UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Kamila Kamel Fahs

A voz e o espaço, o espanto e o inquietante: esferas e afetos de uma passagem de fronteira

SÃO PAULO

2019

KAMILA KAMEL FAHS

A voz e o espaço, o espanto e o inquietante: esferas e afetos de uma passagem de fronteira

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Profa. Dra. Ilana Mountian

São Paulo

2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Kamel Fahs, Kamila
A voz e o espaço, o espanto e o inquietante: esferas e afetos de uma passagem de fronteira / Kamila Kamel Fahs; orientador Ilana Mountian. -- São Paulo, 2019.
133 f.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.

1. Fronteira. 2. Voz. 3. Espaço. 4. Espanto. 5. Inquietante. I. Mountian, Ilana, orient. II. Título.

Nome: Kamila Kamel Fahs

Título: A voz e o espaço, o espanto e o inquietante: esferas e afetos de uma passagem de fronteira

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Aprovado em: __/__/____

Banca Examinadora

Profa. Dra. Ilana Mountian (IP-USP)

Instituição: _____

Julgamento:_____Assinatura:

Profa. Dra. Caterina Koltai (PUC-SP)

Instituição _____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Profa. Dra. Inês Catão Henriques Ferreira (COMPP-SESDF)

Instituição _____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Dedicatória

Aos meus pais, que me ofereceram lugar em dois mundos.

Agradecimentos

A Ilana Mountian, pela orientação que estimulou o amadurecimento da posição de pesquisadora e pela insistência em polir questões de pesquisa até elas assumirem forma mais clara e consistente.

A Miriam Debieux e a Caterina Koltai, cujos trabalhos sobre o estrangeiro me cativaram quando a ideia deste estudo era ainda embrionária, pelas precisas e valiosas observações na banca de qualificação. A Miriam, por realçar os afetos que apareciam no texto de qualificação e apontá-los como material de estudo, pelo potente trabalho do Grupo Veredas e pela aposta na ressonância da academia no campo social. A Caterina, por destacar a voz na música e insistir que este trabalho não prescindisse do diálogo com outros saberes.

A Inês Catão, por aceitar o convite da banca e se disponibilizar a se deslocar para estar conosco. Afinal, este trabalho é também uma aposta na produção de encontro a partir do deslocamento.

A Mauro Mendes, por uma transmissão que convida a querer saber mais e pela ajuda ímpar que não consentiu que eu abrisse mão daquilo que inspirou a questão desta pesquisa e que solidificou o caminho dela com suas generosas colocações e referências.

A Gabriel Binkowski, pela leitura minuciosa dos textos da qualificação e da defesa, por me ensinar como se deve ler uma dissertação e pelo diálogo sempre enriquecedor.

A Andressa Carvalho, Bárbara Cristina, Gabriela Medeiros, Helena Morillo, Lígia Rufini e Paula Thaís, pela amizade que deu fôlego ao mergulho de dois anos do mestrado e pelo gosto de uma parceria com um grupo com tanto vigor e implicação.

A Ana Gebrim, Gabriel Binkowski e Pedro Seincmann, supervisores do Grupo Veredas, pela escuta sensível e perspicaz. A Ana, em especial, que articula global e local com maestria, por trazer as notícias do campo em seu grupo “imigração e clínica”.

Aos colegas do Grupo Veredas, pelo laço que permitiu a incursão no estrangeiro. Às “veredetes”, Catarina Pires, Cynthia Romão, Isabel Mota, Sofia Chaves e Tereza Meirelles, pela subida da ladeira do Glicério em conjunto, o que tornava suportável o testemunho das segregações que a nossa escuta acabara de realizar.

Aos colegas do Laboratório Psicanálise, Política e Sociedade da Universidade de São Paulo, pelo cruzamento dos diferentes campos de estudo em torno de uma ética comum. A

Diego Penha, Fernanda Sato, Laura Shdaior e Tiago Sanches, pela troca nos interstícios da USP. A Letícia Nolasco e Pedro Obliziner, pela interlocução no grupo de orientação.

Ao Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise, cujo trabalho me possibilitou encontrar os caminhos desta pesquisa. Aos colegas do Grupo de Estudos dos textos de Freud, pela acolhida.

A Maria Carolina de Azevedo, que no primeiro semestre da graduação supôs que eu "adoraria ler "O estranho"", pela anedota do pesquisador borboleta, formiga e aranha, que, como bem previu, tem sido fundamental ao longo do meu percurso acadêmico.

Aos colegas do cartel "O que falamos, o que nos h(ouve)", com quem dei meus primeiros passos na psicanálise.

***

A meu pai, pela sua disposição e capacidade de transformar a precariedade em solo de construção de possibilidades. Este mestrado é fruto dessa construção.

A minha mãe, que traduz o mundo em duas línguas, por me mostrar que a psicanálise faz do intraduzível entre línguas uma linguagem e por ter se emprestado a ler este texto quando a minha leitura cansava.

Aos meus irmãos, por formarmos um nó onde aquilo que falta em um é oferecido como suporte por outro.

Aos meus avós maternos, "O sonho e o feijão", pelo casamento da fantasia com a realidade.

Aos meus avós paternos, por deixarem a tarefa de reconstruir uma história a partir de lacunas.

Aos meus tios, que se prestam a ser tios, pais e amigos a depender da necessidade. Ao "stez", em especial, que jamais tira férias da função de professor dos seus sobrinhos, por se dispor a acompanhar os meus trabalhos, desde a iniciação até a dissertação.

Aos meus primos, pelo refúgio lúdico. Ao Imad, em especial, pela cuidadosa revisão do texto.

Aos amigos da cidade de muitas fronteiras, que há nove anos me recebem como se eu não tivesse ido embora.

Às amigas do Mackenzie, meu primeiro laço em São Paulo.

“The border says *stop* to the wind, but the wind speaks another language, and keeps going”.

Alberto Ríos, 1952.

Resumo

Kamila, K. F. (2019). A voz e o espaço, o espanto e o inquietante: esferas e afetos de uma passagem de fronteira (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Este trabalho consiste na produção de significações para o significante “fronteira”. A partir da análise de uma experiência pessoal vivida na fronteira entre o Líbano e Israel, buscamos resgatar a dimensão de contato da fronteira num contexto político e social atual no qual ela aparece confundida com a ideia de limite e resumida ao significado de fechamento. Este contexto é o dos deslocamentos humanos, acompanhado pelo fortalecimento de estratégias de fechamento das fronteiras aos sujeitos em deslocamento. É ele que instiga esta pesquisa e justifica a necessidade de circulação de novos entendimentos sobre a “fronteira”. A experiência que serve como material de análise funda-se no espanto da escuta de uma voz em hebraico no Líbano vinda de Israel. Essa voz, por uma interferência na rádio, cruzou a fronteira entre territórios vizinhos, mas em conflito. Dividimos a análise da experiência em duas esferas, a voz e o espaço, e elegemos trabalhar com dois afetos, o espanto e o inquietante. A voz é o elemento que fez passagem na fronteira e permitiu uma série de ressignificações que desembocaram na descoberta de uma nova organização espacial. O espanto refere-se àquilo que aparece fora do lugar esperado e produz interrupção do saber. Ele é o paradigma do inquietante, sentimento provocado pelo acesso à estranha familiaridade. Será pela interrupção do saber que o sujeito da experiência produzirá ressignificações que apontarão para a dimensão de contato da fronteira. Com essa demonstração, quiçá possamos contribuir para a circulação de novos entendimentos sobre a fronteira que não recaiam necessariamente no significado de fechamento e promovam uma forma de encontro com a alteridade.

Palavras-chave: Fronteira. Voz. Espaço. Espanto. Inquietante.

Abstract

Kamila, K. F. (2019). Voice and space, the astonishment and the uncanny: spheres and affections of a border crossing. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This work consists of the production of a signification for the signifier "border". From the analysis of a personal experience lived at the border between Lebanon and Israel, we seek to rescue the contact dimension of the borders in a current political and social context in which the borders appear confused with the idea of boundary and summarized to the meaning of closure. The context is the one of human displacement, accompanied by the strengthening of border closure strategies for displaced subjects. The current political and social scenario is what instigates this research and justifies the need of circulation of new understandings for the signifier "border". The experience that constitutes the material of analysis is based on the astonishment produced by the hearing of a voice in hebrew in Lebanon, which came from Israel. This voice, because of an interference on the radio, crossed the border between territories that are neighbors, but with political conflict among each other. We divide the analysis of the experience into two spheres, the voice and the space and we choose to work with two affections the astonishment and the uncanny. The voice is the element that crossed the border and allowed a series of resignifications that led to the discovery of a new spatial organization. The astonishment refers to what appears out of place and produces interruption of subjective knowledge. It is the paradigm of the uncanny, affections provoked by the access to the strange familiarity. It will be by the interruption of the knowledge that the subject of the experience will produce resignifications that will point to the border contact dimension. With this demonstration, perhaps we can contribute to the circulation of new understandings about the border that do not necessarily fall into the meaning of closure and promote a new form of encounter with alterity.

Key-words: Border; voice; space; astonishment; uncanny.

Sumário

NOTA SOBRE O TRABALHO **14**

INTRODUÇÃO **15**

PROBLEMA E OBJETIVO **16**

METODOLOGIA **20**

CAPÍTULO 1 – DE ONDE PARTIMOS **26**

1.1– AS ORGANIZAÇÕES ESPACIAIS HUMANAS **27**

1.1.1 - ESPAÇO, TERRITÓRIO E FRONTEIRA 27

1.1. 2 – APROXIMAÇÕES E DIFERENCIAÇÕES ENTRE LIMITE E FRONTEIRA 30

1.1.3 – COMUNIDADES NACIONAIS: A LÍNGUA COMO INSTRUMENTO DE CONSTRUÇÃO DO "NÓS" 33

1.2 – DO SIGNIFICADO AO SIGNIFICANTE – A DIREÇÃO DESTE ESTUDO **38**

RELATO DA EXPERIÊNCIA **43**

CAPÍTULO 2 – A VOZ **48**

2.1 – A DISPONIBILIDADE PSICANALÍTICA AO ESPANTO - A CARGA SURPREENDENTE DA VOZ EM HEBRAICO **50**

2.2 - A SUSPENSÃO DA FALA – O CANTO DO *ADEN* E A VOZ EM HEBRAICO **58**

2.2.1 - MODALIDADES DA VOZ E SUA RELAÇÃO COM A FALA 59

2.2.2 - QUANDO OS DITOS SE CALARAM, O QUE SE ESCUTOU? 63

2.3 – INVOCAÇÕES: A INVASÃO DE UM TERRITÓRIO ÍNTIMO **68**

2.3.1 – VOZ E TRANSMISSÃO: A EXPERIÊNCIA DE PERDA 68

2.3.2 – A DISSOLUÇÃO DO LIMITE SUJEITO/OUTRO – A ESCUTA DE ALGO NOVO 71

2.3.3 – A TEMPORALIDADE DA PULSÃO INVOCANTE – A APOSTA NO SUJEITO DO INCONSCIENTE 74

2. 4 – A TOPOLOGIA DA VOZ – A RELAÇÃO COM O OUTRO **75**

2.5– A VOZ COMO ESTRUTURA SOCIAL - O CANTO DO *ADEN* E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE **80**

CAPÍTULO 3 – O ESPAÇO **88**

3.1 – A DISPONIBILIDADE PSICANALÍTICA AO ESPANTO – A TRANSFORMAÇÃO DA CENA **91**

3.1.1 – A RELAÇÃO DO SUJEITO COM O ESPAÇO 91

3.1.2 – OS CAMINHOS DO INCONSCIENTE 94

3.1.3 – A INQUIETANTE ENTRADA DA VOZ EM HEBRAICO NA CENA DO LÍBANO 97

3.2 – O EXTRAVIO SUBJETIVO E O REVIRAMENTO DA ESTRUTURA ESPACIAL **101**

3.3 – ESPACIALIDADE PSÍQUICA, PRINCÍPIO DA INVASÃO E ESTRANGEIRIADE **108**

3.3.1 – AS ESPACIALIDADES EM FREUD E SUA RELAÇÃO COM A ESTRANGEIRIDADE 108

3.3.2 – O ESTRANGEIRO NO ENTREMEIO 116

CONSIDERAÇÕES FINAIS **120**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **126**

Nota sobre o trabalho

Koltai (2000), na abertura de seu livro “Política e psicanálise: o estrangeiro”, relata uma situação na qual recebeu a ligação de um rabino parabenizando-a por uma palestra sua na qual ele havia estado. A psicanalista o perguntou, então, como este ficara sabendo de sua palestra, ao que o rabino respondeu que foi por meio de uma paciente palestina de Koltai. Essa historieta vem acompanhada da seguinte constatação da autora: “Enfim, eis que todas fronteiras podem ser mais passagens do que barreiras”.

O processo de estudo e escrita desta dissertação é um trabalho de ressignificação de fronteiras e de abertura para dimensão de contato das fronteiras. Isto será feito a partir da análise de uma experiência vivida na fronteira entre o Líbano e Israel, análise essa amparada pela teoria psicanalítica. Esperamos que as passagens aqui operadas possam produzir ressonâncias que apontem para a face de contato das fronteiras em geral, algo que se faz necessário no mundo contemporâneo, marcado pelo fechamento acirrado das fronteiras aos sujeitos em deslocamento. Assim, quiçá possamos reeditar a demonstração de Koltai (2000) de que todas as fronteiras podem ser mais passagens do que barreiras.

