiva e inconsciente de provisoriedade ligada ao estrangeiro. Ou a ideia de integração está ligada aos benefícios produtivos que poderiam ser trazidos pela mão de obra imigrante, ou é uma generalização do acesso aos direitos sociais, o que, sem diretrizes específicas no campo normativo, desconsidera o campo de exclusão psicossocial do imigrante e, portanto, as especificidades que determinam a sua condição.

Essa condição de ser imigrante em algum lugar também é a condição de ser um emigrado ao mesmo tempo, ou seja, de não estar mais junto às suas origens, mas também ser um estrangeiro/provisório em seu destino. O imigrante é um ser desejante a partir de tudo que lhe constitui subjetivamente, e isso está ligado às suas raízes e sua língua, portanto, sua identidade. No país de destino, sua presença faz aparecer a falta constitutiva, ou seja, o trauma constitutivo que está na origem do Estado, na ideia de nação, aquilo que deveria ficar escondido, pois é abjeto em nós, insuportável. Então, a vulnerabilidade do migrante é potencializada por sua condição de imigrante, estrangeiro no país de destino, e emigrante, longe de seu país de origem. No lugar de destino, ele é o provisório, alguém que não deveria estar ali, por isso tende a sofrer toda a investida de uma sociedade receptora que o estranha, reage a sua autonomia e força sua assimilação em uma relação de identificação.

O “estar” em um outro lugar, que não lhe constitui, onde se é estrangeiro, traz muitas implicações na perspectiva do sujeito. Se de um lado, a sociedade receptora guarda uma xenofobia psíquica que vulnerabiliza o sujeito migrante, de outro, esse sujeito é alguém que, ao se deslocar, também sofre o abalo decorrente da “retirada do objeto de amor”, da circunstância da perda da identificação, onde há o investimento libidinal. E é esse o processo psíquico que a segunda parte deste estudo pretende explorar: a subjetividade do sujeito imigrante/emigrante.

# 2

**SER MIGRANTE!  
Experiência de si e  
consciência de si  
em outro lugar**

No estudo *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), Freud (1921, 2011, p. 14) afirma que “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado”. O Outro é constitutivo da subjetividade humana, e determina os caminhos pelos quais o indivíduo “busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais”, como ser desejante. Portanto, são constitutivas da subjetividade, com raríssimas exceções, segundo Freud (1920, 2011, p. 14), as relações não apenas com outros indivíduos, como pais, irmãos, amigos, professores, mas também com pessoas que podem ser estranhas ao indivíduo, que estão nas massas societárias, como tribos, povos, castas, classe, instituições ou aglomeração (FREUD, 1920, 2011, p. 14).

Com esse pressuposto, parto para a análise das entrevistas realizadas com uma jovem refugiada de um país do sul da Ásia<sup>16</sup>, que veio para o Brasil com a família em reunião familiar com o pai. Suas narrativas falam desse (des e re) enraizamento que define a condição do migrante. Falam da travessia da fronteira simbólica, da subjetividade, que acompanha a travessia da fronteira espacial e também simbólica do Estado-nação. Esse movimento humano fortemente controlado pela instituição do Estado-nação implica em um movimento psíquico que agita as bases constitutivas da subjetividade humana, baseadas na ideia do Outro, dos significantes estruturantes. Antes, porém, trago subsídios no campo da psicanálise que tratam da estruturação psíquica do sujeito a partir da falta que lhe é constitutiva.

Segundo Levinas (1980, p. 25, grifos do autor), “a *maneira* do Eu contra o ‘outro’ do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa* [...] Habitar é a própria maneira de *se manter*”. O sujeito formula uma ideia de si, passa a ter uma consciência de si, a partir do mundo simbólico em que está inserido.

É nas relações de massa que o indivíduo, segundo Freud (1920, 2011, p. 39), apazigua os seus medos e projeta seus instintos, inibindo-

---

16 Optou-se em omitir o nome do país, para preservar a identidade da entrevistada e a família.

os, de forma afetiva, libidinal, até mesmo reduzindo sua capacidade intelectual para um 'nivelamento com os outros indivíduos'. Então, essa relação é uma relação com o meio, que inscreve no inconsciente do sujeito um significante, de ordem simbólica, ou seja, "toda produção do campo do sentido é da ordem simbólica, seja ela falada ou não. Um gesto, uma expressão do rosto, do corpo, uma dança, um desenho, tanto quanto uma narrativa oral, serão produções simbólicas, regidas pelo significante" (ELIA, 2010, p. 21). Os significantes, capturados na linguagem, revelam o sujeito e sua constituição. É nesse sentido, onde ingressamos no campo psicossocial da cultura. O "inconsciente, isto é, a organização do desejo, [...] é eminentemente social", e esse lugar social seria o "pai simbólico", protetor, traduzido nos costumes e na linguagem (MELMAN, 2000, p. 127). Assim, "quando se pertence a uma cultura, recalca-se de acordo com essa cultura e os recalcamientos nessa cultura não são os mesmos de uma outra [...], o que faz com que o recalcamiento não seja uma questão individual. É uma questão coletiva" (MELMAN, 2000, p. 127).

Assim, a imigração também pode desencadear a ruptura ou o afastamento em relação às bases estruturantes da subjetividade, que é constituída pelos códigos culturais e pelos vínculos societários de identificação. Ou seja, o sujeito estrutura uma ideia de si e a migração impacta nessa constituição de si, na consciência de si e como ser desejante. Como esses vínculos representam desde o nascimento a constituição do sujeito como ser desejante, a imigração pode abalar o reconhecer-se um ser desejante. Então, o deparar-se com o novo, pode, de um lado, movimentar o migrante a uma consciência sobre si, sobre sua condição, uma vez que "fronteiras e barreiras, que nos fecham na segurança de um território familiar, também podem se tornar prisões e são, com frequência defendidas para além da razão ou da necessidade" (SAID, 2003, p. 58) e a migração pode romper "barreiras do pensamento e da experiência". De outro lado, esse novo pode também ampliar as relações de dependência ou sujeição, pelo medo do incerto e pela provisoriade imposta pela migração. Tal é que Koltai (2000, p. 20), traz a citação de Todorov (1996), que fala da experiência se si com a migração, segundo o qual:

[...] arrancado de seu seio todo mundo começa a sofrer: é mais agradável viver entre os seus. Mas em seguida o expatriamento pode se tornar uma experiência proveitosa. Permite que se pare de confundir o real com o ideal, cultura com natureza. O homem desenraizado, caso consiga ultrapassar o ressentimento provocado pelo desprezo ou a hostilidade, descobrirá a curiosidade e praticará a tolerância (...) Minha passagem de um país a outro me ensinou ao mesmo tempo o relativo e o absoluto.

Segundo Elia (2010, p. 39), “a psicanálise pensa o sujeito, portanto, em sua raiz mesma, como social, como tendo sua constituição articulada ao plano social.” Portanto, o sujeito do inconsciente se constitui a partir de uma ordem social. É essa ordem, diz o autor (ELIA, 2010, p. 40), cuja porta de entrada é a família ou seus substitutos sociais e jurídicos, que intervém no desamparo fundamental e que, segundo Freud, perpetra a “ação específica necessária à sobrevivência do ser humano desamparado”, separado da mãe.

Para compreender essa intervenção de uma ordem como amparo, Elia (2010, p. 40) remete ao que Lacan propõe como categoria de “Outro (com ‘o’ maiúsculo). Esse Outro designa não apenas o adulto próximo em relação ao bebê de que fala Freud, mas também “a ordem que este adulto encarna para o ser recém-aparecido na cena de um mundo já humano, social e cultural” (ELIA, 2010, p. 39). O Outro é o esqueleto material e simbólico da ordem, sua estrutura significante, aquela que a mãe encarna para o bebê e “o que a mãe transmite é, primordialmente, uma estrutura significante e inconsciente para ela própria (ela não sabe o que transmite, para além do quê Ela pretende deliberadamente transmitir)”, afirma Elia (2010, p. 39), ou seja, uma ordem significante e não significativa (o conjunto de valores culturais ordenados na família e na sociedade à qual pertencem mãe e bebê). Assim, o Outro pode ser representado pelo “conjunto de marcas materiais e simbólicas — significantes — introduzidas pelo Outro materno, que suscitarão, no corpo do bebê, um ato de resposta que se chama de sujeito” (ELIA, 2010, p. 39).

Ou seja, quando falamos em ser desejanter estamos falando da importância do plano simbólico na constituição do sujeito, pois o desejo, segundo Elia (2010, p. 57), assim como o sujeito, “é real no plano

de sua causa, simbólico em sua articulação e imaginário em suas vias de realização”. É dizer que o desejo se realiza “sempre na direção dos objetos delimitados que constituem a realidade do sujeito, e que são regidos pela trama de sua fantasia”.