Introdução

Quando lemos uma dissertação, começamos pela introdução e acreditamos que nela está o início da pesquisa. Mas, quando somos autores da dissertação, descobrimos que isso que apresentamos ao leitor como se fosse o prelúdio de um estudo é, na verdade, seu fim. Há uma razão metodológica para esse exercício de contar de trás para frente: uma introdução que se escreve após os capítulos que a sucedem pode dizer com mais clareza sobre aquilo que será encontrado adiante. Mas, poderíamos dizer que há nessa inversão temporal uma função ao pesquisador. A introdução seria "as considerações finais" do pesquisador a si próprio. É o momento que, com seus capítulos em mãos, ele tem o produto material do seu percurso de pesquisa e pode, a partir disso, recontar a história de sua questão, considerando o destino para o qual esta o levou.

De nossas considerações finais, cremos ser necessário que a introdução situe três pontos cardeais na construção desta pesquisa: a posição do pesquisador de analista em formação; os afetos que circulam pelo estudo e, é claro, a questão de pesquisa. Neles estão os três eixos centrais desta dissertação – a questão que deu origem a um objetivo; a posição que marca os caminhos de desenvolvimento do estudo e os afetos que atravessam a pesquisa. Escrevemos a introdução de forma a abordar estes três eixos em sequência. Começaremos pela questão e objetivo de pesquisa, mas, antes, devemos circunscrever a eleição da voz na qual se escreve esta dissertação.

Se verá que este trabalho tem como material de análise uma experiência vivida pela pesquisadora, como também se notará a preferência por escrever sobre ela e analisá-la em terceira pessoa. Há uma composição na escrita desta dissertação: quando se fala da experiência, fala-se na terceira pessoa do singular e quando se fala na posição de pesquisadora, fala-se na primeira pessoa do plural. Isto porque analisamos a experiência como um acesso aos efeitos do inconsciente, a esse "Outro" do sujeito, de modo que, ao longo do trabalho, a experiência e os efeitos por ela provocados estarão referidos ao "sujeito da experiência". Ou seja, a tentativa é que o eu saia de cena para que se possa trabalhar com os efeitos subjetivos. É por isso que analisamos a experiência em terceira pessoa, enquanto Outra. Por outro lado, quando elaboramos os caminhos teóricos e metodológicos, falamos na primeira pessoa do plural. Esta é uma forma de apontar para o caráter coletivo da escrita. Um pesquisador que escreve seu texto só o faz após a circulação, o diálogo e interação com seus pares de modo que qualquer produção é necessariamente coletiva, e este estudo contou com muitos pares de interlocução.

Problema e objetivo

O termo "passagem de fronteira" presente em nosso título procura aproveitar a polissemia da palavra passagem. Com este termo, remetemos tanto a uma travessia de fronteira, quanto a uma experiência/relato de fronteira. Assim, este título introduz que trataremos de uma experiência na qual houve um cruzamento de fronteira. A experiência foi vivida em julho de 2015 por um sujeito brasileiro e descendente de libaneses. Ela se deu no sul do Líbano, região que faz fronteira com Israel. Esses dois territórios, cuja relação é historicamente marcada por guerras e disputas territoriais, são separados unicamente por uma cerca e – em pequena extensão da divisa – por um muro. A proximidade entre eles fez com que uma simples interferência na rádio provocasse o alcance da voz em hebraico sobre o território libanês. Esse alcance culminou numa série de associações que desembocaram na espantosa constatação de que a voz em hebraico era, apesar de estranha, familiar, e de que o hebraico faz parte da história do libanês (isso foi possível observar no próprio muro fronteiriço – algumas das escritas no muro são constituídas por nomes próprios, números de telefone e inclusive datas de nascimento).

A voz em hebraico (língua que guarda semelhanças com a língua árabe), ao alcançar o território libanês, expôs a familiaridade fonética entre essas duas línguas. Mais do que isso, o nome, a data de nascimento e o número de telefone são dados biográficos e pessoais e inscrevê-los num muro é fazer dele lugar de registro de existência. Deste modo, um muro no qual são inscritos nome, data de nascimento e número de telefone demonstra que o libanês se faz libanês a partir desse muro, de modo que a relação entre o Líbano e Israel inscreve marcas constituintes ao povo libanês e vice-versa. Assim, a voz em hebraico, ao alcançar o Líbano, expôs a face de comunicação de uma fronteira que no contexto geopolítico particular do Líbano e de Israel está posta com o intuito de impedir o acesso entre esses dois territórios[1].

Em setembro de 2015, poucos meses após essa experiência de permeabilidade da fronteira e de acesso à estranha familiaridade com o Outro (representado pela voz em hebraico), as capas dos jornais de vários países do mundo compartilhavam a mesma foto: a do menino Aylan morto em praia turca. Dessa foto seria feita, em 2017, uma estátua que se tornaria símbolo da crise migratória. O menino Aylan tinha 3 anos, era de origem síria e tentava fazer a

[1] Por ora, não ofereceremos maiores informações sobre a experiência. Mais à frente, ela receberá um espaço dedicado ao seu relato. A síntese compartilhada aqui oferece elementos que situam a leitura da introdução e do capítulo 1, partes do texto que antecedem o relato da experiência. Ela trata essencialmente da escuta da voz em hebraico vinda de Israel no Líbano e dos efeitos subjetivos por ela provocados ao sujeito que a escutou, um brasileiro e descendente de libaneses.

travessia do balneário turco Bodrum para a ilha grega Kos quando o bote onde estava naufragou (G1, 2015). O menino Aylan era um dos 65,3 milhões de sujeitos em situação de deslocamento no mundo no ano de 2015 (hoje este número subiu para 68,5 milhões (ACNUR, 2018)) (ACNUR, 2016). O menino Aylan foi um dos 40 mil sujeitos que perderam suas vidas em naufrágios de embarcações com emigrantes no período de 2011 a 2017 (Pussetti, 2017).

Com o número maciço de sujeitos em deslocamento ao redor do mundo, o cenário político começou a ser redesenhado pautado em discussões e posições referentes à abertura ou fechamento das fronteiras nacionais. A revista *The Economist* considerou que essa discussão, que assumiu em 2016 tamanha centralidade, deu forma a uma nova divisão política. Os polos de divisão política de maior relevância, até então, eram os polos da "esquerda" e da "direita" e passaram, em 2016, a ser polos de posicionamentos de "abertura" ou "fechamento" das fronteiras:

> De Warsaw a Washington, a divisão política que interessa é cada vez menos a divisão entre esquerda e direita, e mais e mais entre aberto e fechado. (...) Receber imigrantes ou deixá-los para fora? Abrir para o comércio estrangeiro ou proteger as indústrias nacionais? Abarcar mudanças culturais ou resistir a elas?[2](Tradução livre). (The economist, July 30th- august 5th – 2016).

Ainda tocados pelo desvelamento da face de permeabilidade da fronteira a partir da entrada da voz em hebraico no Líbano, as discussões sobre as operações de fronteira passaram a chamar a nossa atenção. Atentos aos modos como as fronteiras têm se apresentado aos sujeitos em deslocamento, tivemos ciência de que o caso do menino Aylan não era uma exceção. Os caminhos dos sujeitos em deslocamento mostram que, como Aylan, muitos outros sujeitos sofrem as consequências das estratégias de fechamento das fronteiras.

Pussetti (2017) retrata os caminhos e destinos dos sujeitos em deslocamento no tempo atual como caminhos marcados pela barreira da securitização das fronteiras que é promovida pela concepção de que a Europa deve proteger-se dos sujeitos que por motivo de guerras, conflitos e pobreza, partem em busca de um novo lar. Recorremos à Europa como ilustração, pois, em seu texto, Pusetti trabalha o contexto específico da Europa, mas é necessário mencionar que a securitização das fronteiras é um fenômeno que se repete em outros lugares do mundo. Enquanto as fronteiras das costas europeias são protegidas, os sujeitos que

[2] From Warsaw to Washington, the political divide that matters is less and less between left and right, and more and more between open and closed. (...) Welcome immigrants or keep them out? Open up to foreign trade or protect domestic industries? Embrace cultural change, or resist it?.

“representam risco” à Europa são lançados à deriva – literalmente – fazendo com que seja espécie de sorte ou acaso que eles possam encontrar destino em terra firme. Afinal, como vimos, quarenta mil foi o número de mortos em naufrágios de embarcações com emigrantes num intervalo de seis anos. Esses sujeitos, nas palavras de Pusetti, “são as vítimas da fronteira, objeto de múltiplos interesses num teatro de diversos atores” (Pussetti, 2017, p. 264).

> O Mediterrâneo, que condensa, no seu significado etimológico, a ideia de mediação e de contato, é hoje uma fronteira de água, carne e política, assim como de percursos migratórios inéditos, traçados pelo desespero das condições dos países de origem e pela violência da Fortaleza Europa. A fronteira contemporânea não tem, porém, como finalidade, a interrupção do trânsito, mas, sim, a sua seleção (Pussetti, 2017, p. 264).

A escuta da voz em hebraico no Líbano permitiu-nos a formulação de uma questão instigada pelo contexto político e social descrito acima. Frente às notícias que nos chegam de sujeitos que vivem condições precárias ou arriscam suas próprias vidas em busca de travessias ilegais por motivo de estratégias de fechamento das fronteiras, começamos a nos questionar se não seria possível que as fronteiras em geral fossem representadas também pela sua capacidade de produzir passagens.

Esta pesquisa se justifica pela necessidade de circulação de novos entendimentos sobre a fronteira que poderiam, quiçá, contribuir para diferentes modos de operação de fronteiras que não sejam marcados pela barreira intransponível. Sendo assim, fica claro que a pesquisa deve tratar do resgate da fronteira como significante num contexto contemporâneo ao fortalecimento da fronteira no campo político e social enquanto vinculada a significados de fechamento. Assim, esta pesquisa tem como objetivo explorar uma produção de significação para o significante “fronteira” que não recaia necessariamente no significado de fechamento. Isto será feito a partir de um estudo do modo subjetivo de relação com a fronteira. Nossos desenvolvimentos teóricos não estarão pautados no contexto dos deslocamentos humanos. Nosso material de estudo será a experiência de escuta da voz em hebraico no Líbano, a partir da qual poderemos acompanhar as ressignificações no modo como o sujeito da experiência se relaciona com a fronteira entre o Líbano e Israel. Na análise da experiência veremos uma série de travessias de fronteira que escapam às dicotomias “dentro e fora”; “interno e externo”; “estrangeiro e familiar” presentes nas representações de fronteira no campo político e social.

O contexto dos deslocamentos humanos aparecerá brevemente no capítulo 1 como parte da revisão bibliográfica de significados e modos de operação de fronteira na geografia ao longo da história. Depois disso, ele reaparecerá apenas no último subcapítulo do trabalho, servindo de amarração entre os desenvolvimentos da pesquisa e a questão ao campo político e social que

formularemos nas considerações finais do estudo. Será pela análise da experiência e das ressignificações possibilitadas por ela que demonstraremos a possibilidade de circulação de novos entendimentos para a fronteira que poderiam, quiçá, contribuir para que novos significados para a fronteira circulem também no campo dos deslocamentos humanos.

Nancy e Lacou-Labarthe (1991, p. 54) definem bem o processo de demonstração de uma significação que buscamos desenvolver. Segundo os autores, a "significação não deve passar pelo significado. Tem que se arranjar, portanto, uma "entrada" no significado sem que, no entanto, em algum momento, venha a apoiar-se sobre algum significado". Ou seja, entendemos que a significação a ser produzida neste trabalho é uma que se entende no regime de uma significância (regime de sentido que jamais se fecha num significado [Barthes, 1981 citado por Vivès, 2012]), uma produção de significados que estão sempre abertos a tornarem-se outros. A produção de novos significados corresponde à própria direção do trabalho analítico. Segundo Quinet (2000, p. 30), "toda análise é uma experiência de significação (de se dar novos significados a significantes, a acontecimentos, a coisas que aconteceram na vida do sujeito ou de se verificar a não significação de determinadas coisas) (...)".

Será a partir da produção de possíveis novas significações por parte do sujeito que demonstraremos a possibilidade de outras significações para o significante "fronteira". Essa produção será desenvolvida a partir de três etapas de ressignificação que a escuta da voz em hebraico no Líbano operou:

- O reconhecimento de que a estrangeiridade é constituinte e familiar;
- A descoberta da familiaridade entre as línguas árabe e hebraica, que revelará um laço entre os dois povos;
- A extensão espacial provocada pela entrada da voz em hebraico no Líbano, que permitirá o acesso a uma outra concepção espacial (no caso, a noção de espaço da psicanálise).

Os capítulos do trabalho promoverão essas três ressignificações que, em conjunto, possibilitarão ao sujeito uma outra significação para o significante "fronteira". Mas como a experiência será articulada à teoria? A partir da posição da pesquisadora de analista em formação, que esclareceremos na metodologia. Após a explicação da metodologia, introduziremos o que será trabalhado em cada capítulo.

Metodologia

Se a voz em hebraico havia atravessado a fronteira entre dois territórios que se mostram como “interno” e “externo”, não seria possível pensar que “interno” e “externo” estão em comunicação e poderiam ser duas formas de nomear territórios que fazem parte da mesma estrutura, do mesmo terreno? Se assim pensássemos, as fronteiras não seriam mais uma forma de organização do espaço do que uma barreira intransponível como têm se mostrado aos sujeitos em deslocamento? Se desenvolvêssemos um estudo que buscasse enfatizar a possibilidade de travessia de fronteiras a partir da investigação de conceitos psicanalíticos, que efeitos o estudo poderia ter no campo político e social?

Essas foram as perguntas que deram origem a este estudo, construído pela relação entre a experiência e teoria. A experiência, num primeiro momento, ofereceu algum esclarecimento sobre a teoria à analista em formação que estudava (e ainda estuda) muitos dos conceitos psicanalíticos pela primeira vez. Mas a experiência produziu também uma questão para a qual a teoria deveria ser novamente convocada. Ou seja, por um lado, a pesquisa é construída a partir de conceitos que são estudados e abordados para responder ao problema posto pela experiência, por outro, ela opera como suporte que possibilita que a analista em formação compreenda aspectos teóricos a ela difíceis e abstratos. Esta combinação entre experiência e pesquisa, experiência e psicanálise, é fundamentada em Freud (1913/2010), Reik (1936/2014) e Rosa (2004), para quem a incursão recorrente do fenômeno à teoria e da teoria ao fenômeno é o próprio método de pesquisa da psicanálise:

> A psicanálise é uma disciplina singular, em que se combinam um novo tipo de pesquisa da neurose e um método de tratamento com base nos resultados daquele. Desde já enfatizo que ela não é fruto da especulação, mas sim da experiência e, portanto, é inacabada enquanto teoria (Freud 1913/2010, p. 269).

Em Freud (1913/2010), vemos que a construção da psicanálise só pôde se dar mediante um novo método de pesquisa e tratamento, que envolve a necessidade da experiência para melhor conhecimento sobre o objeto estudado. A precisão da experiência para o desenvolvimento psicanalítico sugere que ela ditará os rumos dos avanços teóricos. Reik (1936/2014), por sua vez, frisa o papel da experiência na formação do analista:

> Recorrerei, como tema dominante, à declaração de que o elemento essencial da técnica analítica – eu digo no sentido de aplicação do método a um ser humano – não pode ser aprendido por memorização, mas apenas experimentado. Me parece essencial que o Jovem analista tenha que deixar todo o “treino” para trás, a fim de retornar a ele ao longo de seu próprio caminho.

> Tão essencial que o caminho em rotunda é preferível a marchar em linha reta ao longo da estrada larga (tradução nossa)[3] (Reik, 1936/2014, p. 80).

A experiência, no caso deste estudo, é justamente o que permite que a pesquisadora reencontre a teoria da psicanálise "ao longo de seu próprio caminho". Para além da função da experiência na construção da psicanálise e na formação do psicanalista, seu uso como material e método de estudo implica também uma relação específica entre o pesquisador e seu estudo, principalmente quando o pesquisador é o sujeito da experiência analisada. Essa é justamente a especificidade do campo psicanalítico: a relação intrínseca entre o pesquisador e seu objeto de estudo é própria à psicanálise, campo do saber no qual o objeto da pesquisa é produzido pela transferência do pesquisador com seu objeto.

> O método psicanalítico vai do fenômeno ao conceito, e constrói uma metapsicologia não isolada mas fruto da escuta psicanalítica, que não enfatiza ou prioriza a interpretação, a teoria por si só, mas integra teoria, prática e pesquisa. (...) o psicanalista deve estar a serviço da questão que se apresenta. A observação dos fenômenos, está em interação com a teoria, produzindo o objeto da pesquisa, não dado *a priori*, mas produzido na e pela transferência (Rosa, 2004, p. 341).

Considerando a relação singular da pesquisadora com seu objeto de investigação, adentramos no terceiro eixo desta dissertação anunciado no início da introdução: os afetos deste estudo, diretamente inscritos na relação da pesquisadora com o tema de seu estudo e com a experiência que ela analisa. Se verá, ao longo da dissertação, que a análise da experiência toca no conflito político entre o Líbano e Israel, mas nosso objeto de estudo não é o conflito político entre esses dois territórios. O leitor não encontrará uma análise sobre o conflito nem tampouco terá entendido a geopolítica da região com a leitura desta dissertação. Assim, caso haja o interesse de melhor compreender a geopolítica da região na qual a experiência ocorreu, alertamos ser necessário que o leitor visite outros trabalhos de outros campos do saber, pois esse interesse não coincide com o objetivo desta pesquisa.

Nosso objetivo consiste em fazer uma passagem pela experiência do sujeito, identificando as ressignificações que acompanham a sua elaboração. Por conta da ascendência libanesa do sujeito, que tem parte de sua história contada no Líbano, ele não estará imune às modulações políticas que englobam os dois territórios. No entanto, como já dito, não temos a pretensão de estudar a política entre Líbano e Israel e não apresentaremos revisões históricas sobre o conflito. Tampouco é necessário que o leitor conheça a geopolítica da região para a

[3] I will recur, as to a dominant theme, to the statement that the essential element of analytical technique – I mean in the sense of application of the method to a living subject – cannot be learnt by rote, but only experienced. To me it seems essential that a Young analyst should for once leave all "training" behind him, in order to return to it along his own path. So essential that the roundabout way is preferable to marching straight on along the broad high road.

leitura deste estudo. No relato da experiência, ofereceremos materiais que situem o leitor na modulação política a qual o sujeito estava assujeitado, mas apenas a nível de introdução do leitor à realidade psíquica do sujeito, e não de produção de saber geopolítico.

Qualquer material que apareça neste estudo estará relacionado à realidade psíquica do sujeito de modo que até mesmo as ressonâncias políticas serão materiais de estudo sobre a afetação, transformação e ressignificação subjetiva. Na história desse sujeito, a voz em hebraico no território libanês ocupa o lugar de representante de ameaça de invasão de modo que escutá-la nesse território e acessar sua familiaridade provoca afetos que circulam pelo texto e estruturam o estudo: o espanto e o inquietante. Veremos que foi apenas com a disponibilidade a se afetar que ressignificações puderam ser operadas.

O espanto refere-se ao inesperado, que aparece fora do lugar ou da maneira esperada. Segundo Didier-Weill (1997), ele produz uma interrupção no saber. E o inquietante refere-se à revelação do desconhecido e do secreto, que desvela a familiaridade do que era estranho ou o estranhamento do que era familiar. Segundo Cesarotto (1996), o espantoso é o paradigma do inquietante, da transformação do familiar em motivo de ansiedade, da manifestação daquilo que deveria permanecer oculto. Ou seja, a manifestação do que estava oculto e o contato com a estranha familiaridade são experimentados com espanto e acessados de forma inesperada. E na medida em que esta dissertação busca demonstrar uma produção de significação para o significante "fronteira", ela é uma dissertação que só se faz possível a partir do espanto, pois ele é o afeto que, a partir da hiância no saber, da suspensão discursiva, produziu movimento subjetivo e deixou ao sujeito a tarefa de construir um novo saber, nesse caso, uma nova significação. A escuta da voz em hebraico no Líbano será inesperada e fará com que o sujeito se espante e, espantado, acesse a inquietante familiaridade dessa voz. Será apenas via afetação, espanto e inquietação que o sujeito poderá produzir outras significações que inaugurem uma nova forma de encontro com a alteridade.

A análise da experiência como método desta pesquisa é justificada pela transformação subjetiva que ela evidencia em relação ao encontro com a alteridade. Quando analisarmos a experiência, se perceberá a dificuldade e o conflito psíquico que ela provocará no sujeito e esta é justamente a potência de nosso método de estudo. Se a sociedade fecha suas fronteiras aos sujeitos em deslocamento, é porque o contato com o estrangeiro (e com a estrangeiridade íntima da qual ele é representante) não se dá sem consequências subjetivas que são experimentadas com conflito e dificuldade. Pela via da análise da experiência poderemos mostrar que, ao final do estudo, o conflito no reconhecimento da familiaridade da estrangeiridade se tornará, para o

sujeito, uma proveitosa transformação subjetiva de encontro com a alteridade. Cremos que isto poderia ter o efeito de apontar para a possibilidade de uma relação com a alteridade que não implique o fechamento em relação a ela, tendo em vista a riqueza subjetiva promovida pela viagem pelo Outro que esta pesquisa procura transmitir. Afinal, segundo Leclaire (1992), o inconsciente é o país do Outro e viajar pelo país do Outro é viajar pelo Outro em mim.

A estrutura do trabalho conta com três capítulos e o relato da experiência. Cada um desses capítulos abordará aspectos teóricos que respondam à experiência e promovam ressignificações a partir dela. Nas considerações finais da pesquisa, com as ressignificações produzidas pelo estudo, estenderemos o campo de reflexão ao contexto político e social de fechamento das fronteiras aos sujeitos em deslocamento. Buscaremos interrogar se, da mesma forma como os afetos deste estudo possibilitaram o acesso a aberturas onde antes havia apenas fechamento e produziram contato onde antes havia separação, a introdução do afeto na política poderia contribuir para a promoção de transformações que também possam inaugurar uma nova forma de encontro com a alteridade.

O primeiro capítulo tem como função esclarecer de onde partem nossas reflexões e oferecer sustentação à leitura dos capítulos seguintes. Nele, oferecemos dois pilares ao estudo. Um deles é o geográfico, cuja proposta é basear as discussões que faremos acerca da fronteira e da espacialidade humana. Esta parte consistirá no estudo de diferentes arranjos espaciais humanos e da função das fronteiras nesses arranjos, localizando qual é a organização vigente nos dias atuais e sua relação com a fronteira. O outro pilar é o psicanalítico, que oferece a fundamentação teórica do objetivo de pesquisa a partir de uma breve passagem pela teoria do significante em Lacan. O pilar da geografia é fundamental para contextualizar os modos como as fronteiras são entendidas no contexto político e social, mas devemos explicitar que nosso estudo trata de modos subjetivos de fazer passagem nas fronteiras. A apresentação da fronteira na geografia no início do trabalho permitirá que, nas considerações finais da pesquisa, possamos mostrar contrapontos que o modo subjetivo de relação com a fronteira oferece em relação à geografia e ao contexto político e social.

Feito isto, apresentaremos o relato da experiência a partir do qual o leitor poderá acompanhar o sujeito que, ao chegar ao Líbano, país de sua ascendência, experimenta sua dupla condição de sentir-se ora como estrangeiro, ora como local e, em meio a esse deslocamento, tem de se haver com a escuta de duas vozes. Por um lado, a voz em árabe que, pela familiaridade, oferece acolhimento ao sujeito. Por outro lado, o espantoso aparecimento da voz em hebraico no Líbano, que cruzou uma fronteira até então tida pelo sujeito enquanto

impermeável e que provoca o inquietante acesso à sua estranha familiaridade. No relato encontram-se elementos sobre os quais nos debruçaremos nos subcapítulos subsequentes e que servirão como disparadores para a investigação dos conceitos psicanalíticos.

Realizada a passagem pela experiência, partiremos à sua análise em duas esferas, a voz e o espaço. Ao longo do desenvolvimento dos capítulos, o espanto e o inquietante circularão pelo texto e direcionarão a análise das duas esferas. Cada uma delas receberá um capítulo no qual apresentaremos uma produção de significação a um elemento da experiência. Primeiro a voz, depois o espaço. Escolhemos não trazer a experiência no início do trabalho para que ela fique mais próxima dos capítulos que se ocupam de sua análise.

No capítulo da voz, investigaremos como o sujeito da experiência poderá construir outras significações para a voz em hebraico que não corresponderão à ameaça de invasão territorial de modo que ele alcançará uma outra forma de relação com essa voz. Teremos visto, no primeiro capítulo da dissertação, a partir da investigação da geografia, que uma das funções das fronteiras lineares que dividem os Estados-Nação é separar o tempo das histórias, das línguas e de outros aspectos que formam as sociedades. Tendo isto em vista, acreditamos que será apenas com o resgate do tempo da história e da língua que poderemos desenvolver este capítulo. Assim, fundamentados nos desenvolvimentos de psicanalistas que se ocuparam do estudo da voz, extrairemos elementos, tais como a língua e a religião, que possibilitarão o resgate da história de comunhão das duas línguas e de fraternidade dos povos árabe e judeu tamponada pela fronteira a fim de poder acessar uma outra significação para a voz em hebraico.

A segunda esfera de análise é o espaço. Nela, a ressignificação corresponderá à organização espacial subjetiva. A partir da entrada da voz em hebraico no Líbano, veremos como a organização espacial do sujeito se estenderá de forma a incluir a alteridade. Três passos constituirão essa ressignificação. Primeiro, com Mieli (2013) e Reik (1936/2014), exploraremos o modo de orientação espacial e a abertura para o contato com o desconhecido na psicanálise. A partir disso, com o recurso da figura topológica tórica, mostraremos como a abertura para a orientação espacial psicanalítica e para o desconhecido terá feito com que a voz em hebraico exponha uma organização espacial na qual a alteridade passará a ser vista enquanto íntima e interna à estrutura. Expandindo a reflexão ao contexto político e social atual de fechamento das fronteiras aos sujeitos em deslocamento, recorremos a Freud a fim de refletirmos por que essa ressignificação, essa inclusão da alteridade na organização espacial subjetiva, é recebida com dificuldade.

Cremos que, após os três capítulos, teremos construído um trabalho que demonstre uma significação para a fronteira que esteja mais próxima do significado de contato e troca do que do significado de fechamento. Uma dissertação que produza isso será um estudo que terá respeitado o objetivo do trabalho psicanalítico de aproximar o sujeito da alteridade que lhe é íntima, familiarizá-lo com ela e, assim, modificar sua relação com o Outro. Afinal, a descoberta de Freud foi justamente a de que o homem é movido por algo que lhe é estrangeiro, o inconsciente (Koltai, 2000). A tarefa de familiarizar o sujeito com a alteridade "pode ser definida como um trabalho de reintegração, à esfera consciente, da produção heterogênea decorrente da exclusão interna da outra cena. Afinal, o que pode ser mais estrangeiro do que aquilo que nos conhece sem que possamos nos reconhecer nele"? (Koltai, 2000, p. 27-28). Essa abertura, no caso deste estudo, só será possível devido à experiência, à travessia de uma "perigosa" viagem pelo ex-terior/trangeiro/ílio:

> O sujeito da experiência tem algo desse ser fascinante [pirata] que se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião. A palavra experiência tem o ex- do exterior, do estrangeiro, do exílio, do estranho e também o ex de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente ex-siste de uma forma singular, finita, imanente, contingente. Em alemão, experiência é Erfahrung, que contém o fahren de viajar. E do antigo alto-alemão fara também deriva Gefahr, perigo, e Gefährden, pôr em perigo. Tanto nas línguas germânicas quanto nas latinas, a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo (Larrosa, 2004, p. 162 citado por Reis, 2015).