Na perspectiva do ser desejanste, como afirma Melman (2000), está a metáfora do pai, o pai-simbólico, que “permite ao sujeito o acesso ao registro simbólico, ou seja, o acesso à cultura, gerado pela expressão de uma falta”, ou ainda “a entrada do sujeito no mundo simbólico” (RAMIREZ, 2004). Esse registro simbólico se faz por meio da linguagem. A falta, segundo Elia (2010, p. 49), é o que “nos faz sujeitos na cultura, não da cultura, pois não somos meros efeitos da cultura”; ela é representativa da constituição do sujeito, ou seja,

A criança se tornará sujeito a partir da operação da metáfora paterna e de seu mecanismo, o recalque originário, que se desenvolve com base numa substituição significativa, na qual um significante novo tomará o lugar do significante originário do desejo da mãe que, recalcado em benefício do novo, vai se tornar inconsciente, o que significa que a criança renunciou a seu objeto inaugural de desejo. Por ser simbólica, é possível operar a função paterna como uma metáfora. Tomando-se o significado de metáfora como um significante que vem no lugar de um outro significante, o nome-do-pai entra em substituição ao falo como objeto de desejo da mãe [...]. O pai é aquele que interdita a satisfação do impulso da criança à medida que ela percebe que é para o pai que a mãe se dirige. A entrada do pai na relação intersubjetiva mãe-criança, como quem tem o direito àquilo que diz respeito à mãe, é vivida pela criança como uma frustração. Por outro lado, também a mãe se vê privada do falo suposto, a criança identificada como seu objeto de desejo. Dessa forma, a criança é introduzida no registro da castração pela entrada em cena da dimensão paterna, e passa a se interrogar sobre ser ou não ser o falo.[...] Ao final da substituição metafórica, o pai será sempre referido ao falo como um puro significante. Produzindo o nome-do-pai, a criança estará nomeando, metaforicamente, o objeto fundamental de seu desejo, embora sem o saber, já que o significante originário foi recalcado. Para a psicanálise, essa instauração da lei da castração constitui os sujeitos, que, marcados pela falta, tornam-se sujeitos do desejo (RAMIREZ, 2004, p. 92).

Torezan e Aguiar (2011, p. 550), apoiando-se em Melman (2008), apontam para a tendência que temos em proteger a nossa subjetividade, nossa identidade. Por isso, o que está para além das nossas fronteiras, desperta um sentimento de ameaça pela diferença. Nos referenciamos em algo. As migrações, portanto, desestabilizam esse referenciamento, pois o sujeito depara-se com a diferença que está para além da fronteira, do estatuto do Outro, da massa social onde experiencia-se. Esses significantes, produzidos culturalmente a partir das relações humanas e das massas, por meio da língua, costumes, leis, instituições, operam também no inconsciente e produzem determinações que se condensam e moldam o que Mezan (2002) chama de “experiência de si”. As migrações, a partir das condições como se estabelecem as relações humanas e político-sociais no país de acolhida, portanto, sujeitam o indivíduo a um movimento psíquico que, segundo Rosa *et al.* (2009, p. 501), podem ser libertários ou desorientadores: “Os abalos identificatórios afetam especificamente o eu, seja no registro imaginário (Eu ideal), seja no registro simbólico (ideal do Eu).” Se ser sujeito é ser errante no desejo, a errância imposta não acompanha o movimento do desejo, diz Rosa *et al.* (2009). Se o localizar-se no mundo está ligado à ideia de ser desejante a partir da identificação dentro do estatuto do Outro, as migrações impactam nesse sentido de localização, produzindo perdas de referência.

Said, em *Reflexões Sobre o Exílio* (2003, p. 46), diz que “o exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada”. O exílio é o perigoso território do “não-pertencer”, diz Said (2003, p. 50), traz “a privação sentida por não estar com os outros na habitação comunal”, o exílio é “um estado de ser descontínuo”, de ausência, incompletude e inacabamento. É o luto, que Freud (1915, 2010, p. 171) define “como reação à perda de uma pessoa querida ou uma abstração que esteja no lugar dela, como a pátria, a liberdade, ideal etc” ou do objeto amoroso.

Segundo Rosa *et al.* (2009, p. 503), “este tempo no qual o sujeito custa a se localizar tem efeitos na sua posição subjetiva e no laço social”. Trata-se do tempo à “elaboração do luto em face do perdido”, da

reconstituição de sua imagem e da recomposição do “lugar a partir do qual se vê amável para o Outro (ideal do eu), reafirmando uma posição que lhe permita localizar-se no mundo” (ROSA *et al.*, 2009, p. 503). Essa localização se dá pela identificação ou pelo investimento libidinal em outro objeto, um substitutivo àquele perdido, do contrário subsiste a angústia de um Eu distanciado do Outro. Como objeto de desejo, o desejo não pode ser nomeado, há perda da identidade: “A identificação se faz a partir do que se imagina do desejo do Outro – identificar em função do que, ou contra o que, o sujeito pensa ser o desejo do Outro”; na perda da identificação ou das referências, “o desejo se torna indefinível o que encontra é o seu fantasma fundamental: ser objeto do desejo do Outro ao qual não se pode dar nome, tornando-nos objeto sem nome, que perdeu a identidade” (ROSA *et al.*, 2009, p. 504).

Said (2003) fala da “fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal”, incurável, porque a perda, a ausência do objeto de desejo abstrato, a pátria inscrita em códigos culturais de significação, é permanentemente vivenciada. O único luto possível é o luto impossível, retomando em Derrida (2003, p. 99) a escolha de Édipo, estrangeiro, parricida e incestuoso, em morrer em terra estrangeira, sem tumba, ou seja, sem lugar localizável.<sup>17</sup> Afinal, o estrangeiro carrega no corpo a estrangeiridade. A língua, por exemplo, carrega toda a referência da terra natal, ela “resiste a todas as mobilidades, porque ela se desloca comigo. Ela é a coisa menos inamovível, o corpo próprio mais móvel que resta em condição estável, mais portátil de todas as mobilidades [...] A língua só é a partir de mim. Ela é também isso de onde

---

17 A morte de Édipo, narrada em Derrida (2003, p. 99), dá-se “em terra estrangeira, sem túmulo, sem cripta”. Sua filha, a Antígona, é definida como “essa chorosa estrangeira dirigindo-se ao espectro do pai mais de uma vez fora-da-lei, estrangeiro a mais de um título, estrangeiro de ter vindo morrer em terra estrangeira, estrangeiro de ser enterrado em um lugar secreto, estrangeiro de ser enterrado sem sepultura visível, estrangeiro de não poder ser chorado como se deve, normalmente, pelo seus enlutados. [...] Lamentando-se e lamentando a sorte de seu pai, lamentando-se, ela diz uma coisa aterradora. Ela ousa declarar que essa terrível sorte, o destino de seu pai, ele a teria desejado. Este foi o desejo de Édipo, a lei do desejo de Édipo. A esse corpo desejan-te, esse corpo defendente, mais ainda desejoso, esse corpo levado pela morte, a esse Édipo que continua a desejar do fundo do desejo deseja-se morte arqui-secreta, sobrecriptada e sem luto, a esse fora-da-lei que faz lei por cima de seu cadáver, a esse fora-da-lei que pretende ainda fazer a lei no Estado estrangeiro que o sepulta clandestinamente, a esse pai cego e sepultado, a esse pai trespassado”.



eu parto, me para e me separa” (DERRIDA, 2003, p. 81). Seu deslocamento o coloca nem lá, nem cá.

O imigrante, portanto, traz consigo o *habitus*, amálgama coerente de práticas que ligam o hábito à habitação, segundo Bourdieu, referido por Said (2003, p. 49), que lhe é constitutivo, e que presentifica a falta de não pertencer, quando se está em outro lugar. É nesse lugar primeiro, inserido em uma massa societária, onde se identifica, que delinea as instâncias do Eu, incluindo o ideal do Eu, ou o Super Eu. O deslocamento, o ser estranho em outro lugar, leva também ao abalo das referências que lhe constituem como ser desejante, capaz de investir libido em um objeto de amor, o que também requer ser desejado, e interfere, como mundo externo, nos estímulos instintuais e suas satisfações.<sup>18</sup> Portanto, há uma grande repercussão nas instâncias do Eu a inserção do sujeito em um grupo social diverso que não partilha da mesma língua e dos mesmos códigos culturais. Da mesma forma, onde sua presença física é rejeitada pelo vínculo de nacionalidade, onde é vítima do preconceito e da violência.

A partir desse pressuposto, passo a introduzir o diálogo com Adilah<sup>19</sup>, jovem nacional de país do subcontinente indiano, sul da Ásia, de 23 anos. Minha relação com ela iniciou-se em 2018, a partir do apoio prestado para o acesso à vaga especial destinada a imigrantes e refugiados na UFSM. Desde então, outros fatos permitiram que mantivéssemos uma proximidade, tal como a necessidade de apoio para a vinda de sua família - que então vivia em uma cidade na região centro-oeste do país - a Santa Maria, como possibilidade encontrada de afastamento do irmão mais novo das relações sociais mantidas na cidade, que julgavam nocivas a ele. O diálogo com Adilah foi construído de forma livre, orientado por perguntas e também afirmações, feitas com base em experiências pretéritas sobre situações vivenciadas, que poderiam ser comentadas e redirecionadas por Adilah. Dessa conversa, participou o psicólogo Alex Barcelos Monaiar, com quem Adilah contou para o apoio em relação à vinda de sua família para Santa Maria.

---

18 Sobre a interferência do mundo exterior nos estímulos instintuais e suas satisfações, vide em Freud, *Os Instintos e seus Destinos*, 1915, 2010, p. 74-77.

19 Nome fictício.

A proposta do diálogo era permitir que Adilah refletisse e pudesse falar sobre a “experiência de si” lá e cá, a partir da memória, da percepção, da imaginação, da linguagem, ou seja, dos elementos de expressão da consciência, e compreender como a motivação migratória e as condicionantes eram percebidas por ela. Conduzimos nossa conversa também no sentido de entender o sujeito ético, o modo como Adilah vê o mundo, como age, sua relação com os espaços de poder e com o ambiente acadêmico e social (professores, colegas, vizinhos, amigos, pessoas das redes de apoio e acolhimento). Introduzimos questionamentos sobre determinantes sociais ligadas a situações da própria migração, das quais, sua relação com o Estado de origem, com o Estado de destino e com o meio social, político e econômico. De maneira geral, os questionamentos versaram sobre: modo de saída do país; acolhimento no Brasil; redes de relações aqui e lá; percepção sobre preconceito e xenofobia aqui e lá; conhecimentos e formação para o trabalho; barreiras laborais aqui e lá; barreiras documentais, linguísticas e culturais aqui no Brasil; lugar geracional em família de imigrantes; sonho do retorno; como seria a volta depois dessa experiência; qual seria seu lugar após o retorno; estratégias identitárias, como estratégia política e reconhecimento na comunidade originária; sua posição no núcleo da família; as mudanças sentidas e sofridas pela migração.

O idioma e a linguagem foram uma marca da entrevista. Adilah buscava encontrar no português, idioma para ela estranho, uma forma de melhor definir sentimentos e memórias; quando não era possível, intercambiava palavras em inglês, como um idioma mais familiar. A conjugação dos verbos e o gênero das palavras na construção das orações também eram atravessados por essa dificuldade em relação ao idioma, por isso, na transcrição fiz as adaptações de contexto, destacando que sempre que Adilah falava de seu noivo desaparecido desde 2014, ela se referia no tempo passado.

“*Nunca pensei...*”, responde Adilah quando perguntada se imaginava que não iria viver no seu país. Essas palavras sobretudo definem a migração forçada, mas também as implicações no sujeito decorrentes do deparar-se com um novo, um estranho, impensado, o *unheimlich*, anteriormente discutido. “*Na minha vida teve uma mudança muito grande, eu*

*sempre queria fazer medicina, queria estudar apenas, porque eu era a melhor aluna da escola e do colégio, eu nunca pensei que as coisas mudassem tanto, foi um choque porque as coisas mudaram muito, eu não imaginava, a gente tinha uma vida normal, eu estava noiva, iria estudar, depois casar e a gente iria trabalhar, ficaria tudo certo. Mas tudo mudou, eu estudava e tive que deixar de estudar, a cidade, o país, tudo mudou para mim (sorriso)...um choque muito grande, às vezes você não tá pensando o que está acontecendo (novamente sorri)”. Sobre a notícia de que teria que deixar o país e começar a vida em outro, Adilah diz que “meu pai começou a tentar um ano antes, demorou um ano para conseguir o visto, durante esse um ano a nossa vida ficou pior, a gente passou muita dificuldade, muita coisa, ficamos nesse ano esperando para sair porque, como que explica, estava uma situação muito difícil porque a gente não queria deixar nosso país. A gente nunca tinha pensado no Brasil, não tinham pessoas que morassem aqui para falar da situação, agora se fosse para a Inglaterra ou para os EUA têm muito do nosso país, então o Brasil era uma coisa nova para nós, até têm pessoas que não sabem sobre o Brasil, até meu pai não conseguia falar para nós certo sobre o Brasil, então era uma pergunta muito grande na nossa cabeça. Ao mesmo tempo que a gente queria sair, a situação não estava boa para nós, estávamos indo para um país que a gente não sabia como era, então **eu não pensava em nada, achava melhor não pensar**”. Adilah veio para o Brasil com 17 anos.*

“**Eu nunca pensei; eu não pensava em nada; achava melhor não pensar**”, palavras de Adilah que falam também sobre seu modo de lidar com o desconhecido, mas também com as perdas relatadas, das quais um projeto de vida já organizado: “**a gente tinha uma vida normal, eu estava noiva, iria estudar, depois casar e a gente iria trabalhar, ficaria tudo certo.**” “**Foi um choque muito grande**”. Logo ali havia um porvir, incerto, estranho, *unheimlich*, então melhor não pensar, não sofrer. Isso ao fato de a condição de sujeito desejanter está ligada aos significantes produzidos pela inscrição em uma ordem social, nos projetos de vida aliçados nessa ordem, da “errância no desejo”, conforme Rosa *et al.*, para quem a errância imposta não acompanha o movimento do desejo, que pressupõe tanto o registro imaginário (Eu Ideal), como o registro simbólico (Ideal do Eu). A errância imposta implica no não reconhecimento

como ser desejante, para tanto, nesse movimento de fora para dentro, é preciso que sejam estabelecidos novos significantes. Adilah, de outro lado, faria a travessia ao lado de sua família, mãe e irmãos, e encontraria seu pai, que não via há anos, no destino. Então manteria um apoio de identificação cultural, um *host*, daquilo que lhe constituía, a porta de entrada da ordem social, a família, conforme Elia (2010, p. 40), o amparo.

*“Nos dois ou três primeiros dias, a gente não conversou com ninguém, nem falávamos obrigado, não falávamos nada, era muito triste, todos estávamos tristes, porque era um lugar que não tinha ninguém, a gente ficava somente em casa, parece que você está muito longe da família, era um interior”,* relata Adilah ao chegarem no Brasil. *“Primeiro no aeroporto quando chegamos, não falávamos português e eu não falei que falava inglês, então não sabíamos como iríamos sair do aeroporto, as malas não chegaram, a gente ficou esperando num lugar e ouvindo no ‘speakers’, não sabíamos como iríamos sair dali, estava escrito saída, mas não entendíamos, não tínhamos coragem de perguntar a alguém”.* Portanto, a língua desconhecida afirmou no primeiro contato com o território de destino o lugar estrutural de condicionamento e sujeição do refugiado. A linguagem carrega a autonomia, pois é ela que permite o acesso à cultura, “a entrada do sujeito no mundo simbólico” (RAMIREZ, 2004).

No reencontro, disse Adilah, *“Ele (o pai) estava muito diferente, porque já fazia muito tempo. Ele estava muito fraco, minha mãe quando viu meu pai começou a chorar, porque ele tinha uma cara de doente, mais magro, ele ficou mais assim, parece cara de doente, ele mudou muito, é porque causa da idade também, porque já fazia quatro anos, então quando a gente viu o meu pai ficou feliz, porque nós, irmãos, gostamos muito do pai, [...] os meus irmãos eram pequenos naquele tempo, eles eram crianças e ficaram muito felizes, ele tinha bombons quando chegamos”.* Vieram para o Brasil com o *status* de refugiados. Por reunião familiar em relação ao pai, toda a documentação foi obtida com o apoio do ACNUR, então toda a viagem foi tranquila com a questão documental *“porque era pelo ACNUR”*, relata Adilah. Toda a dimensão de vulnerabilidade desencadeada pela relação documental com o Estado foi minimizada no caso da vinda de Adilah e sua família, pelo *status* de refugiados já reconhecido.

Juridicamente, o reconhecimento dessa condição confere ao sujeito o direito ao *non refoulement*, ou seja, a não devolução por deportação, expulsão ou repatriamento. Trata-se, diferentemente da condição de imigrante, regulada pela Lei 13.445/2017, de um direito de permanência enquanto subsistir a condição de refúgio, burocraticamente, uma condição um pouco mais estável. Todavia, uma das buscas da família de Adilah, depois de terem se estabelecido na cidade de Santa Maria, era pela naturalização no Brasil: “*Sabe, se você mora em um lugar você quer ficar como um cidadão, como estão acontecendo as coisas, você quer entender como estão acontecendo, você quer participar das conversas, essas coisas, mas eu acho que para nós a naturalização é mais importante, pois se não tem, não tem direito, você está naquela, não é de lá e não é daqui, se tem naturalização você pode viajar para qualquer país, para seu país, você não tem aquele medo, agora a gente não tem naturalização, o governo falou que todos os imigrantes e refugiados deveriam sair daqui, onde a gente iria se não tem emprego lá, não tem dinheiro para comprar passagem, então naturalização é mais importante para ficar tranquilo*”. Ainda na condição de refugiado, há a permanente provisoriedade, muito presente na manifestação de Adilah, de alguém com um *status* inferior no estrato social e político do Estado, sempre condicionado.

“*Era tudo diferente para nós, nunca pensei que isso iria acontecer, pensávamos muita coisa e não enxergamos outras, quando cheguei fiquei chocada, parecia um sonho (risos)*”, disse Adilah sobre o que sentiu quando chegou no Brasil. “*A gente estava pensando, nossa, a gente viajou tanto para ver isso (risos). As pessoas eram muito diferentes, as crianças jogavam na rua, era tudo diferente para nós, a gente veio para uma vida melhor do que lá, mas quando chegamos, depois quando a gente viu mais pessoas, um dois meses depois, a gente começou a gostar, agora minha mãe gosta muito, as pessoas são muito boas, mas nos primeiros dias a gente não falava a língua. A nossa vizinha visitou nós e a gente não entendia uma palavra, os ‘guest’ do Brasil são diferentes do que lá, ela dizia ‘amanhã alguma coisa’ a gente não estava entendendo. A mãe dela tinha uma vaca, ela queria dizer que amanhã iria trazer algo, mas a gente não entendia o que era, não tínhamos ideia do que ela estava fazendo*” disse Adilah sobre a primeira cidade que residiram no centro-oeste do país.