Capítulo 1 – De onde partimos

Este capítulo tem como função oferecer sustentação para a leitura do relato da experiência e dos capítulos que a sucedem. Se os capítulos da voz e do espaço vão operar uma significação para a fronteira a partir de significações para a espacialidade e para a voz em hebraico, devemos situar qual é o terreno de base deste estudo. O que é a fronteira hoje? Como o espaço é organizado? De que modo as fronteiras formam comunidades? Que elementos delimitados pela fronteira constroem as comunidades do "nós" e do "eles"? Estas são questões que o primeiro subcapítulo, dividido em três tópicos, explorará.

No primeiro tópico, faremos uma breve passagem pelas formas de organização do espaço ao longo da história, situando a concepção de território e a ideia de fronteira que esteve imbricada nessas organizações. Feito isto, no segundo tópico, dedicaremos atenção à aproximação e diferenciação dos termos fronteira e limite (em que a fronteira refere-se ao contato e o limite à separação). A visita histórica nos mostrará que o território e a fronteira recebem significados e funções de acordo com a organização espacial vigente em cada sociedade, o que permite constatar que o espaço pode ser organizado de diferentes formas e que as fronteiras podem receber diferentes significados. O terceiro tópico articula-se especialmente ao capítulo da voz. Investigaremos a língua enquanto instrumento de formação de comunidades e estabelecimento de fronteira entre "nós" e "eles". Esta será uma fundamentação essencial, pois o estudo da voz estará relacionado às línguas que ela transporta e será pela via da familiaridade entre as línguas árabe e hebraica que poderemos demonstrar a produção de uma outra significação por parte do sujeito da experiência para a voz em hebraico.

O subcapítulo subsequente se ocupa daquilo que, da psicanálise, deve ser introduzido para orientar a leitura do estudo. Nele, apresentamos a teoria do significante em Lacan para esclarecer o que pretendemos quando buscamos produzir uma outra significação para a fronteira a partir de ressignificações para a voz em hebraico, para a alteridade e para a espacialidade.

Concluído este capítulo e oferecidas as bases contextuais e conceituais, compartilharemos o relato da experiência e iniciaremos sua análise.

1.1– As organizações espaciais humanas

1.1.1 - Espaço, território e fronteira

Na introdução desta dissertação, expusemos que uma das ressignificações que fundamentarão a produção de outra significação para a "fronteira" se dará no âmbito da espacialidade. Na ressignificação da espacialidade, apresentaremos uma outra forma de organização espacial que permitirá pensar uma outra forma de relação com a fronteira. Anunciamos desde já o que será produzido no último capítulo a fim de delimitar a investigação sobre as concepções de fronteira que será desenvolvida neste capítulo. Buscamos entender qual é a organização espacial humana atual e de que forma a fronteira compõe essa organização, pois só assim poderemos situar a ressignificação da espacialidade – e, com ela, da fronteira - a ser encontrada neste estudo.

Ambos, fronteira e território, compõem a organização espacial humana. Segundo Ferrari (2014), a fronteira é um elemento participante do processo de construção socioespacial humano e, de acordo com Sack (1983), essa organização só pode ser entendida se examinada a territorialidade. Com Ferrari (2014), começaremos situando a fronteira nos modos de organização espacial ao longo de diferentes períodos da história para, então, adentrarmos, a partir da pesquisa de Haesbaert (2006 e 2010), nas concepções de território que nos encaminharão, por sua vez, para o trabalho de Marques & Nogueira (2017) acerca dos Estados-Nação. Feito isto, no tópico seguinte procuraremos abordar as discussões da geografia a respeito das confusões entre os termos limite e fronteira, distingui-los e ressaltar que a produção de significação para a fronteira a ser desenvolvida neste estudo é uma que a descole da ideia de limite e a reinsira no campo do contato.

A fronteira originou-se, enquanto termo, do latim *fronte*, que indica a parte do território situada à frente. Seu uso ao longo da história recebeu duas vertentes: uma espacial e outra militar. Sua vertente espacial correspondia à frente entre duas organizações e seu uso no contexto militar data do século XIV com o surgimento da palavra *frontiére*, adjetivo feminino, derivada do substantivo *front*. Os primeiros registros da palavra *frontiére* referem-se ao front de defesa militar do poder real contra invasores. Esses fronts eram construídos por fortes e fortificações que mais tarde passaram a ser chamados de fronteira (Foucher, 1991 citado por Ferrari, 2014).

De acordo com Ferrari (2014), por mais que o senso político da palavra "fronteira" esteja intrincado ao sistema moderno de Estado, a ideia de fronteira e limite pode ser identificada

desde as sociedades tradicionais (Ferrari fala em “ideia de fronteira” porque a fronteira enquanto conceito só surgiu, como vimos, no século XIV). A diferença é que seu sentido político foi sendo transformado conforme o modo de apropriação do espaço. Durante a pré-história, a atividade da agricultura não era comum, o que fazia com que a propriedade do espaço fosse coletiva e temporária, pois as populações se deslocavam em busca de alimentos. Para essas sociedades, a ideia de fronteira era sustentada pelas crenças de cada grupo, era sagrada (sua violação era tida como sacrilégio), mas flexível em relação à sua extensão, uma vez que ela mudava conforme as sociedades transitavam pelos espaços. Sua delimitação se dava por linhas imaginárias que tinham suporte em elementos da natureza (por exemplo, algumas árvores poderiam ser o ponto de referência de uma “fronteira”) e o seu estabelecimento se pautava na ideia de extremidade em relação ao desconhecido.

Na antiguidade, a ideia de fronteiras antes flexíveis das sociedades tradicionais da pré-história começou a assumir certa rigidez. A antiguidade foi caracterizada pelo surgimento e expansão territorial dos impérios, que precisavam estabelecer limites sólidos para a defesa contra possíveis invasores. Sua forma física comum eram as paliçadas, mas destacam-se outras construções, como foi o caso do Império Chinês, que construiu a Muralha da China, até hoje a maior fronteira artificial do mundo (Martin, 1997 citado por Ferrari, 2014).

Foi no período clássico e no período renascentista que o espaço começou a assumir sua forma geométrica. No período Clássico, com os gregos, o espaço passou a ser concebido como homogêneo. Mais tarde, com o desenvolvimento das ciências (matemática, geometria, astronomia e cartografia) durante o período renascentista, uma nova técnica de divisão do espaço, caracterizada pelos traçados precisos, começou a operar. Inclusive o Novo Mundo passou a ser organizado geometricamente. Com o Tratado de Tordesilhas, os países europeus dividiram o domínio do continente americano a partir de fronteiras lineares (Ferrari, 2014).

A breve passagem pelos períodos históricos oferecida por Ferrari (2014) justifica algo proposto por Sack (1983): que, na geografia, a territorialidade é analisada sobretudo no campo da geografia política. Ou seja, percebe-se que o sentido do território e, necessariamente, a função da fronteira, recebe implicações decorrentes de relações políticas. Quando, nas sociedades tradicionais, a propriedade era temporária, de modo que não havia a concepção de domínio territorial, as “fronteiras” eram mais flexíveis. Foi quando o território passou a ser objeto de dominação que se iniciou a necessidade de proteção do território de modo que a fronteira passou da simples organização e delimitação para também uma fortaleza protetora, tendo em vista a possibilidade de o território ser invadido.

Duas concepções sobre território se destacam na geografia: a que prioriza a dimensão simbólica, considerando o território como fruto de apropriação simbólica e de identidades territoriais e, outra, a que prioriza sua dimensão política. De qualquer modo, em ambas as perspectivas, espaço e território são considerados distintos, mas nunca separados, uma vez que, de acordo com Raffestin (1993), o território é uma ação de apropriação do espaço, ação essa que o territorializa:

> O espaço é, portanto, anterior, preexistente a qualquer ação. (...)"Local" de possibilidades, é a realidade material preexistente a "qualquer" conhecimento e qualquer prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um ator manifeste a intenção de dele se apoderar. Evidentemente, o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço" (Raffestin, 1993, p. 144)

Haesbaert (2006) oferece uma revisão conceitual sobre o território em sua dimensão política a partir de autores como Lefebvre, Sack e Alliès. Para Lefebvre, o território "privilegiaria a dimensão política (sobretudo a estatal) desse espaço socialmente produzido" (Lefebvre, 1986, citado por Haesbaert, 2010, p. 165). Segundo Alliès (1980, citado por Haesbaert, 2006, p. 120), "o território é uma invenção política do mundo moderno (obra de uma classe social, executada especialmente para seu próprio benefício)". Alliès refere-se à expansão burguesa porque, de acordo com o autor, o termo território era raro até o século XVII e tornou-se comum com a expansão burguesa no século XVIII. É, por outro lado, na definição de territorialidade proposta por Sack que Haesbaert encontra menção à fronteira. Para Sack (1986 citado por Haesbaert, 2006, p. 133), a territorialidade é a "tentativa por um indivíduo ou um grupo de atingir, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos, através da delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica". Haesbaert destaca como Sack enfatiza o controle da acessibilidade do território através da fronteira, considerada por ele como meio de controlar o acesso.

É a partir do momento que o território passa a se organizar em Estados Nacionais que "o conceito de fronteira, como prática espacial, torna-se imprescindível para garantir estabilidade, segurança e soberania ao Estado (Steiman e Machado, 2002 citado por Rodrigues, 2015). Segundo Marques & Nogueira (2017), os Estados-Nação são a forma como as sociedades modernas organizaram o espaço. O conceito de Estado Nacional tem suas raízes no Estado patrimonial e absolutista do século XV, forma de governar as relações feudais sociais e de produção na qual o Estado era entendido como parte do corpo do monarca. Com as novas formas e os novos sistemas de produção (capitalismo), o Estado absolutista transformou-se em Estado Nacional, e "o território físico e a população foram concebidos como extensão da essência transcendente da Nação. O conceito moderno de Nação herdou, dessa maneira, o corpo

patrimonial do Estado monárquico e o reinventou com outra forma" (Hardt & Negri, 2012, p. 113).

O Estado é definido por Moraes (2002, p. 61-62 citado por Marques & Nogueira, 2017) como "domínio territorial efetivo sobre uma porção da superfície terrestre, a qual se qualifica como a base física desse poder, expresso num aparato estatal". Para demarcar o domínio territorial de um Estado, surgiram as fronteiras: "Por serem indissociáveis, as fronteiras surgem concomitante aos Estados nacionais, uma vez que todos os Estados têm suas áreas limítrofes mais ou menos estabelecidas. São construções humanas criadas e reconhecidas internacionalmente por seus pares de mesmo status jurídico" (Marques & Nogueira, 2017, p. 84).

A partir dessa breve exposição de definições sobre território e Estado-Nacional, entendemos que ambos são conceitos que se referem a modos de organização política, econômica e social do espaço e sofrem metamorfoses de acordo com transformações nessas esferas. Isso nos mostra que o espaço é passível de ser organizado de diferentes formas e que a fronteira opera funções que se distinguem de acordo com as formas de organização do espaço. Inclusive, o advento da fronteira como conceito se deu quando foi necessário garantir a segurança e soberania do Estado. Tal necessidade provocou uma aproximação (que a geografia considera como "confusão") entre os termos fronteira e limite. No próximo tópico veremos as aproximações e diferenciações entre os dois termos para introduzir qual é a direção de significação que pretendemos produzir para a fronteira neste estudo.

1.1.2 – Aproximações e diferenciações entre limite e fronteira

Para Guatinello (2010), o campo semântico da fronteira é extenso, variando "de barreira intransponível a obstáculo, ponto de passagem, margem, franja" (p.120). As fronteiras podem ter a função de isolamento ou integração, cooperação ou conflito e podem virar zonas de guerra e dominação tanto como percursos e canais. Na contextualização sobre os modos como as fronteiras têm operado aos sujeitos em deslocamento apresentada na introdução desta dissertação, pudemos notar que as fronteiras têm funcionado a esses sujeitos como barreiras intransponíveis. Assim, buscamos entender como se dá a interação desses dois polos semânticos da fronteira, o da barreira e o da passagem.

Vimos com Ferrari (2014) que o desenvolvimento da cartografia no renascimento promoveu a divisão do espaço por traçados precisos, que formam as "fronteiras lineares". Segundo Raffestin (1993), a cartografia privilegiou uma sintaxe espacial euclidiana que

mobiliza três elementos: a superfície, a linha e o ponto, sendo a representação do espaço uma combinação destes três elementos. Essa representação espacial assume, de acordo com Raffestin, uma perspectiva de distinção entre interno e externo:

> Inicialmente, o ator está situado num ponto do espaço, num ponto a partir do qual vai representar o espaço para si. O ponto não é, ao contrário do que poderia parecer, privilegiado em relação aos outros elementos — superfície e linha. Só fornece a origem da representação, isto é, fornece o suporte egocêntrico da representação, pois esta é sempre uma manifestação do "eu" em relação ao "não-eu"4, uma explicitação da interioridade em relação à exterioridade (Raffestin, 1993, p. 146).