“Depois a gente encontrou amigos, um brasileiro muçulmano, ele morava na mesquita, tinha duas casas na mesquita para muçulmanos, ele ajudou muito, ele que fez CPF, levou meus irmãos e irmãs para a escola, porque naquele momento eles eram menores de idade e estava tudo muito diferente, ele conversou com o diretor da escola, ele era muito bom, receberam muito bem, eles disseram que o diretor foi para cada aula e disse que ‘vocês têm que respeitar eles, eles não falam português’, ele explicou a cultura. As pessoas estavam falando que na escola eles poderiam receber o bullying, mas foi tudo bem. A cada dia aprendíamos alguma coisa, conversávamos sobre uma coisa nova, uma palavra nova, brincávamos ‘eu estou aprendendo mais que você’. Ela e os irmãos mais jovens passaram a ter maior facilidade com o idioma: “Minha irmã mais velha e minha mãe ficavam somente em casa, a outra irmã mais nova lê muitos livros português, ela escreve melhor em português e lê, ela tem gramática e as coisas. [...] A gente começou um curso com uma professora que falou que iria ensinar o português, mas depois ela não conseguiu dar tempo, a gente começou, mas foram apenas 4 aulas, foi bom para começar um pouco, ela deu livros, depois a gente começou em casa mesmo. Agora eu entendo tudo quando os brasileiros falam, mas ainda tenho dificuldade para falar. [...] todo mundo ficou doente nos primeiros meses, foi a mudança, o médico conheceu toda a família, então era no hospital lá, tudo normal, com cartão de SUS. O médico entendia em inglês, ele não falava, mas ele entendia, ele explicava as coisas e a gente ‘tá bom, tá, mas não estávamos entendendo nada, depois a gente começou a entender o básico”. A questão do acesso à língua aparece como uma das barreiras primeiras apontadas por Adilah, barreira para a autonomia sua e da família, mas também porque a fala revela no corpo a diferença, do ser de outro lugar, o *unheimlich*. No caso de Adilah e sua família, eles contaram com o apoio do amigo brasileiro muçulmano, familiar, *host* em relação à cultura, daqui em relação à nacionalidade, que “**conversou com o diretor da escola, ele era muito bom, receberam muito bem**”, podendo aqui ser trazida a ideia da hospitalidade condicionada, pelo fato de serem muçulmanos também. O *unheimlich* da língua, carregada no corpo, também está presente no relato de Adilah, quando diz que “**o diretor foi para cada aula e disse que ‘vocês têm que respeitar eles, eles não falam português’, ele explicou a cultura**”.

Adilah tomou conhecimento da vaga para a Universidade Federal de Santa Maria, por meio da esposa de um nacional de seu país, que já participava das rodas de conversa no Migraidh. Também ficou sabendo que um menino de seu país já estava estudando na universidade pelo mesmo programa. Então, ela enviou um e-mail para o Migraidh e nossa equipe auxiliou a organizar os documentos e acessar a vaga. Sobre a mudança para Santa Maria, inicialmente sem a família, diz Adilah: *“Eu nunca viajei sozinha, de lá para cá é muito longe eu não tinha ninguém aqui, a Alessandra (da equipe do Migraidh) ajudou muito, ela conversou com a irmã dela e disse que tudo iria ficar tranquilo, até o último momento eu pensava que não viria, meu pai também estava com dúvida, eu estava quase deixando, mas a Alessandra conversou comigo, eu agradeço muito ela como ela falou e o jeito que ela falou comigo”*. Diz que já veio acolhida para Santa Maria.

E o que significa para você acolhimento? *“Não sei o que significa”*. Diz Alex a ela, *“seria algo como quando a pessoa chega em lugar estranho e ela precisa de ajuda assim, apoio, essa coisa do vem cá, quando a Alessandra falou com você que tudo iria ficar bem aqui em Santa Maria. Isso é uma forma de acolhimento, você traz para um ambiente que você fica mais protegida, apoiada, com possibilidade de fazer coisas, eu também não sei em inglês, mas alguma palavra construída com home, de lar, algo assim, não sei também.”* Como *hosting*, diz Alex, e Adilah responde: *“hospitality”*.

Adilah disse que no seu país, quando estava estudando, pensava em cursar medicina, mas depois passou a preferir outro curso na área da saúde. *“O meu pai estava falando que eu tinha que fazer medicina e eu ficava brava, eu não sabia que não tinha medicina, foi Deus que colocou na minha cabeça de fazer outro curso na saúde”*, referindo-se ao fato de que não teria entrado na universidade se tivesse se inscrito em medicina, pois esse era um dos únicos cursos que não ofereciam vagas. O curso escolhido era uma profissão aceita na família de Adilah para mulheres, pois é como ser médica. Adilah define a relação com as brasileiras com quem passou a dividir habitação na casa do estudante e as relações sociais mantidas, a partir de culturas: *“Até hoje é muito difícil essa relação com as brasileiras, mas eu fico tranquila, todas as minhas amigas entendem e respeitam, mas sabe, eu sou uma pessoa que gosto muito de conversar, fazer amizade, só que*

*eu tenho vergonha, sou tímida, dentro dos colegas eu não tenho aquela amiga mais perto, porque eu sou tímida, eu não consigo começar a conversa, então eu sempre fiquei sozinha, mas todos são muito bons, todos ajudam, se eu preciso de alguma coisa todos ajudam, eu gosto muito das meninas que estão comigo, J., L. sempre ajudam, eu nunca tive essas coisas que alguém fique mal comigo. [...] Quando eu estava no primeiro semestre eu não estava no grupo da minha turma, então eu não estava entendendo, acho que eles não tinham meu contato, não me adicionaram no grupo, bom que uma colega estava comigo aqui e me falou sobre trote, eu não sabia, não tinha ideia de como era um trote, bixos, essas coisas, a I., africana, também me ajudou, eu estava sozinha aqui, ela veio me visitou e depois me ajudou e falou como é que funciona, antes dela eu não estava entendendo nada, onde eu estou, o que estava acontecendo, a K., esposa do A., também me ensinou as coisas, e a minha colega me falou do trote, a gente vai sair, eu não sei, eu estava com dúvida se iria ou não, porque eles não iriam entender, eu deixei, eu esperei, pensei não vou sair com elas, elas irão me entender, depois agora no final do segundo semestre tiveram algumas festas que eu saí com elas, um churrasco, mas no primeiro semestre eu não sei”.*

Esse relato sobre tudo ser diferente, sobre ter ficado chocada, como estar em um sonho, levava a pensar sua vida no país de origem: “Porque, assim, lá a cultura é diferente do que aqui, mas a gente é o mesmo, eu me criei numa família grande, todos juntos, fazendo festas, uma família feliz, estava tudo certo, a gente tinha vizinhos, porque lá na rua às vezes a maioria é parente, toda a rua é como família, a gente visita, essas coisas, tem festas, a vida é muito boa. A gente focava mais nos estudos, minha mãe gostava muito que a gente estudasse, às vezes brincava também, mas todos os dias, estudávamos, estudávamos”. Eram as memórias de Adilah sobre sua vida, relações sociais e familiares, que nasceu e se criou na mesma cidade. Lembrava das festividades: o “*Eid al-Fitr*, que a gente comemora 30 dias depois do Ramadan, são três dias de festa, que a gente faz novas roupas, todas novas, faz muitos doces, três dias em todo o país, três dias de feriado, todos se visitam, parentes, amigos, família, é uma festa muito importante pra nós, ninguém fica triste, se você está com algum problema muito grande esquece, tudo se esquece”. E o que deixa as pessoas felizes na festa? Pergunta-lhe



Alex: “(risos) *Não sei, acho que porque a gente já se acostumou, como se fala ‘follow’.* Acho que a gente está seguindo nossos ancestrais, quando se é criança tem aquela coisa, que amanhã é Eid [...]”. Adilah traz a memória das festividades religiosas de seu país, que é tão estruturante em sua relação de identificação com o país, do amparo, no mecanismo das massas psicossociais, que afirma: **“ninguém fica triste, se você está com algum problema muito grande esquece, tudo se esquece”**. Sua vinda para o Brasil representou a ruptura de um ritual cultural importante, que lhe vinculava à massa, ao amparo, aproximava-lhe daquele sentimento oceânico, tratado por Freud em *O Mal-Estar da Civilização*. O não vivenciar algo tão esperado é uma perda significativa.

A despedida de Adilah do seu país e a festa feita pela família antes da partida também apontam para essa relação de massa e de identificação: *“Até chegar no Brasil, eu, a minha mãe e a minha irmã estávamos chorando há quase duas semanas porque iríamos embora. Um mês antes começamos a juntar as coisas, só porque meu pai estava falando para não trazer muita coisa, só o que fosse preciso. [...] As coisas que pudemos vender, vendemos, outras, a minha mãe deu para os pobres, agora lá tem essas coisas das mulheres que guardam do casamento delas, minha mãe tem as coisas do casamento, ela deixou com a minha tia, todas as mulheres, porque lá o casamento é para sempre, a mãe que compra para você essas coisas. Ela guardou as que gostava mais de qualidade boa, ela deixou com minha tia. A gente trouxe algumas fotos e deixamos uma mala grande lá fechada. [...] Eu trouxe os meus livros e fotos, eu não deixei minhas fotos, alguns livros que eram muito perto do meu coração, eu trouxe, era uma mala só dos meus livros, eu guardava todas as minhas provas, eu trouxe tudo, agora eu não tenho mais, já joguei fora, agora só tenho fotos [...], eu não sei porque eu guardava as minhas provas, ‘art graf’ das minhas professoras, amigas, eu tinha, sabe, na hora que a gente estava saindo, estava tudo bagunçado, eu tinha duas roupas que eram muito bonitas, eu queria trazer e na hora eu peguei e coloquei em uma mala, duas malas na última hora feitas de forma toda bagunçada, eu não sabia que tinha comida dentro dessa mala, quando cheguei, aquela mala estava toda quebrada, tem uma comida do Paquistão que se chama [...], que quebrou dentro, tinha muito óleo, aí eu não achei mais minhas roupas, creio que*

*alguém tenha jogado fora no aeroporto, porque devem ter ficado muito sujas, eram duas roupas que comprei para trazer, da nossa cultura, artesanal, que demoram muito para fazer (risos), eu fiquei triste.”*

Adilah era noiva de um primo, que havia desaparecido poucos dias antes de sua vinda ao Brasil, há quatro anos. A família não tinha notícias do paradeiro e suspeitava ter ele sido vítima de sequestro por sua militância política na universidade, mas não sabia a qual grupo poderia ser atribuído o sequestro. Diz não ter tido muito contato com o noivo, que quando conversava com ele não era sobre política, pois não tinha muito interesse na política. Perguntei à Adilah em relação ao noivado, como poderia ligar com a questão de fazer a vida no Brasil, casar com alguém aqui. Adilah disse “*Sabe, às vezes eu penso nessas coisas e fico triste, aí eu deixo de pensar, sabe às vezes as tias da família me ligam e falam as coisas, eu fico pensando na minha vida, mas não quero pensar nisso, só pensar nos estudos, como menina eu também depois começo a pensar as coisas e não quero pensar sobre isso, às vezes fico triste e começo a chorar, porque é cultural e você não vai entender, mas eu deixei de pensar nessas coisas, sabe eu não quero pensar”*”.