Essa perspectiva tem seu apoio na fronteira linear, que fixa um limite no terreno (Martin, 1997 citado por Ferrari, 2014) e cuja função é a ruptura entre soberanias nacionais a partir de duas faces, uma interna e outra externa. Seu objetivo "não é somente separar o espaço, mas também o tempo das histórias, das sociedades, das economias, dos Estados, das línguas, entre outros" (Foucher, 1991, p. 38 citado por Ferrari, 2014, n. p.). A sintaxe espacial euclidiana funda então uma representação espacial que tem como suporte um ponto egocêntrico a partir do qual o que está fora do alcance do ponto de origem da representação será concebido como sua exterioridade.

A evolução da cartografia, com sua sintaxe euclidiana, assimilou dois termos como se tivessem o mesmo sentido, a "fronteira" e o "limite". Acontece, porém, que esses dois termos têm diferenças significativas entre si. O limite é o que faz a fronteira linear, que demarca o fim ou o começo de um território. Foi a identificação do limite com a fronteira internacional dos Estados que provocou a assimilação entre fronteira e limite. Acontece, porém, que a fronteira não seria um limite, mas sim "uma zona geográfica entre dois sistemas estatais" (Ferrari, 2014, n. p.).

> Hoje o limite é reconhecido como linha, e não pode, portanto, ser habitada, ao contrário de fronteira, que [...] constitui uma zona, muitas vezes bastante povoada onde os habitantes de Estados vizinhos podem desenvolver intenso intercâmbio, em particular sob a forma de contrabando (Martin, 1997, p. 47 citado por Ferrari, 2014, n. p.).

Em outras palavras, "o limite estimula a ideia sobre a distância e a separação, enquanto a fronteira movimenta a reflexão sobre o contato e a integração" (Hissa, 2002 citado por Rodrigues, 2015, p. 140). Segundo Rodrigues (2015), limite e fronteira não sofrem mais uma aproximação, uma vez que, com o ingresso do sistema capitalista e com a globalização, a dimensão econômica da fronteira tem sido enfatizada e vinculada aos processos de integração regional, em outras palavras, às "redes", conceito que nasceu no século XIX para dar conta das novas relações entre territórios possibilitadas pelo capitalismo, que partem do pressuposto de que o capitalismo eliminou fronteiras (Haesbaert, 2006). Acontece, porém, que na perspectiva

de Courlet (1996), o capitalismo não elimina fronteiras, ele brinca com elas. Quando uma fronteira é eliminada, outra é posta em seu lugar. A diferença é que o limite da fronteira, no capitalismo, não é fixo, ele se desloca de acordo com os interesses de produção capitalista.

As discussões que partem do pressuposto de que as fronteiras assumem hoje sua forma de rede e não mais limite são conduzidas por autores que acreditam estarmos vivendo uma desterritorialização no mundo contemporâneo. De acordo com Haesbaert (2006), esses autores "enfatizam o espaço de uma minoria privilegiada, que tem acesso a essas redes técnicas da comunicação simultânea" (p. 122). Ao contrário desses autores, Haesbaert acredita que estamos vivendo um processo de "des-reterritorialização, um refazer territórios, fronteiras e controles que variam muito conforme a natureza dos fluxos em deslocamento, sejam eles fluxos de migrantes, de mercadorias, de informação ou de capital" (p. 122).

A contraposição entre Haesbaert (2006) e Rodrigues (2015) evidencia que a perspectiva de espaço, território e fronteira está diretamente relacionada à natureza daquilo que faz passagem nessas fronteiras. As fronteiras econômicas, que se deslocaram da aproximação com a ideia de limite, diferem muito das fronteiras impostas aos sujeitos em deslocamento. O contexto político e social que apresentamos na introdução desta dissertação mostra que, aos sujeitos em deslocamento, as fronteiras se apresentam confundidas com a ideia de limite.

Quando Rodrigues (2015) apresenta o deslocamento da concepção de fronteira ligada à ideia de limite, ela faz referência ao processo comum na geografia de revisões teórico-metodológicas dos conceitos norteadores dessa ciência ao longo da história. Ou seja, da mesma forma que, com a edificação dos Estados Nacionais, a fronteira tornou-se uma prática espacial precisa e linear com a função de oferecer segurança e proteção aos Estados, na medida em que o capitalismo avança, mudanças na territorialização provocam mudanças nas formas de fronteira. Porém, devemos considerar que mesmo com o capitalismo e com as redes econômicas, no campo dos deslocamentos, as fronteiras seguem aparecendo vinculadas ao limite e à necessidade de proteção.

O antropólogo Agier acredita que a globalização não suprimiu fronteiras, mas as transformou, deslocou e multiplicou. Segundo ele, as fronteiras são palco de exclusão, extraterritorialidade e exceção. Nelas, para aqueles que não conseguem atravessar, "os meses e os anos passam sempre no mesmo local, seja no porto, no acampamento, seja nos espaços ocupados das cidades e no trabalho temporário (...). Uma vida inteira organiza-se nessas áreas de fronteira" (Agier, 2016, p. 2).

Por outro lado, por mais que as fronteiras estejam ainda ligadas à ideia de limite, sobretudo no campo dos deslocamentos humanos, dependendo do ponto de vista de quem analisa as fronteiras, é possível, também no contexto dos deslocamentos humanos, identificar operações de passagem e contato onde a princípio só há limite. Esta análise foi realizada por Agier (2016) que, a partir de pesquisa etnográfica, identificou como as zonas fronteiriças dos sujeitos em deslocamento promovem contato e relação com a alteridade. Nessa perspectiva, os campos de refugiados, por exemplo, que barram e limitam o acesso dos sujeitos à cidade, são também lugar de encontro entre nacionalidades, etnias e culturas.

As ressignificações que serão desenvolvidas nos capítulos posteriores não buscam anular o polo semântico de limite da fronteira ou produzir uma crítica ao modo de organização espacial humano por Estados. Nossa tentativa é reinserir à fronteira a dimensão de contato, troca e encontro com a alteridade em contextos nos quais buscam-se reduzi-la à ideia de limite. Se para os Estados é necessário construir limites e se uma de suas funções desde sua origem é a proteção contra invasores, será que qualquer passagem na fronteira deve ser entendida como invasão? O fechamento das fronteiras aos sujeitos em deslocamento abordado na introdução parece indicar que a entrada destes sujeitos e o encontro com a alteridade seria uma invasão. A elaboração da passagem de fronteira que será exposta neste trabalho busca incluir, numa fronteira a princípio entendida pelo sujeito apenas enquanto limite, sua dimensão de contato e promoção de encontro com a alteridade. Será a relação com a alteridade que possibilitará entender que nem toda passagem nessa fronteira é uma invasão.

1.1.3 – Comunidades nacionais: a língua como instrumento de construção do “nós”

Veremos neste tópico como as fronteiras dos Estados-Nação, mais do que contornarem extensões de Estados, produzem e delimitam identidades chamadas de nacionais. Nas definições de fronteira vistas no subcapítulo anterior, observamos que Foucher (1991 citado por Ferrari, 2014) destaca que dentre as funções da fronteira linear, encontramos não apenas a ruptura entre esferas interna e externa, como também a separação do tempo das histórias, das línguas, das sociedades. Nos ocuparemos da formação das identidades nacionais a partir de um instrumento específico, a língua, pois ela será um dos elementos trabalhados no capítulo da voz, no qual, pelo resgate da história tamponada pela fronteira, será possível produzir uma ressignificação à voz em hebraico, o que contribuirá para o acesso da dimensão de contato da fronteira.

Na apresentação do livro de Anderson (2008) “Comunidades imaginadas”, Schwarcz usa o termo “amnésias do nacionalismo” (p. 10) para referir-se ao processo de construção e imaginação das nações investigado por Anderson. As “amnésias do nacionalismo” teriam como função fazer dessa construção nova que é o Estado Nação algo natural e antigo. Nesse processo de construção pela via da amnésia, a comunidade nacional é tida como essencial e natural. Ou seja, apagam-se temporalidades históricas, linguísticas e sociais. Neste tópico, recorreremos ao cientista político Anderson, ao sociólogo Bourdieu (2014) e ao geógrafo Raffestin (1993) para analisar a construção do “nós” das nações porque este trabalho só poderá acessar a dimensão de contato da fronteira a partir da permeabilização da linha entre “nós” e “eles”, o que demandará demonstrar que essa linha é produto de uma construção.

Seria seguro dizer que a língua ocupa lugar central na construção da nacionalidade independentemente do modelo de nacionalidade vigente. Dois são os modelos de formação de nacionalidade citados por Bourdieu (2014), o alemão e o francês. No modelo alemão, o que determina o pertencimento à nação é o *jus sanguinis*, ou seja, é necessário ter a filiação para ser nacional. No modelo francês, pautado no *jus loci*, é necessário nascer no território. Ambos os modelos se diferenciam também em relação à precedência do Estado ou da Nação um sobre o outro. No caso da França, é o Estado que faz a Nação. Todo os sujeitos de uma nação devem falar a mesma língua e é função do Estado promover seu ensino. Já no caso alemão, a nação precede o Estado: todos os germanófonos são cidadãos da Alemanha. Em ambos os casos, verifica-se que para ser nacional é necessário falar a mesma língua, pois será a língua que fundará os laços e o sentimento comunitário.

Raffestin (1993) considera a língua como um dos mais poderosos instrumentos de formação de identidade, um recurso marcado por relações de poder na qual o grupo dominante impõe sua linguagem ao grupo dominado. Segundo o geógrafo, “a língua oferece, ao mesmo tempo, a comunicação e a comunhão” (Raffestin, 1993, p. 101). A presença e o papel da língua para a constituição da nacionalidade mencionada anteriormente por Bourdieu (2014) e seu estatuto de instrumento de poder proposto por Raffestin sinalizam que há dois modos de conceber a função exercida pela língua na nação. Por um lado, ela funda comunidades e é um dos elementos provocadores do sentimento de pertença, por outro, ela é “um modo de ação sobre o Outro” (Raffestin, 1993, p. 108).

A língua promove integração não apenas no sentido da comunhão e construção do “nós”, mas, também, no sentido de controle e gestão, de modo que estabelecer uma língua única facilita o controle sobre determinada população e região. A pluralidade de modelos culturais

decresce o poder da organização e por isso diversas línguas são enfraquecidas pelo modelo oficial que as sobrepõe: "o modelo oficial procura desestruturar os modelos particulares que quase sempre constituem, na ótica da organização central, uma contracultura que se opõe à ideologia do homogêneo". Nesse exercício de desestruturação, são incluídos conflitos linguísticos nos quais um grupo busca privar o outro do uso de sua língua pois, substituindo uma língua por outra, substitui-se uma cultura por outra. É assim que a língua pode ser instrumento de opressão quando se impõe a um grupo uma língua diferente da sua língua materna (Raffestin, 1993).

Esse tipo de conflito não se dá apenas no interior de um Estado que busca criar uma comunidade nacional dentro dos limites do seu território, como também na relação interioridade-exterioridade. É o caso dos conflitos coloniais, que promovem a extensão das áreas linguísticas dos impérios às áreas coloniais, limitando o uso das línguas autóctones. "Nesse caso, há a criação de um novo "centro" com o qual a comunicação só pode operar utilizando uma língua específica" (Raffestin, 1993, p. 113).

É pela língua também que produções literárias são veiculadas. Os projetos de construção de nacionalidades fazem uso da literatura para transmitirem histórias comuns que venham a naturalizar a nacionalidade. Um exemplo disso são os romances de fundação:

> (...) como também concluiu Edward Said, os romances de fundação acabariam por se apresentar como elementos destacados na construção coletiva de um passado e de um "nós" comum e identificado. A partir deles se daria uma espécie de confirmação hipnótica da solidez de uma comunidade, a qual naturaliza a história e o próprio tempo" (Schwarcz, 2008, apresentação Anders, 2008 p. 13).

Considerar a naturalização da história e do próprio tempo promovida pelos agentes de construção da nacionalidade como proposto por Said (citado por Schwarz, 2008) é fundamental para o nosso estudo, uma vez que a análise da experiência buscará demonstrar como as identidades homogêneas da nacionalidade eram, a princípio, híbridas. E duas formas de demonstração dessa hibridez serão realizadas: uma pela via das línguas (árabe e hebraica)[4] e outra pela via da história (dos árabes e dos judeus)[5]. O que encontraremos nessas análises são elementos camuflados e esquecidos de aproximação entre árabes e judeus que, pelos interesses nacionais, ficaram recalcados da história. Ou seja, os Estados-Nação, ao construírem comunidades, transformam sua organização e inventam meios de transmissão de uma história que naturaliza o tempo, como observou Said. Pouco a pouco, as organizações anteriores deixam

[4] Elaboração apresentada no subcapítulo 2.2.
[5] Elaboração apresentada no subcapítulo 2.5.

de ser lembradas e as sociedades vivem como se seus ancestrais também tivessem vivido na mesma organização. Muitas vezes, o que esse esquecimento, nomeado por Schwarcz como "amnésias do nacionalismo", deixa para trás é o laço que existiu entre povos que hoje não estabelecem relação.

Bourdieu (2014, p. 229) dá um nome à transformação dos laços e das relações promovida pelo Estado: "o primo é substituído pelo vizinho". Ao instaurar um espaço unificado, o Estado faz com que a proximidade geográfica predomine em relação à proximidade social ou genealógica. Um exemplo de transformação das relações a partir da unificação territorial é o caso da Cabília. Num espaço anteriormente organizado por dois clãs, o domínio colonial francês impôs a unidade aldeia provocando uma oscilação entre duas formas de pertencimento: dois clãs no mesmo território.