O contato de Adilah com outra cultura, sua passagem pela universidade, sua vivência em uma moradia de jovens mulheres estudantes e ocidentais, também implicou na elaboração de novos significantes. Reitero aqui a citação de Todorov (1996), em Koltai (2000, p. 20), segundo a qual: “...arrancado de seu seio todo mundo começa a sofrer: é mais agradável viver entre os seus. Mas em seguida o expatriamento pode se tornar uma experiência proveitosa. Permite que se pare de confundir o real com o ideal, cultura com natureza”. O ser imigrante e ao mesmo tempo emigrante trouxe a possibilidade de Adilah pensar sobre si. Ao ser perguntada sobre a possibilidade de ficar no Brasil e casar com alguém daqui, Adilah faz o mesmo movimento psíquico inverso, quando teve que lidar com o fato do desconhecido, de vir para o Brasil, preferia não pensar sobre isso, tanto que diz: “às vezes fico triste e começo a chorar, porque é cultural e você não vai entender, mas eu deixei de pensar nessas coisas, sabe eu não quero pensar, já coloquei na minha cabeça que não vou pensar nisso”. Prefere “não pensar”, pois teria que lidar com o que

lhe é constitutivo do Eu, “porque é cultural e você não vai entender”, e não pode negar essa cultura, mas despertou para outros significantes.

Perguntei a Adilah sobre como é ser menina e mulher no seu país e ela responde que “*é diferente, só que sabe, não se sente a diferença de cultura, as pessoas que nunca viajaram não tem ideia do que é estar fora do país, assim, todas as meninas ficam felizes, porque lá, assim, você não pensa muito no futuro, tem muitas festas, compras, essas coisas, todas as meninas falam sobre o que está na moda, sabe, tudo muito ‘brilhante’.*” Sobre mulheres na política, diz Adilah que “*a maioria não, até tem meninas que não gostam de estudar, só querem cuidar da casa, mas é tranquilo [...] no nosso estado são mais fechados, não deixam as mulheres muito fora da casa, eles respeitam muito mulheres, só que não deixam muito, assim, com liberdade, e as meninas também não querem, sabe, elas já acostumaram com aquela cultura, mas têm outras cidades onde as meninas são como no Brasil, a diferença são as roupas; mas tem outras cidades que é muito diferente do que a minha cidade, então você não pode falar o que quer ser porque têm muitas prioridades, depende da família também, o que o pai quer para essa família; assim, a família do meu tio é diferente da minha, temos muitos tios, a gente só pode falar sobre nós, porque se eu falo que as meninas não saem de casa, vai ficar ruim para os outros, porque têm muitas meninas diferentes de nós”.*

A experiência de Adilah na universidade também lhe despertou consciência: “*Sabe que quando eu fiz 18 anos, eu estava no meu país, eu comecei me interessar na política agora, sabe esse novo presidente lá, nós gostamos muito dele e por causa dele a gente começou a ficar interessada, agora eu estou assistindo jornal e coisas políticas do meu país, agora eu também estou interessada nas conversas do Brasil, eu não estava entendendo nada da política do Brasil, porque estava em português, mas a L. (colega de quarto) gosta de falar sobre política, às vezes ela faz janta e a gente conversa sobre política, bem tranquilo, elas me ensinam, me explicam, porque não tem jeito de você morar em um lugar e não entender a política, você tem que entender.*” Perguntei a ela como seria se você voltasse hoje para o seu país depois de ter vivido muitas coisas no Brasil e ela diz “*Eu mudei bastante, eu encontrei muitas coisas, tem coisas que eu quero mudar lá se eu vou voltar lá e serei outra pessoa*

*do que antes, acho que eu vou começar projeto dessas coisas, pois eu gostei de muitas coisas daqui do Brasil que eu quero que lá também existam, agora eu estou com a cabeça mais aberta”. Sobre se com a “cabeça mais aberta” seria mais difícil lá, Adilah responde: “Sim, mas nesses tempos eu acredito que é preciso essas ideias. Agora a minha família, a maior parte é família da minha mãe, são mais duros, com eles será difícil, mas do lado do meu pai eles são mais liberados, mais abertos, para nós sempre a parte do meu pai era diferente da parte da minha mãe, mas eu mudei muito aqui no Brasil, a minha cabeça ficou mais aberta. [...] Lá as coisas também estão mudando, tem meninas que participam da política, depende se você gostar ou não, a maioria não dá muita importância para a menina estudar é do interior, a maioria quer que meninas estudem, mas lá primeiro é preferível que as meninas casem, elas têm 15, 16, 17 anos, mas se tem uma proposta boa de algum menino educado e bom, eles não vão pensar no que a menina quer, ela vai casar, até perguntam para ela, mas ela tem vergonha, não pensa no que quer, entra nessa do casamento, até estuda, mas não é o mesmo, a maioria das meninas também não quer para elas uma vida diferente, acho que elas ainda não viram do que é estar fora dessa casa, dessa cidade, elas, não sei, tenho que mandar essa mensagem para elas, tem que mudar muita coisa para as meninas, nas famílias boas, as meninas não trabalham, sabe os pobres trabalham qualquer coisa, mas os outros têm medo do que as pessoas vão falar, não trabalham fora da casa, nem todas irão achar o trabalho de ser professora, precisarão fazer outros tipos de trabalho, às vezes não deixam trabalhar junto com homens, para elas é mais tranquilo, mas tem que mudar bastante coisa”.*

Sobre a possibilidade de retornar, Adilah diz: *“depois de um ano nós iríamos casar, eu estava indo só por um ano, depois voltaria para casar, nas nossas cabeças eu não estava indo para ficar por toda a vida. [...] Já são quatro anos. Agora eu, minhas irmãs, para nós é normal, podemos voltar, mas para meu pai e meus irmãos é perigoso, a gente não quer deixá-los morando no nosso país, para nós meninas não tem problema, podemos voltar, só que agora fica difícil para nós morar lá, meu pai está morando, trabalhando aqui, a gente não tem emprego lá, ficaria difícil agora”.*

Fala de uma liberdade encontrada e vivenciada por ela e pela família no Brasil, que alivia a carga do ideal do Eu constituído em sua

cultura no país de origem. Uma liberdade para trabalhar em profissões que conseguirem ou desejarem, embora Adilah relate pertencer a uma família de posses, apesar de sua família nuclear não ter acumulado, mantinham um *status* no país. Ainda assim, seria preferível viver aqui: “**Sabe, aqui nós podemos morar de qualquer jeito, só que lá, para nós, a nossa família é a melhor do estado, são todos ricos, para nós, assim, porque aqui não tem esse conceito de pobres e ricos e lá tem muito, nós não podemos trabalhar em qualquer coisa lá, porque tem pessoas que trabalham para nós, então a família não aceita, porque tem o nome da família, aqui ninguém sabe o que é a nossa família, qual é nossa situação lá, então lá ficaria muito difícil. [...] não dá pra acabar com essas castas. [...] Minha mãe pensou que queria fazer ‘business’, trabalhar costurando roupas para vender em casa, e as minhas tias não aceitaram, as irmãs do meu pai, porque não é o nosso trabalho. [...] Na minha família a maioria tem terras, sabe, mas eles não trabalham na agricultura, eles têm pessoas para fazer, são ‘farmers’, eles têm muitas terras então eles plantam e vendem e depois têm outros ‘business’ na nossa família, a maioria são médicos, professores, as meninas na nossa família têm como único trabalho fora da casa ser médico ou professora. Os meninos trabalham no governo, no banco, mas não para outros, eles não têm loja, eles sentem vergonha de trabalhar para outros vendendo coisas, eles fazem o supermercado, a loja grande, mas não vão trabalhar dentro. São administradores. O meu pai trabalhava no governo, como que chama, eles tinham conta de luz, sabe ‘bills’, contas de luz da cidade, ele era o ‘officer’, ele cuidava das contas de uma cidade, a gente só ficava olhando ele trabalhar, mas nunca entendia o que ele estava fazendo, às vezes ele trazia o trabalho para casa, ele fazia todas as contas da cidade, porque lá tem mesquita e só os pobres que não pagam”**. Diz que seu pai estaria como que aposentado no país, que se retornasse não poderia voltar ao antigo trabalho, que esse trabalho não rendia muito dinheiro ao pai, mas que lhes permitia estudarem em escolas particulares, que eram muito caras, por isso não juntavam dinheiro “*tudo o que ganhávamos, gastávamos, então a gente não tinha muito dinheiro, ficávamos com uma vida melhor, porque o meu pai e meus tios já venderam as terras essas coisas. Meu avô tinha muita coisa e meus tios e meu pai quando eram jovens gastaram muito,*

*vendiam muito, agora já venderam tudo, eu acho, depois meu pai entrou em guerra com o tio dele, metade ele que pegou, porque meu avô já morreu e eles não estavam tão forte para fazer a luta com ele e deixaram, o pouco que a gente tinha vendeu para vir pro Brasil”.*