Outro meio de composição da comunidade que também tem a língua como seu agente é o Hino Nacional. Segundo Anderson (2008), o Hino Nacional produz uma experiência de simultaneidade na qual pessoas desconhecidas entre si cantam em uníssono. A pessoa que canta o Hino sabe que há outras pessoas cantando a mesma canção no mesmo momento e da mesma maneira. E aquele que canta o Hino se reconhece como nacional e reconhece o outro que o canta como também nacional e compatriota, produzindo um laço de união entre aqueles que sabem a mesma língua e cantam o mesmo Hino, e de exclusão daqueles que não o fazem. Afinal, como diz Anderson, a comunidade é imaginada através da língua: "por meio dessa língua, que se conhece no colo da mãe e que só se perde no túmulo, restauram-se passados, imaginam-se companheirismos, sonham-se futuros" (Anderson, 2008, p. 215).

Restaurar o passado é produzir a "confirmação hipnótica da solidez da comunidade" e imaginar companheirismos é constituir solidariedade com aqueles que falam a mesma língua e pertencem ao mesmo território, e exclusão daqueles que não falam a mesma língua e não pertencem ao mesmo território. É também pelas formas da língua que aparece o amor político. Anderson (2008) identifica três sentidos nas formas de se referir à nação: o de progenitura, o de lar e o de natureza. Seus exemplos são: *motherland, vaterland*, pátria; *heimat; tancha air* (terra e água). Em todos eles percebe-se a ideia de estar naturalmente ligado à nação.

> Os símbolos são eficientes quando se afirmam no interior de uma lógica comunitária afetiva de sentidos e quando fazem da língua e da história dados "naturais e essenciais"; pouco passíveis de dúvida e de questionamento. O uso do "nós", presente nos hinos nacionais, nos dísticos e nas falas oficiais, faz com que o sentimento de pertença se sobreponha à ideia de individualidade e apague o que existe de "eles" e de diferença em qualquer sociedade (Schwarcz, apresentação Anderson, 2008, p. 16).

O não reconhecimento da própria diferença e o apagamento do que a própria comunidade tem de “eles” na fundação da sua constituição implica no esquecimento de que essas comunidades unificadas se formaram onde antes grupos se misturavam e fundiam. Esse não reconhecimento da própria diferença deixa uma questão: como a comunidade do “nós”, que não assimila o “eles” na sua formação, se relaciona com os outros “eles”, aqueles que não fazem parte da comunidade?

No capítulo da voz, a análise da entrada da voz em hebraico no Líbano percorrerá um caminho que permitirá alcançar histórias de hibridez entre “nós” e “eles” borradas pela construção de homogeneidade nacional. Haverá o resgate da história de comunhão da língua árabe com a língua hebraica e da história de fraternidade entre os povos árabe e judeu apagada pela fronteira. Ou seja, a língua num primeiro momento evidenciará os polos do “nós” e do “eles” para depois permitir o resgate da comunhão que existiu antes da construção da linha “nós” e “eles”. A permeabilização da linha do “nós” com o “eles” operada pela análise da experiência apontará para a familiaridade com a própria estranheza promovida pela psicanálise e que, segundo Kristeva (1988, citado por Koltai, 2000), é essencial para que o estrangeiro deixe de ser tido como bode expiatório, representante da alteridade e da estranha familiaridade, posição esta que acarreta na segregação.

1.2 – Do significado ao significante – a direção deste estudo

A guerra não é senão assunto de culturas e linguagens; os combatentes se reúnem em torno de emblemas, significantes que tomam o valor de absolutos (...)(Braunstein, 2001, p. 33) (tradução nossa)[6].

A geografia nos mostrou, com o material abordado no subcapítulo anterior, que a palavra fronteira, desde sua etimologia até sua definição enquanto conceito geográfico, recebe uma polissemia que intercambia entre a ideia de fechamento e a ideia de contato. A origem etimológica de *frontière* é *front*, que significa linha de frente. Essa linha de frente, originalmente ponto de contato com aquilo que está à sua frente, por ter sido atribuída a contextos militares, ficou entendida como ponto de contato pela batalha e pelo enfrentamento. Mais tarde, com o desenvolvimento da cartografia, inventou-se a fronteira linear, constituída por linhas artificiais que separam os Estados em dentro e fora e, ao fazerem-no, apagam continuidades existentes antes do estabelecimento dessas linhas, camuflam histórias e inventam instrumentos (como o caso da língua, por exemplo), que contribuem para a concepção de essencialidade e naturalidade das separações entre Estados e comunidades. Com o capitalismo, no entanto, a fim de promover maior circulação entre polos econômicos, passou a se investir na dimensão de abertura e contato das mesmas fronteiras que, em outras esferas, como é o caso dos deslocamentos humanos, permanecem confundidas com a ideia de limite.

Entre separação e contato, passagem e barreira, busca-se subtrair a fronteira a significados específicos a depender do contexto e do interesso em jogo. Para o capitalismo, por exemplo, é interessante que a fronteira seja entendida como passagem. Os Estados que não querem receber os sujeitos em deslocamento, por outro lado, promovem discursos que colam a fronteira ao significado de fechamento. Porém, mesmo quando se busca restringir a fronteira a um de seus polos polissêmicos, de alguma forma, é possível ter notícia daquilo que se tenta apagar. No caso do capitalismo, por exemplo, por mais aberto que se pareça o mercado mundial, este se fecha a algumas regiões do mundo ou outras regiões fecham seus mercados ao capitalismo (Haesbaert, 2006). No caso dos deslocamentos humanos, nem que seja pelas travessias ilegais, a permeabilidade da fronteira é desvelada. Inclusive o corpo do menino Aylan, que chegou à Europa, expôs que os efeitos do fechamento das fronteiras são permeáveis.

---

[6] "La guerra no es sino asunto de culturas y de linguajes; los combatientes se reúnen en torno a emblemas, a significantes que toman el valor de absolutos (...)".

A fronteira da qual partem nossas reflexões é uma cuja polissemia é apagada de forma a evidenciar apenas sua face de fechamento. Nosso interesse é resgatar a dimensão de contato dessa fronteira. Por isso, nomeamos nosso objetivo como uma demonstração de produção de significação para a fronteira que reinstaure sua dimensão de contato. Isto é possível a partir da teoria do significante em Lacan, que possibilita que um mesmo significante tenha uma pluralidade de significados e indica o caráter ilusório do colamento entre um significante e um significado. Sendo assim, dedicamos algumas páginas ao estudo da teoria do significante em Lacan para extrair dela algumas noções básicas que esclarecem nossa intenção de pesquisa.

Nancy e Lacoue-Labarthe são autores do livro "O título da letra: uma leitura de Lacan", que trata da teoria do significante em Lacan. Em seu seminário, Lacan chegou a elogiar e recomendar a leitura desse livro. Tornar aberta a possibilidade para que as fronteiras não operem apenas enquanto fechamento é algo que se faz pela via do simbólico. Ao tratarem do título do texto lacaniano "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud", Nancy e Lacou-Labarthe (1991) dizem que o deciframento desse título poderia enveredar pela insistência do simbólico, designando assim a estrutura de linguagem na qual o sujeito está enredado. É da insistência do simbólico, sobretudo do esclarecimento de que a imaginarização é uma ilusão, que os campos político e social parecem carecer no que concerne ao tema de nosso estudo.

Na tentativa de simplificarmos algo complexo e de fazermos essa teorização clara e acessível para nós, antes de iniciarmos passagem pela teoria do significante em Lacan, deixamos anunciado nosso interesse por essa teorização e a relação dela com nosso estudo e com nosso objetivo. Centrar o estudo dessa teorização nos pontos que nos interessam pode nos ajudar na sua compreensão.

Os pontos cardeais de nosso interesse por essa teorização são: a) o suporte que a teorização do significante oferece para que se desvele que a atribuição de um significado único é uma redutibilidade ilusória (redutibilidade essa aparente em nosso campo de estudo as fronteiras são entendidas apenas enquanto "fechamento"); b) o caráter aberto de toda produção de significação, que não se fecha a um significado, mas que pode sempre tornar-se outra (isso relaciona-se ao nosso objetivo, uma vez que procuramos demonstrar uma outra significação para o significante "fronteira", indicando assim que as possibilidades de significação são múltiplas); c) o significante como constitutivo de um lugar, pensando assim nos lugares políticos e sociais aos quais determinados significados e significantes circunscrevem os sujeitos e as relações.

As articulações de Lacan a respeito do significante são produzidas a partir de suas incursões no campo da linguística, ciência dedicada ao estudo das línguas em sua estrutura e leis, incursões essas que o levaram a tomar emprestado o signo linguístico de Saussure para a partir dele operar inversões que remetam à prática psicanalítica e ao inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem (Lacan, 1957/1998). Transitaremos pela teorização do significante a partir de dois pontos que oferecem contribuições ao nosso objetivo de pesquisa: a inversão lacaniana do signo saussuriano e a instauração da barra resistente à significação.

Em resumo, a inversão lacaniana consiste na posição do significante em relação ao significado. Para Saussure, o signo linguístico é representado da seguinte forma:

Figura 1 – Algoritmo de Saussure

Fonte: Arrivé (1999, p. 57 citado por Paes, 2015).

Nele, a palavra indica a coisa que ela representa. Ao som da palavra, Saussure chama de imagem acústica, que é o significante. Quanto ao conceito, a coisa, Saussure considera como sendo seu significado (Lacan, 1957/1998). Esse signo, marcado pela posição do significado sobre o significante, busca transmitir e propor o caráter determinante do significado. Mais ainda, o signo proposto por Saussure é marcado por uma relação de reciprocidade e associação entre significado e significante (Nancy e Lacou-Labarthe, 1991).

Lacan, no entanto, introduz uma barreira resistente à significação de forma que a relação entre significante e significado não possa ser evidente (Nancy e Lacou-Labarthe,1991). Segundo Garcia-Roza (1985, p. 186), para Lacan, "a barra indica duas ordens distintas, a do significante e a do significado". Com isso quebra-se a unidade do signo. Para além da instauração da barra, o algoritmo do significante é escrito em posições inversas, de forma que o significante esteja sobre o significado. Com isso, a função do significante deixa de ser a de representar o significado, como proposto pela linguística, mas passa a ser a de preceder e determinar o significado (Garcia-Roza, 1985, p. 187).

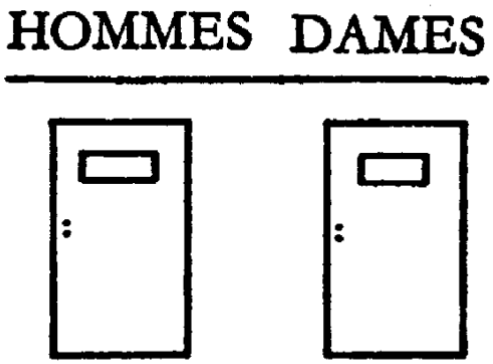
> Somente a psicanálise está em condições de *impor ao pensamento* essa primazia, demonstrando que o significante prescinde de qualquer cogitação, até das menos reflexivas, para exercer indubitáveis reagrupamentos nas significações que subjugam os sujeitos (...) (Lacan, 1956/1998b, p. 470).

Enquanto o signo saussuriano é o que representa alguma coisa para alguém, o índice ou traço de alguma coisa, como a fumaça que indica o fogo, o significante é o que representa o sujeito para outro significante (Lacan, 1964/2006). É por assim ser que uma cadeia significante engendra sempre uma, e qualquer, significação. Porque a formulação "o significante é o que representa o sujeito para outro significante" corresponde a dizer que a cadeia significante é uma cadeia do sujeito, que representa o sujeito a partir da forma como este engendra seu discurso e, assim, esse sujeito pode dizer qualquer coisa, visto que os significantes de sua cadeia estão ali para representar nada mais que o sujeito que formula a cadeia.

O significante é o que permite que o campo de linguagem possa manter-se aberto à possibilidade de se dizer qualquer coisa que se queira. É a partir do significante que a fumaça poderá, na cadeia significante de um sujeito, indicar outra coisa que não necessariamente fogo, visto que os significantes da cadeia não representam alguma coisa para alguém, como o faz o signo, mas sim representam o sujeito para outro significante. É a partir do significante também que a voz em hebraico poderá significar outra coisa que não invasão, a espacialidade poderá representar outra coisa que não a cisão entre interno e externo e a fronteira poderá significar também contato e não apenas fechamento.

Um exemplo didático para compreender a inversão lacaniana, recuperado tanto por Nancy e Lacou-Labarthe (1991) quanto por Garcia-Roza (1985), é o caso das portas de banheiros feminino e masculino:

Figura 2 – Lei da segregação urinária



Fonte: Principio, 2016.

Nesse exemplo, a inversão já está feita. Homens e Damas são significantes e encontram-se sobre o significado "porta". As duas portas, idênticas, indicam que o significante precede e

determina o significado, pois é a oposição entre os significantes “homens” e “damas” que diferenciam os significados (Garcia-Roza, 1985), de forma que essas duas portas idênticas passam a não ser mais idênticas, mas a simbolizar a lei da segregação urinária na qual alguns entrarão em homens e outros em mulheres (Nancy e Lacou-Labarthe, 1991).

Esse exemplo indica também que “O significante é, pois, a diferença dos lugares, a própria possibilidade de localização” (Nancy e Lacou-Labarthe, 1991, p. 50). Nesse exemplo das duas portas, o significante marca dois lugares distintos, ele institui os lugares. A fronteira é também um significante que institui lugares: aqueles que permanecem fora das fronteiras e aqueles que formam a parte de dentro das fronteiras. A análise da experiência permitirá permutar os lugares instituídos pela fronteira e demonstrar que estes lugares podem ser intercambiáveis a depender da significação que os estipula. Por exemplo, ao longo da análise da experiência, se notará que as ressignificações oferecerão novos lugares para a voz em hebraico e para a estrangeiridade íntima.