O acesso à universidade também trouxe a possibilidade de Adilah pensar o sistema de saúde no seu próprio país: *“Até hoje eu não sei como é o sistema de saúde do meu país, porque lá eu nunca fui no hospital público, eu não sei como é, mas eu entendo melhor o do Brasil, na família temos muitos médicos, a gente não precisava, porque meu tio, primos da minha mãe e outros primos do meu pai são todos médicos, a gente não precisa o público, até hoje, agora eu estou vendo na internet que eles mudaram essas coisas, eu pensando que era assim, não sabia, mas no Brasil o sistema é melhor, lá o sistema de governo era muito ruim, não mais agora, pois melhorou bastante, agora eles também tem uma carta, tipo o cartão SUS, a gente gostou desse sistema do Brasil, não se gasta, porque lá você gasta muito para ser atendido, médico, medicamentos. [...] lá a gente cuida da saúde, sabe um, não sei como que fala, a gente visita nosso dentista ou médico para fazer todos os exames, aqui a gente só visita quando tem um problema, ele dá uma dipirona, não faz tudo o que deveria fazer, dá uma dipirona, lá a gente cuida mais, sabe o sistema, qual o médico melhor para isso ou aquilo, aqui a gente não faz esse cuidado, só vai para o SUS, se está doendo o estômago o médico dá medicamentos e você se sente melhor, você não pensa no que está acontecendo, lá a gente cuida mais, aqui a gente deixa isso tudo, só toma um remédio, lá você conversa com seu médico, aqui você tem aquela vergonha de..., você deixa”.*

Sobre planos no Brasil, Adilah diz que *“quero terminar esse estudo, eu não apenas quero apenas estudar, a partir do estudo eu quero fazer uma coisa diferente, como eu estou na bolsa, um tipo assim, uma outra coisa, pois estou aprendendo com o que acontece com o projeto de medicamentos, de descarte, essas coisas, eu quero fazer outras coisas, não quero só ficar focada nos estudos do curso, só indo para a aula e voltando e dormindo, não sou assim, se você tá fazendo assim, você pensa só na sua vida, eu quero fazer outras coisas para não pensar na minha vida, não tô pensando no futuro no que eu vou fazer, pelo menos estou pensando no presente”.*

Alex questiona se a cultura de Adilah poderia melhorá-la como profissional aqui no Brasil, pelas práticas de lá. “*Depende da cultura, agora na minha cultura se dá mais importância para homens e mulheres, então, na área de saúde é melhor para as mulheres, fica mais tranquilo, têm mulheres para atender como no caso da gravidez, essas coisas são só mulheres, aqui as mulheres, não apenas do meu país, todas as muçulmanas têm esse problema, na cultura do islã tem outra coisa, mulheres têm vergonha de conversar com um homem sobre as coisas, sabe, então não é só dos muçulmanos, mas a maioria das [...] e [...], quando estão aqui, todas eu escuto falar sobre esse problema, porque pelo SUS só tem homens nesses cargos, quase não vai achar uma mulher que faz cuidado com a gravidez, como você não pode fazer no particular tem que aceitar*”. Esse relato traz um dos aspectos mais sensíveis relativos ao acesso aos serviços públicos, como saúde, por exemplo, diante das diferenças culturais.

Perguntei a Adilah se ela sentiu um tratamento diferente desde que chegou no Brasil, pois carregamos o lugar de onde a gente é, jeito de falar, de se vestir, e se sentiu um tratamento pior ou melhor. “*As duas coisas, maioria das vezes dão aquela olhada, eu não reclamo dessas coisas, porque você é diferente, vê diferente, então é diferente, a maioria das vezes respeita mais até, o que é bom, mas também aconteceu de começarem a falar sobre terrorismo, essas coisas, direto, porque você tá fazendo aquelas perguntas, mas não é uma coisa ruim, porque aquelas pessoas só olham a mídia, mas às vezes você pensa que não tem resposta, aquela coisa*”. E sobre o ódio a estrangeiros e do momento político e social brasileiro, Adilah responde que “*lá no meu país também acontece, então eu entendo como está no Brasil, porque lá também tem muitos refugiados afegãos, quando era a Rússia que atacou o Afeganistão, o meu país foi o primeiro que recebeu muitos refugiados, acho que eram milhares, não sei, eram muitos, depois começou um tempo que eles começaram o terrorismo, então eles não gostaram deles mais, depois quando a situação ficou um pouco melhor o governo mandou muitos embora, mas ainda tem muitos refugiados, o governo do Afeganistão não gosta do meu país, gosta da Índia e agora estamos em guerra com a Índia, então muitos do meu país não gostam dos refugiados afegãos, então acontecia o fascismo com eles, então eu sinto a mesma coisa, fico triste, eu tinha amigas do Afeganistão, na*

*aula mesmo eles falavam de política dessas coisas, eles não tem ideia do que o governo está fazendo, então quando acontece comigo, o pessoa me vê diferente, eu lembro deles, mas acontece em todos os lugares*". Adilah traduz pelo seu relato a xenofobia estrutural.

Adilah fala de sua experiência em ter participado da entrevista. Para ela *"Foi bem tranquilo, ajuda a começar a pensar, às vezes a gente não pensa no que está acontecendo, no que está positivo ou negativo, como estão as coisas, eu sou uma pessoa que entendo porque essas coisas estão acontecendo, tudo tranquilo aqui, eu vejo se uma pessoa está me vendo diferente dos brasileiros, se acham que eu sou terrorista, essas coisas, eu entendo que é a mídia que está fazendo isso na cabeça deles. Eu tento ensinar eles que não é assim, porque se eu visto um hijab não significa que alguém está me forçando a usar, porque eu quero assim, às vezes a maioria das pessoas pensa que o pai ou a cultura está forçando. Aqui no primeiro semestre, um professor, não é nosso professor, é um professor antigo do Curso, que está fazendo projeto para arrecadar roupas para o frio para o pessoal de rua, ele precisava de 10 alunos da nossa turma para fazer esse projeto, eu estava na aula e falava para todo mundo, depois quando eu e minha amiga estávamos indo, ele estava atrás de nós, quando eu entrei, a minha amiga ficou e ele perguntou para ela sobre como eu iria usar essa coisa na clínica, ele tava perguntando sobre o véu, ele queria conversar comigo sobre eu não poder usar aqui no Brasil, têm milhares de mulheres muçulmanas, todas estão usando"*.

Durante a entrevista, que ocorreu em janeiro de 2019, a família de Adilah anunciou o retorno à primeira cidade de residência no Brasil para acompanhar uma das filhas que havia conquistado uma vaga na universidade. Sobre isso, Adilah disse que *"Eu acho que eles vão ficar lá, porque eles já acostumaram, Santa Maria é melhor que lá, lá é uma cidade pequena, não tem muitas coisas, mas eles se acostumaram lá, aqui eles não conseguiram, meu irmão também não queria ficar, não tinha trabalho, lá pelo menos tem trabalho, porque tem uma comunidade dos muçulmanos grande, agora eles fizeram amizade, tudo, eles estavam tristes de deixar Santa Maria, mas aqui não deu certo"*.

Seis meses após essa entrevista, recebi a visita de Adilah para sua despedida. Ela estava de partida de volta para seu país para o casamento,



uma vez que o noivo havia reaparecido. Adilah cancelou sua matrícula na universidade.

Além de Adilah, entrevistamos em outra oportunidade sua família, o pai, Mohamad<sup>20</sup>, com pouco mais de 60 anos, o cunhado, Ahmad<sup>21</sup>, e irmã mais velha, Aisha.<sup>22</sup> Da mesma forma que com relação à Adilah, a entrevista foi semiestruturada, baseada no mesmo roteiro, de modo que pudessem falar sobre a “experiência de si” lá e cá. As falas trazem muitos termos em inglês, como possibilidade de facilitação da comunicação.

Aisha é a primeira a se manifestar quando perguntados sobre a vida no país: *“No meu país, quando nós éramos crianças, a vida era boa né. O meu pai estava trabalhando, vida normal. Depois lá a família se juntava, visitava. Vizinhos vão nas casas, tudo muito... Lá tudo pensa o família, amigos, ‘friends and neighbors’, tudo muito... ‘united, together, family’. We have some difficult and they help us, neighbors also. Family, all family together, friends, neighbors, very lovely, very united. [...] We are Muslims, Suni. And family, friends, tudo mesma religião. [...] Escola igual, só que lá as mulheres são separadas dos homens. Lá as mulheres não muito trabalham, só escola.... Depois do ensino médio eu entrei na universidade e fiz dois semestres de zoologia. Aí depois foi tudo... Parei né. Eu tentei aqui também começar mas... Não saiu edital. Mas... O trabalho também difícil, lá. Lá no Paquistão uma família não faz o trabalho de lojas”*. Perguntada sobre o casamento, Aisha responde que *“A mãe e o pai escolhem entre os dois o marido. Antes do casamento, eu nunca conheci ele, depois do casamento que eu conheci ele”*. Ahmad, que então estava com 27, vivia em outro país, do Oriente Médio, quando sua mãe ligou para lhe dizer que havia uma “menina” para casar; eram de famílias vizinhas; Aisha estava com 15 anos na época e o noivado durou três anos.

Ao receber a notícia de que a família viria para o Brasil acompanhar o pai, Mohamad, ela diz ter ficado feliz, pois poderia rever o pai, que não via há alguns anos. Mohamad relata sua trajetória até chegar no Brasil

---

20 Nome fictício.

21 Nome fictício.

22 Nome fictício.

e obter refúgio; fala das causas de sua saída forçada do país, do país que esteve antes de chegar ao Brasil, onde não conseguiu obter o reconhecimento do *status* de refugiado. Sem falar português, Mohamad, orientado por amigos, chegou em Brasília para solicitar a documentação. De São Paulo a Brasília, um amigo auxiliou por telefone celular, a exemplo, “*you senta no táxi eu falo com táxi*”. Relata a acolhida “*brasileiro muito bom, eles muito bom, porque eles, você leva colchão, outro leva leite, outro leva... Depois pouco a pouco aprende, depois trabalhar Perdigão, começar, depois eu quero levar família, porque falou telefone para família, aqui muito tranquilo, não tem problema, não tem religião problema... Escola tudo graça, hospital graça, muito tranquilo, depois levo família, família muito feliz, depois você sabe, chegou aqui, maio 2018*”.

Aisha relatava que na cidade em que viviam no Centro-Oeste do país era mais difícil “*there is no much facilities’ [...] Ai nós morava quase 4 anos e não sabia da universidade. Aqueles já foi na universidade, eles falou que ??? estrangeiro ??? foi 4 anos assim lá, nós não foi pra aprender português nada, 4 anos em casa, lá não tem essas coisa*” fazendo um comparativo com a cidade de Santa Maria e especialmente a possibilidade de aprender o português no programa de extensão do Migraidh/CSVM. “*Lá não tem nenhuma organização para estrangeiro. Só polícia federal para documentos [...] Lá também não faz, antes, a carteira de trabalho para estrangeiro. Muito difícil. Nós têm que ir lá para Brasília, muito difícil*”, cidade que fica a oito horas de distância e cuja passagem de ônibus custa R\$ 100,00. Aisha e Ahmad falam da importância da nossa organização, o Migraidh, para a facilitação com documentos, com o processo de naturalização, para aprender o português.

Mas Santa Maria “*não tem trabalho, eu sei, mas eu gosto de Santa Maria [...] Aqui nós conhece os direitos dos estrangeiros, dos refugiados*”, diz Ahmad. O trabalho para Mohamad seria o principal apoio que qualquer instituição poderia prestar para recomeçar, e Aisha complementa dizendo ser muito mais difícil para o refugiado. Ahmad pontua que antes é fundamental conhecer o idioma. A principal dificuldade é o idioma e relata as dificuldades que teve em acessar a língua, quando chegou no país: “*Mas primeiro aprende língua de português. Quando refugiado entra aqui*

no Brasil não sabe onde aprende língua, porque aqui tudo de língua é muito caro, 250-300 reais. Não sabe, não tem dinheiro, onde aprende língua, quando não aprende língua, onde trabalha? Não sabe. [...] Quando eu/ele chegou aqui 3 anos está no Brasil não sabe língua de português. Eu trabalhei lá na \*\*<sup>23</sup> e não aprendi. Quando cheguei aqui depois de uma semana fui no seu escritório (Migraïdh). [...] Lá tem bastante pessoal (estrangeiro), tu sabe por que todo mundo fala que ele (migrante) trabalha com frango? Porque não precisa língua (risos). Só quando ele aprende língua de português ele faz trabalho. Esse projeto é muito bom. Muito bom. Eu tô aprendendo português agora no meu trabalho, eu não aprendi no outro trabalho”. Ahmad traz na sua fala “**tu sabe por que todo mundo fala que ele (migrante) trabalha com frango? Porque não precisa língua (risos)**”, uma característica da condição estrutural de exclusão do imigrante ou refugiado, que é a sua redução a um corpo trabalho, sem autonomia. Isso reforça o que Sayad (1998) destacou como permanente provisoriidade, dentro de um sistema de mercado que encara a imigração a partir de uma utilidade.

Aisha destaca a importância do apoio jurídico e documental: “Aqui (referindo-se a Santa Maria) também advogado de graça, ajuda pessoa, lá no \*\* não tem”. Mohamad interrompe para dizer que “Lá não tem um Migraïdh”, e Aisha reitera a dificuldade de lá com a polícia federal “Lá o polícia federal é muito difícil”.

Mohamad fala sobre a saudades do país: “agora eu, nossa mistura com brasileiro, muito amigos, eu não saudade meu país. Porque eu mais 7 anos” e de seu desejo de retornar para visitar o túmulo do irmão, a quem reza e em cujo funeral não pode estar presente. Ahmad também lembra que seu pai vive lá e que ele liga todos os dias. O sentimento de falta pelo afastamento da família, da massa identitária, tende a ser minimizado quanto maiores as relações identitárias produzidas no país de destino. Mohamad encontrou muitos muçulmanos vivendo em \*\*, com quem inclusive viabilizou moradia, essa na própria mesquita da cidade.

Agora formulo a pergunta “Quem é um imigrante?” O sujeito que fala de si, da experiência de si e da consciência de si em outro lugar,

---

23 Nome da cidade omitido para preservação da identidade dos entrevistados.

em função desse outro lugar, que rompe as “barreiras do pensamento e da experiência”, conforme Said (2003, p. 58). A ideia de si estruturada a partir do lugar, do Pai Simbólico, e que lhe constitui como um ser desajustado, está em questão, vem à tona, aparece: o *unheimlich* que faz aparecer o que deveria estar escondido. Podem, de um lado, aparecer as prisões, retomando Said (2003, p. 58), que estão nas “fronteiras e barreiras, que nos fecham na segurança de um território familiar” e isso levar a uma possibilidade de ampliação da sua autonomia. Pode, de outro lado, pela provisoriade imposta pela migração, pela falta produzida pelos significantes forjados em outra cultura e constitutivos do Eu, pela impossibilidade de acesso aos novos significantes, produzir potencialmente relações de dependência ou sujeição.

Os relatos de Adilah e sua família reúnem essas duas situações. Ao dizer daquilo que gostaria de mudar, caso voltasse ao seu país, do interesse pela política, de se perceber com uma “cabeça mais aberta”, mas também de dizer preferir não pensar sobre o seu compromisso de família com o noivado, cujo noivo até então estava desaparecido, mostram uma elevação da consciência de si de Adilah, especialmente como mulher no seu país. Contudo, carregava ao mesmo tempo, no ideal do Eu, uma barreira cultural, tanto é que Adilah retornou ao seu país para cumprir o compromisso do noivado assumido pela sua família, deixando a universidade e encerrando as possibilidades aqui no Brasil. Paradoxalmente, ela manifestava o sentimento de liberdade por vivenciar a situação de dificuldade financeira, moradia e trabalho, sem as imposições sociais e morais de sua família no país de origem. De outro lado, a busca pela naturalização como possibilidade de saírem de uma condição provisória, apesar da maior proteção jurídica decorrente do *status* de refugiados, também traz a realidade da sujeição do migrante diante do Estado e da sociedade de recepção. Também a importância atribuída a organizações como o Mígraidh para o acesso a direitos, mas especialmente ao idioma, como possibilidade de autonomia, ou do apoio do amigo brasileiro muçulmano, como via de hospitalidade, de acolhimento. Adilah manifesta a tristeza da impossibilidade de se comunicar, de não compreender o que o médico lhes dizia, quando todos da família ficaram doentes logo

na chegada. Da mesma forma, é reveladora a frase de Ahmad, quando sintetiza toda a ideia de provisoriedade e dependência: “tu sabe por que todo mundo fala que ele (migrante) trabalha com frango? Porque não precisa língua (risos)”.

O sofrimento manifestado pelo sentimento de tristeza, pelo “nunca pensei” ou “já coloquei na minha cabeça que não vou pensar nisso”, pelo estar impossibilitado de, das memórias do lugar de partida, seguido do sentimento de alegria diante de cada avanço no conhecimento de direitos, da língua, no acesso a políticas, do entendimento sobre sua própria condição sociocultural, das redes de apoio constituídas, mostram o movimento psíquico do sujeito migrante como ser desejante. Esse sofrimento tem sua gênese no abalo produzido pelo processo de mobilidade humana, pela ausência do Pai Simbólico e por uma permanente provisoriedade que decorre do lugar estrutural atribuído no campo político-jurídico ao imigrante ou refugiado: que é proporcional a sua estrangeiridade. Uma integração local capaz de dialogar com essa condição é aquela que permita uma ponte simbólica, de significantes, entre a sociedade de origem e de destino, que possa conduzir em uma maior autonomia do sujeito migrante, em sofrimento pela condição migratória, tais como o acesso à língua, a direitos e relações culturais, que possam produzir **hospitalidade**.

## EPÍLOGO

# A PSICOLOGIA SOCIAL DA VULNERABILIDADE DO MIGRANTE INTERNACIONAL

Vulnerável, essa palavra define a condição de alguém “sujeito a”, “frágil”, “sujeito a ser atacado”. E essa condição também é aquela que define o migrante internacional pela sua estrangeiridade no campo psicossocial, porque sua presença é inquietante, traz à tona o trauma constitutivo do sujeito e da sociedade, pela fundação da lei. Traz a falta, o desamparo! Isso porque a questão da estrangeiridade traz presente a questão do ser.

“O que é um imigrante?”, “Quem é um imigrante?”, essas perguntas convidam a traçar esse caminho de reflexão sobre o trauma constitutivo que está na exclusão político-jurídica do estrangeiro, e do sujeito, constituído a partir de algum lugar, de um Outro. Isso tudo está na grande questão do ser, do lar como amparo, constitutivo da subjetividade e da ficção moderna da identidade nacional e sua paradoxal relação de inclusão/exclusão.

A gênese da vulnerabilidade do migrante internacional, de um lado, pode ser observada na ideia da chamada hospitalidade condicionada trazida por Derrida (2003), e, de outro, no fato “do perigoso território do não-pertencer”, conforme Said (2003). Uma hospitalidade condicionada que se sustenta nos pressupostos da exclusão do estrangeiro não recognoscível, inominado, não identificável com aquele que se quer ser, fora dos pactos, da ordem. Um “perigoso território do não-pertencer”, que decorre dessa “fratura incurável” que Said (2003) afirma existir entre o ser humano e o lugar natal decorrente da migração, do exílio, como um descontínuo, uma ausência permanente, um inacabamento, um luto que não pode ser elaborado.