Partiremos, agora, ao relato da experiência.

Relato da experiência

Existe uma brincadeira comum entre alguns descendentes de libaneses no Brasil. Esses sujeitos costumam se provocar e questionar uns aos outros: “Se te perguntassem o que você é, você diria que é libanês ou brasileiro”? Na tentativa de responder ao que parece mais uma pegadinha do que um problema solúvel, cada um constrói uma rede argumentativa bem fundamentada, mas ainda assim a pergunta geralmente fica em aberto. Aqui, nem mesmo as convenções acerca da nacionalidade resolveriam a questão, pois esses sujeitos que nasceram no Brasil e, portanto, são brasileiros, caso tenham a ascendência paterna libanesa, são também libaneses.

Na rede argumentativa construída por cada um, são expostas uma série de experiências de estrangeiridade tidas por esses sujeitos no país onde nasceram e sempre viveram. A mais radical delas é a daqueles sujeitos que, devido aos seus nomes pouco familiares no Brasil, se acostumaram a ter duas versões de seus nomes: uma pronunciada por brasileiros, outra por libaneses. Ora, como é que se pode esperar que um sujeito que passou a vida respondendo a duas sonorizações de seu nome, uma emitida por brasileiros, outra por libaneses, venha a se dizer ou libanês ou brasileiro? Optar por uma das duas coisas não seria abrir mão de um de seus nomes?

A rememoração dessa brincadeira como introdução ao relato de uma experiência de fronteira não se dá sem que tenhamos com isso um propósito. O intuito é situar o leitor na condição subjetiva daquele que viveu a experiência, condição essa de estar entre-dois (entre-duas línguas – o árabe e o português; entre-duas culturas – a libanesa e a brasileira; entre-dois países – o Líbano e o Brasil). É, então, no embaraço do entre-dois que essa experiência deve ser contada. Ela começa a se desenrolar quando, em julho de 2015, esse sujeito brasileiro e descendente de libaneses chega ao Líbano para passar as férias.

A sua chegada se dá numa madrugada simultaneamente abafada e úmida, característica habitual das noites de verão de Beirute. Desembarcar no aeroporto de Beirute é uma experiência que, independentemente de quantas vezes o sujeito tenha passado por ela, sempre se dá a ele como se fosse a primeira vez. Por mais que ele tenha um grupo de convívio que fale a língua árabe no Brasil, a linguagem dos libaneses que nasceram e sempre viveram no Líbano é diferente. Os códigos são outros, os comportamentos divergem e resta a esse sujeito patinar. Ele, que chegou a um país que é também seu, que conhece a língua que é também sua, tropeça o tempo todo no contato com os libaneses e começa a reviver sua condição de deslocamento.

Para além do fuso horário e da peculiaridade climática, uma série de situações que acontecem no aeroporto de Beirute provocam no sujeito uma espécie de vertigem. Assusta-se ao observar uma briga que mobiliza ao menos 15 rapazes, mas que termina em questão de segundos com abraços e risadas. Suas malas são revistadas pelos oficiais e tem a impressão de que o fato de vir do Brasil provoca certa curiosidade – o que há nessas malas que vêm do Brasil? (no Líbano, as oportunidades de emprego para grande parte da população são escassas, o que explica em parte seu histórico movimento de emigração, e os sujeitos que moram no Brasil são muitas vezes tidos como aqueles que fizeram a escolha que foi perdida por quem no Líbano permaneceu, escolha muitas vezes lamentada com a frase "Quem me dera eu tivesse ido ao Brasil"). Após receber suas malas de volta, essas passam a ser carregadas por um *"Atel"*[7] sem que o sujeito tenha solicitado esse tipo de serviço. De modo geral, pode-se dizer que, ao menos para esse sujeito, desembarcar em Beirute é sempre um tanto traumático.

Acometido pela vertigem provocada por esse lugar familiar que lhe provoca tanto estranhamento, o sujeito vai do aeroporto para casa (é comum que parte dos imigrantes libaneses no Brasil tenham casas no Líbano, uma forma de manter laço com esse país de onde foi-se embora e, algumas vezes, como é o caso de alguns dos sujeitos que constroem casas nas aldeias, trata-se também de uma estratégia política – voltaremos a esse aspecto mais adiante). Nessa casa que é sua, mas que não tem as características de seu lar, o sujeito entra meio cambaleante. É tarde, mas dormir não é uma opção - está ainda muito desperto após a sua passagem pelo aeroporto[8].

Nesse ínterim entre o estado de alerta e o sono que permitirá que a vigília baixe a guarda, uma voz começa a soar. É uma voz cantada, em árabe, que soa da mesquita mais próxima (no Islã, um dos cinco pilares para os seus praticantes é a reza, que acontece cinco vezes ao dia, e nos países árabes as mesquitas entoam o *Aden*, canto de chamado à reza, sempre que é hora de rezar). Apesar de não ter o costume de escutar ao *Aden*, essa voz que canta na língua árabe lhe provoca certa nostalgia. É como se ela lhe oferecesse as boas-vindas que lhe faltaram no aeroporto. Acolhido por essa voz, é possível agora ceder ao sono. Levanta-se e vai dormir, afinal, logo cedo no dia seguinte partirá à aldeia de seus familiares que fica ao sul do Líbano.

---

[7] Atel é o nome dado às pessoas que ficam dispostas a carregarem as malas dos viajantes no aeroporto - é preciso inventar trabalhos onde não se tem empregos.

[8] A proximidade entre a expressão "passagem pelo aeroporto" e a expressão comum no Brasil "passagem pela polícia" é intencional, uma vez que esse sujeito que se sente como que assaltado no aeroporto, sente-se também assaltante. Pois entre o sujeito que tem as suas malas forçadamente carregadas e o *Atel* que assim faz por estar em busca de um trocado, há uma única variável que os distingue: esse sujeito é filho de uma emigração que deu certo. Ele, assim, vive a vida que o *Atel* poderia viver caso sua família tivesse escolhido pela emigração e vice-versa.

Uma vez no sul do Líbano, esse sujeito tem como passatempo a observação do espaço geográfico em que se encontra. Começa, por exemplo, por analisar as edificações. Em muitas das aldeias no Líbano, inclusive no sul, é comum que o número de casas seja maior do que o necessário para o número de habitantes. Muitas das casas são de emigrantes que no máximo passam as férias no Líbano. Mais do que isso, há uma mistura entre casas simples e modestas e casarões que mais parecem palacetes. Há um boato (com grandes chances de veracidade) de que uma das casas de uma das aldeias do sul tem 100 portas. Quantos cômodos seriam necessários para 100 portas?

O Líbano é o país dos contrastes. É um país onde não é possível ter raiva sem também ter dó e onde é impossível amar sem odiar. O mesmo se aplica à luxúria ali encontrada. A luxúria ali é o mais sincero sinal da pobreza. Aquele que construiu um palácio no Líbano muito provavelmente viveu uma vida miserável. Por trás de uma casa com 100 portas possivelmente existem 100 dias de fome e uma multiplicação de 100 dias atravessando aldeias a pé para chegar à escola.

Em suas outras idas ao Líbano, esse sujeito contentou-se com a interpretação de que aquelas casas eram sinal de uma luxúria que visa a suprimir uma precariedade. Mas tem algo a mais que explica o número de casas e a ostentação na sua arquitetura. É o que ele descobrirá ao investigar a história que envolveu a construção das casas ao sul do Líbano - perguntará aos habitantes locais se por acaso o número de casas e sua arquitetura imponente teriam alguma implicação política.

Pela resposta que esse sujeito obteve, descobriu-se que há algo nesse raciocínio que procede. A construção das casas foi uma das formas que os habitantes do sul do Líbano, região do país que faz fronteira com Israel, encontraram de reagir à invasão israelense que estabeleceu suas tropas no sul e que durou de 1982 até 2000. Como contam os habitantes dessa região, as tropas israelenses montaram bases no sul que inviabilizavam o caminho direto de Beirute às aldeias. Trajetos que costumavam durar 3 horas passaram a durar 7. Caso trilhassem o caminho direto, eram parados nos postos para uma longa espera. Dizem que essa era uma estratégia do exército de Israel de provocar uma espécie de evacuação da terra. À tática de evacuação, a resposta dos libaneses do sul foi habitar. Para isso, a estratégia foi construir o maior número de casas possível e os emigrantes que tinham renda suficiente para bancar os custos de construção de uma casa foram ao Líbano construí-las. Essa é parte da história que justifica o número de casas nessas aldeias.

Reconhecendo que a geografia das aldeias do sul se conta a partir de uma ameaça territorial, a fronteira entre o Líbano e Israel, que fisicamente não passa de uma "cerquinha", fronteira translúcida que deixa ver o outro lado do mesmo terreno, é experimentada pelo sujeito em sua face impermeável. Essa cerquinha vira, no imaginário desse sujeito, um forte e um front. Um forte por sua capacidade de proteger de uma invasão e um front por ser o que essa cerquinha viraria caso uma nova tentativa de invasão de Israel no Líbano ocorresse. Mas acontece que esse imaginário não perdurará, pois logo esse sujeito escutará uma outra voz que abalará suas construções referentes a essa fronteira.

Já que falamos do espaço geográfico da região, falemos também de sua demografia. A população libanesa é composta principalmente por muçulmanos e cristãos. A disposição da população pelo território se dá de tal forma que cada região do país tem um grupo específico da população que a compõe majoritariamente. Como, por exemplo, o sul do Líbano, região na qual acontece a experiência aqui descrita, é composto em sua maioria por muçulmanos. Isto faz com que seja parte do cotidiano das aldeias do sul a escuta do *Aden*, chamado à reza, cinco vezes ao dia.

Durante seus dias de estadia no sul, era comum que esse sujeito fosse de aldeia a aldeia visitar familiares. Numa dessas travessias entre aldeias, a proximidade entre o Líbano e Israel fez com que o sinal da rádio libanesa se confundisse com o sinal da rádio israelense. O resultado disso foi que bastou uma interferência na rádio para que o que virara cotidiano familiar a esse sujeito, de escutar à voz cantante de chamado à reza cinco vezes ao dia, uma voz em árabe, fosse surpreendido por uma voz estranha, a voz em hebraico. A voz em árabe que ofereceu acolhimento ao sujeito em Beirute é agora acompanhada de uma outra voz que lhe causa desassossego. E esse desassossego difere do estado vertiginoso vivido no aeroporto de Beirute. O estado de alerta não é mais fruto de um deslocamento quanto aos códigos. Essa outra voz traz consigo um estado de tensão, como se por um momento de descuido, esse sujeito tivesse deixado essa voz entrar em sua intimidade. Assim, quando no sul do Líbano, duas vozes "chamaram" o sujeito ao mesmo tempo.

O desassossego é, num primeiro momento, efeito do susto na escuta da voz que rememora uma invasão territorial. Esse susto é menção necessária para que aquele que não conhece o contexto dessa região compreenda que a voz em hebraico no Líbano não é neutralizada, ela é uma voz experimentada sob o caráter do possível anúncio de uma invasão e, por isso, uma voz da qual se busca proteger.

A voz que chega em hebraico parte do território de Israel. Até então, a cerca parecia colocar limite entre o que era o Líbano e o que era Israel. De um lado da cerca estava o dentro, o familiar. Do outro lado da cerca estava o fora, o estranho. O que assusta o sujeito é a familiaridade que a voz em hebraico traz. Ela se mostra ao sujeito como uma voz que também diz sobre a sua história. Agora, o sujeito deverá se haver com a geografia dessa região de outra forma. Enquanto antes buscava compreensões acerca das edificações e produzia suposições quanto ao seu caráter estratégico de defesa de um território, agora ele terá que se haver com o fato de que esse outro de cuja invasão se busca proteger estabeleceu-se como uma parte de si. Terá que produzir alguma outra construção que dê conta dessa voz que atravessou essa fronteira cuja impermeabilidade é tão investida e suposta.

Os capítulos que se seguirão constituem a busca por uma outra construção que dê conta da passagem dessa voz a partir de tudo o que ela provocou no sujeito.

Capítulo 2 – A voz

Neste capítulo, investigaremos como o sujeito da experiência pôde construir outras significações para a voz em hebraico que não correspondessem à ameaça de invasão territorial. Para isso foi preciso descolar a voz em hebraico do Estado e do exército de Israel. Consideramos que isso foi possível por conta da interferência na rádio. A voz em hebraico, que sempre aparece no Líbano "militarizada", tendo como remetente o exército de Israel, ao aparecer pela interferência na rádio, permitiu que o sujeito da experiência a escutasse enquanto a voz de um povo. A partir disso, ele pôde inaugurar uma outra forma de relação com essa voz.

No primeiro subcapítulo, abordaremos a voz em hebraico enquanto significante siderante (enigmático) ao sujeito, que operou pela lógica simbólica, apareceu fora do lugar onde era esperado e espantou o sujeito. Consideramos que o espanto experimentado no acesso ao significante siderante (voz em hebraico) produziu uma hiância no saber do sujeito da experiência em relação ao que ele acreditava saber sobre as fronteiras – até então entendidas por ele enquanto impermeáveis.

No segundo subcapítulo, nossas elaborações estarão voltadas à incompreensibilidade e inteligibilidade da voz em árabe do *Aden* e da voz em hebraico ao sujeito da experiência. A incompreensibilidade fez com que as vozes não estivessem escondidas por trás dos ditos e a inteligibilidades conservou as qualidades linguísticas vocais (como o sotaque, por exemplo), permitindo que o sujeito acessasse a familiaridade entre as línguas árabe e hebraica. No terceiro subcapítulo, trataremos do caráter invocativo dessas vozes, que apostaram num sujeito do inconsciente e possibilitaram um reposicionamento subjetivo.