Uma estrangeiridade que marca o não reconhecimento, a não identificação, aquilo que não é representável ou o que não se quer ser, aquele sem nome, sem inscrição na ordem, a falta que não pode apa-

recer. Sua presença traz o trauma da falta, ou o trauma constitutivo da separação primeira. E justamente por fazer aparecer a falta, desafia as leis totêmicas que estão “na raiz do Direito como um todo e da sociabilidade”, diz Douzinas (2009, p. 304), aquelas que proíbem o parricídio e o incesto, ou seja, o assassinato do Pai Simbólico e a satisfação do instinto mais primitivo. O estrangeiro (*Ksenos*), segundo Derrida (2003, p. 07), é aquele que aparece para contestar “a autoridade do chefe, do pai, do chefe da família, do ‘dono do lugar’, do poder de hospitalidade”. Não é recognoscível, pois o reconhecimento só o é por ser mútuo, já que o sujeito consciente-de-si é constituído pelo desejo do Outro, como parte de sua identidade. O estrangeiro é o oposto disso, traz outra língua, outra linhagem, algo que não se pode acessar. Então é aquele que, por mostrar a falta do sujeito dividido na sua própria constituição, projeta o que é pulsional, conforme Koltai (2016), abjeto em nós, insuportável.

A estrangeiridade do imigrante internacional define sua vulnerabilidade, “sujeição a”, fragilidade diante do Estado, da ordem, da sociedade receptora, uma vez que “a exclusão dos estrangeiros é, por analogia, tão constitutiva da identidade nacional quanto o é da subjetividade humana” (DOUZINAS, 2009, p. 363). A ideia de identidade nacional, portanto, carrega a da exclusão do estrangeiro, reproduzida no Direito e na relação do Estado com a agenda migratória, tradicionalmente regida pela lógica securitária. Então o imigrante é aquele permanentemente provisório na ordem, é incluído para ser excluído, sua presença é sempre ameaçadora, traz o medo do desamparo.

A hospitalidade condicionada não convida a entrar, senão a partir de um pacto de reciprocidade. Essa ideia de ordem é incompatível com o direito humano de imigrar, pois institucionaliza a possibilidade de exclusão do outro não identificável, que não se quer ser. A transição política de uma legislação migratória totalmente securitária para uma outra que invoca direitos humanos, como vimos recentemente no Brasil, fica limitada à gênese da exclusão do estrangeiro, dessa construção psicossocial, constitutiva do Eu, que nega o ingresso e permanência como direito, a igualdade formal como direito e silencia no que diz respeito à integração local, a partir do que vem de fora. O discurso da razão humanitária como possibilidade de aco-

lhimento do estrangeiro é exemplificativo dessa hospitalidade condicionada: recebe-se o excluído por sua condição de excluído, enquanto excluído.

O estrangeiro é o parricida. O Estado-nação é a instituição externa ficcional representativa da casa, da ordem como possibilidade do “sentimento oceânico” que se apresenta em identidade nacional, de unidade, que por essa razão deturpa o público e o privado. Desse modo, o Estado-nação incorpora a ideia privada da casa, onde o hóspede é ao mesmo tempo hostil, convidado a chegar, bem como a se retirar. O espaço público estaria então em permanente conflito com a ideia de identidade como unidade, e, por isso, invocaria também o medo inconsciente do desamparo, do desamor, da própria exclusão. Essa busca pelo amparo, por meio da identidade, que pressupõe uma exclusão e negação do outro, está no mecanismo das massas societárias, portanto, no Direito e no Estado-nação. A ideia de nacionalidade, traduzida pelos termos ‘Pátria’, ‘mãe gentil’, pelo discurso ‘dos frutos do vosso ventre’, é representativa de um processo de identificação tão excludente e constitutivo da subjetividade humana, como quando o objeto de desejo se coloca no lugar do Eu.

O relato do tratamento destinado a Mamou e Dália, imigrantes que reúnem a estrangeiridade da raça e da classe, por parte dos agentes de Estado, mostra uma xenofobia estrutural pelo fato da “presença incômoda”, do “inquietante”, pela anulação de sua condição de sujeitos e de sua autonomia e pela gritante violação de direitos fundamentais mais elementares. Mostra como uma sociedade nacional receptora lida com o que lhe é constitutivo na ideia de uma identidade, que é originariamente xenófoba, que tem dificuldade em lidar com o diferente, o outro.

Na perspectiva do sujeito imigrante, que vivencia e se experiencia em um novo lugar, onde não se reconhece, longe dos significantes que lhe permitem sustentar o sentimento de amparo, o tema da vulnerabilidade toma uma dimensão. Como vimos, se o localizar-se no mundo está ligado à ideia de ser desejante a partir da identificação dentro do estatuto do Outro, as migrações impactam nesse sentido de localização, produzindo perdas de referência. Adilah e sua família falam de si, dessa experiência de si, como conscientes de si nesse outro lugar. Ao falarem da consciência-de-si, também expressam a autonomia e dependência diante das pos-



sibilidades encontradas no Brasil como país de destino, a partir do que lhes é constitutivo, como sujeitos. Permitem-nos, com isso, refletir sobre acolhida, sobre o nosso mundo simbólico que se abre a esse estrangeiro que não comunga dos mesmos significantes e que nos convida a percebê-lo pela sua diferença. O deslocamento humano coloca o imigrante, que ao mesmo tempo é um emigrante de algum lugar, nem lá, nem cá. Ele carrega uma língua que só é a partir dele mesmo.

A constituição do sujeito, um sujeito do inconsciente que o é diante de uma sociedade, encontra a porta de entrada, conforme Elia (2010), na família ou seus substitutos sociais e jurídicos, que intervém no desamparo fundamental e que, segundo Freud, perpetra a “ação específica necessária à sobrevivência do ser humano desamparado”, separado da mãe. É a base desse amparo que está no estatuto do Outro, que é abalada nas migrações, é a intervenção que a mobilidade gera em uma ordem como amparo. Aquilo que Said (2003) define como “terrível de experienciar”, pois a perda está presente no corpo, no hábito, na língua, é vivenciada no cotidiano. Um desamparo também por não se perceber como desejo do Outro, ou ser hostilizado pela sua diferença. Esse deslocamento ou distanciamento das bases culturais constitutivas do ser também pode significar a possibilidade de uma consciência-de-si dentro desse lugar constitutivo, naquilo que embaraça a ideia entre o real e o ideal nas amarras produzidas na cultura e na identidade.

O estrangeiro nos “força a pensar o impensável”, nas palavras de Sayad (1998), e a imigração, quando nos perguntamos “O que é um imigrante?” e “Quem é um imigrante?”, força-nos a ver um outro que nos diz sobre nós mesmos e nossas instituições arbitrárias e excludentes e as relações de poder diante do paradoxo do reconhecimento dos direitos humanos. A psicologia social da vulnerabilidade do migrante internacional aponta para a gênese constitutiva da exclusão do outro, do inconsciente da exclusão, e a pensar sobre a estrutura da nossa subjetividade e das instituições que lhe são constitutivas, como um passo sem o qual não se pode avançar para o entendimento de um outro como sujeito, e sujeito de direitos.

PELO DIREITO HUMANO DE MIGRAR!

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. 4ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DERRIDA, Jacques. **Anne Defourmantelle convida Jacques Derrida para falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos [1920-1923]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos [1930-1936]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. O Inquietante [1919]. In.: **História de uma neurose infantil (“O Homem dos Lobos”), além do princípio do prazer e outros textos [1917-1920]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia [2015]. In.: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1916]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

KOLTAI, Caterina. **Psicanálise e política**. Canal PsiBr. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=S0BcKngn19s>>. Acesso em: 18 de out. 2019.

KON MORITZ, Noemi; DA SILVA, Maria Lúcia; ABUDI, Cristiane Curi. **Racismo e o negro no Brasil**. Questões Para a Psicanálise. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

LAS CASAS, Bartolomeu de. **Brevíssima relação da destruição das Índias: o paraíso destruído**. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 1984.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

MELMAN, Charles. A função paterna. In.: **Imigração e fundações**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

MEZAN, Renato. **Interfaces da psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2002.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMIREZ, Heloísa Helena Aragão e. Sobre a metáfora paterna e a foraclusão do Nome-do-Pai: uma introdução. **Mental** - ano II - n. 3 - Barbacena - nov. 2004 - p. 89-105.

RAMOS, Jorge Abelardo. **Historia de la nación latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial Continente, 2011.

REDIN, Giuliana. **Direito de imigrar: direitos humanos e espaço público**. Florianópolis: Conceito, 2013.

ROSA, M. D. *et al.* A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 497-511, set. 2009.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**. São Paulo: EDUSP, 1998.

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

\_\_\_\_\_. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 69-100, Maio 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702000000100005-&lng=en&nrm-iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702000000100005-&lng=en&nrm-iso)>. Acesso em 08 de maio de 2018.

\_\_\_\_\_. **Subcidadania brasileira**. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

TOREZAN, Zeila C. Facci; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. **Revista Mal-estar e Subjetividade** – Fortaleza - Vol. XI – nº 2 - p. 525-554 - jun/2011.

Giuliana Redin

# Psicologia Social da Vulnerabilidade do **MIGRANTE INTERNACIONAL**

“Como exorcizar a escolha de um futuro sem autonomia, a utopia sem desejabilidade, a história implicitamente determinada? Esta libertação, da exploração, da desigualdade e da opressão, poderia ser produzida mediante o uso sistemático do conhecimento acerca das circunstâncias da vida social” (TESSARA, 2021, prefácio à obra).

Esta obra sistematiza essas circunstâncias e adentra nas instâncias psicossociais de análise da exclusão de migrantes e refugiados, como contribuição “político-humanista” e “prospectivo-constructiva” nos processos de integração e inserção social.

[VOLTAR AO INÍCIO](#) | [IR PARA O SUMÁRIO](#)



editora **ufsm**

ISBN: 978-65-5716-066-4