No quarto subcapítulo, recorreremos a estudos sobre a topologia da voz para que possamos expor a relação de continuidade entre Sujeito e Outro desvelada pela experiência. Por fim, no quinto subcapítulo, a possibilidade de acesso à familiar estranheza será analisada a partir da voz em árabe do *Aden*. Tendo como recurso teórico o estudo de Poizat (2004) acerca do efeito inquietante da voz, partiremos de sua constatação de que a voz é fundadora e organizadora de estrutura social para, com Benslama (2009), investigar qual é a estrutura social que o *Aden* representa e qual é a relação dessa estrutura social com a alteridade. Nessa investigação, encontraremos a fraternidade dos povos árabe e judeu.

O desenvolvimento do capítulo em seu todo envolverá uma passagem pelas três dimensões da voz – imaginária, simbólica e real (Vivès et Raufaust, 2005; Catão, 2009 citados por Catão & Vivès, 2011). Começaremos com elaborações que fazem menção à voz sonora

(aquela escutada pelo sujeito tanto na rádio quanto no canto do *Aden*). Essa etapa consiste na dimensão imaginária da voz, uma vez que, segundo Catão & Vivès (2011, p. 85), "o som é a vestimenta imaginária da voz". Os mesmos autores apontam que no registro simbólico encontramos a prosódia. Por esse registro, acompanharemos os equívocos de sentido que a escuta sonora da voz produziu nas significações do sujeito para, enfim, alcançarmos o efeito de furo – dimensão real – produzido pela voz.

Desde este resumo do capítulo, já fica claro que a voz será articulada às línguas árabe e hebraica. Com isso não pretendemos equivaler voz e língua. A voz será trabalhada enquanto elemento que fez passagem na fronteira, mas ela é, também, o que "sustenta a passagem dos elementos articulados na cadeia significante; evanescente, ela é a própria passagem" (Mieli, 2016, p. 75). Ou seja, ela operou a passagem na fronteira enquanto simultaneamente operava a passagem de significantes que se articulavam na língua hebraica. Ela é, assim, suporte da língua, o que nos permite abordá-la a partir da língua que ela sustenta.

Nos dois primeiros subcapítulos, estudaremos a voz como significante e nos subcapítulos posteriores como pulsão. Isto é possível porque, em Lacan, encontramos esses dois modos de abordar a voz. No seminário "As formações do inconsciente", Lacan inclui a voz no lugar de significante ao construir o grafo do desejo. Para ele, a fala é o significante plenamente desenvolvido e a voz é a passagem do significante, que constitui a cadeia significante. "Essa passagem, como evanescente, é justamente o que se faz voz – nem sequer digo articulação significante, pois é possível que a articulação continue enigmática, mas o que sustenta a passagem é voz" (Lacan, 1957-1958/1999). Nos dois primeiros subcapítulos, enveredaremos na articulação enigmática das línguas árabe e hebraica que tiveram suporte de passagem na voz até produzir uma ressignificação para a voz em hebraico.

Mais tarde, nos seminários "A angústia" e "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise" Lacan explora a voz enquanto pulsão, mais especificamente, pulsão invocante que liga o *infans* ao Outro e o convida a advir enquanto sujeito. Segundo Catão & Vivès (2011, p. 85), "a voz é o paradigma do objeto pulsional, pois é o primeiro a se constituir e é o articulador por excelência da necessária incorporação da linguagem". De acordo com os autores, nesses seminários, a voz é o que possibilita o laço com o Outro, é ela, em sua dimensão de endereçamento, que permitirá à criança incorporar a voz do Outro para advir enquanto falante. O estudo da voz enquanto pulsão invocante é o que possibilitará que, a partir da ressignificação da voz em hebraico, se encontre uma relação com a alteridade enquanto íntima.

2.1 – A disponibilidade psicanalítica ao espanto - a carga surpreendente da voz em hebraico

> (...) ele vai produzir um significante que transmuta a insistência do "sim-de-sim" em perseverança de um "sim-de-sim-de-sim".
>
> Didier-Weill, 1997, p. 161.

> Não, não e não! Três vezes não.
>
> Didi-Huberman, 2013, p. 23.

As três afirmativas de Didier-Weill e as três negativas de Didi-Huberman apresentadas acima não formam entre si uma relação de contradição. As três negativas de Didi-Huberman (2013) constituem uma insistência em negar uma concepção filosófica clássica que considera a emoção uma fraqueza humana. Essas três negativas, que são o modo pelo qual o autor diz *sim* à emoção, foram proferidas em sua conferência em Montreil em 2013. Didi-Huberman dá início à conferência mencionando o livro de Darwin "A expressão das emoções nos homens e nos animais", no qual o biólogo buscava demonstrar que o ato de chorar era um ato primitivo encontrado em raças humanas selvagens e com poucas semelhanças com os europeus. Deste livro, ele parte para filósofos clássicos, com o exemplo de Kant, que considerava a emoção uma falha da razão, para, enfim, se posicionar contra estas concepções e, a partir de Nietzsche, Freud e Hegel, elevar a emoção à categoria de privilégio que tem a potência de produzir transformação.

Quanto às três afirmativas de Didier-Weill (1997), elas dizem respeito às três insistências subjetivas necessárias para que o significante siderante deixe de estar despojado de seu poder de afetar (o significante siderante é aquele que remete ao ininteligível, ao incompreensível, ao enigmático). Isso será esclarecido mais adiante. Mas, de modo geral, pode-se dizer que a tripla negativa de Didi-Huberman (2013), que se transfigura em afirmativa, e a tripla afirmativa de Didier-Weill seguem a mesma direção: advogar pela disposição ao afeto.

"Que emoção! Que emoção?" foi o título dado por Didi-Huberman (2013) à conferência à qual fazemos referência. Na explicação do título, o autor defende que o ponto de exclamação constitui o primeiro gesto filosófico de se espantar diante de alguma experiência. Em seguida ao espanto, esse gesto filosófico segue curso até a formulação de uma interrogação sobre essa experiência que o espantou. Este capítulo é construído a partir dos dois gestos filosóficos distinguidos por Didi-Huberman. Ele começa, neste subcapítulo, com o espanto da experiência da escuta da voz em hebraico no território libanês e desemboca, nos subcapítulos seguintes, na

formulação de perguntas relativas a esse espanto. Como a escuta da voz em hebraico tem a potência de espantar o sujeito da experiência? O que há de espantoso na voz em hebraico?

No sumário desta dissertação, é possível observar que o espanto tem uma presença insistente, aparecendo em dois de nossos capítulos. A posição privilegiada do espanto se dá por ele ser o afeto que estrutura este estudo. Não é a voz em hebraico ou o território libanês que produzem questão ao sujeito, mas sim o espanto experimentado na escuta dessa voz nesse território. Caso contrário, caso esse sujeito não tivesse sido espantado por essa voz, não haveria a produção de um enigma ao sujeito e esta dissertação não teria razão de ser escrita.

Segundo Didi-Huberman, na filosofia clássica, a emoção estava ligada à ideia de passividade, impotência e impossibilidade de agir, constituindo um impasse: "impasse da linguagem (emocionado, fico mudo, não consigo achar as palavras); impasse do pensamento (emocionado, perco todas as referências); impasse de ação (emocionado, fico de braços moles, incapaz de me mexer, como se uma serpente invisível me imobilizasse)" (p.21). Essa concepção de emoção estava ligada à dedução aristotélica da palavra *pathos* enquanto ligada à voz passiva, que demarcava uma diferença entre a ação (voz ativa) e a submissão a uma paixão (voz passiva) (Didi-Huberman, 2013).

Mas essa perspectiva da emoção não será compartilhada por Hegel, que considerava que sem impasse não saberíamos o que é uma passagem; por Nietzsche, que preferia os poetas trágicos aos filósofos "lógicos"; por Sartre, que tinha na emoção uma maneira de perceber o mundo; por Merleau-Ponty, para quem a emoção era um tipo de transformação ativa do mundo e por Freud, que desvelou que somos tomados por emoções que nem ao menos podemos representar e que agem sobrem nós. A partir desses pensadores, a emoção será entendida enquanto movimento. "(...) quando uma emoção nos atravessa, nossa alma se move, treme, se agita, e o nosso corpo faz uma série de coisas que nem sequer imaginamos" (Didi-Huberman, 2013, p. 26).

É essa inversão da imobilização para a ação que pretendemos demonstrar a partir do espanto. Se Didi-Huberman (2013) descreve a emoção como algo que nos atravessa e agita nosso corpo, Didier-Weill (1997) transporta o afeto do espanto também à posição psíquica e aponta que, para além de um corpo que move, há um sujeito que passa a ser capaz de tornar-se outro, pois, para o autor o espanto constitui um mandamento de mudança. Como retoma Didier-Weill, o saber inconsciente foi definido por Lacan como saber que faz mudar. Por isso, o autor adverte que "o psicanalista, por razões próprias à estrutura do objeto de sua pesquisa, não pode não ser apto à função do espanto" (Didier-Weill, 1997, p.130).

Para Didier-Weill (1997), o espanto produz uma hiância súbita de descontinuidade no que anteriormente constituía uma continuidade do saber. Ele provoca uma despossessão do sujeito em relação àquilo que ele acreditava saber, sendo por isso uma experiência de destituição subjetiva. E é na medida em que o espanto promove uma destituição subjetiva em relação ao que era sabido pelo sujeito que ele nos interessa. Pois é apenas com a hiância que se produziu no sujeito de nossa experiência em relação ao saber que ele acreditava deter sobre as fronteiras que um novo saber pôde ser convocado. E como explicar esse intervalo de saber produzido a partir da escuta da voz em hebraico?

Para que possamos fazer passagem pelo espanto experimentado na escuta da voz em hebraico, retornamos ao que anunciamos na abertura deste subcapítulo, a saber, a insistência subjetiva para que o significante siderante deixe de estar despojado de seu poder de afetar. Segundo Didier-Weill, essa insistência é passível de ser trabalhada pela psicanálise a partir do momento que, com a descoberta do inconsciente, Freud rompe com a ética da censura a partir da qual o supereu se engaja na tentativa de despojar o significante siderante de seu poder de afetar. Ou seja, na psicanálise, a possibilidade para o intervalo do saber pode ser analisada a partir da relação com o supereu, pois o supereu é a instância que visa a preservar a fixidez que pode vir a ser quebrada com o advento da palavra (Didier-Weill, 1997).

Enquanto o supereu, regido por uma lei superegóica, opera a partir do "já visto" e "já ouvido" e preserva-se entregue à fixidez do real no qual tudo retorna sempre no mesmo lugar, a lei simbólica é aquela cuja função é "estruturalmente espantosa" (Didier-Weill, 1997, p.86), lei a partir da qual o surgimento do simbólico se dá sempre como se fosse a primeira vez:

> A oposição entre a fixidez ligada à dominação do "*dejá-vu"* e a surpresa, ligada ao fato de que o surgimento do simbólico não se dê, a cada vez, senão como se ocorresse pela primeira vez, remete para a oposição entre as duas moradas possíveis do significante: morando no simbólico, o significante não está nunca lá onde se espera que ele esteja, enquanto que, morando no real, ele já está lá onde ele é esperado (Didier-Weill, 1997, p. 86).

Ora, e a voz em hebraico, ao ser escutada no Líbano, não é comparável a esse significante da morada simbólica que nunca está lá onde se espera que ele esteja? Seu aparecimento no território libanês operou como um "nunca ouvido" e cessou com a morada no real ao não se mostrar mais onde ele era esperado. É esse aparecimento da voz em hebraico fora do lugar esperado que faz com que ela seja um significante de alto valor psíquico para esse sujeito que, até então, acreditava que a fronteira entre o Líbano e Israel fosse impermeável. Esse significante surpreendente e enigmático deixou ao sujeito a tarefa de responder "como é que essa voz chegou aqui"?

A produção de interrogações tais como a deixada pela voz em hebraico pode ser vista na arte. Dias (2018) se vale da cativação de Freud pela escultura “Moisés” de Michelangelo, esculpida de modo a dar a impressão de que Moisés está prestes a se levantar, para exemplificar esculturas que promovem profundidade e movimento. A condição para a produção de movimento está no modo como o escultor se vale da linguagem: da mesma forma que o poeta, pelo esvaziamento do sentido corrente. Segundo Dias, obras inéditas como “Moisés” causam espanto e modificam nossa relação com o olhar – elas não servem apenas para ser vistas, mas para produzir as interrogações: “Como pode”? “Como conseguiu”? O psicanalista considera que a criação dessas obras é possível devido à abertura do artista para manifestações que não são marcadas pelo sentido comum. E o artista, ao abrir sua experiência para além do sentido comum, introduz aquele que contempla sua obra à mesma experiência.

Ao aparecer no território libanês como um “nunca ouvido”, a voz em hebraico fez com que o sujeito inaugurasse uma outra forma de relação com o sentido. Acontece que o aparecimento da voz em hebraico fora do sentido corrente só pôde ocorrer sob caráter de engano. Foi via interferência na rádio que ela pôde ser escutada. Isso implica reconhecer que a circulação da voz em hebraico no território libanês sofre regulações de ambos os lados. Do lado de Israel, a voz em hebraico é transmitida aos libaneses como anúncio de ameaça. Do lado do Líbano, essa voz que chega “militarizada”, tendo como remetente o Estado político de Israel ou seu exército, permaneceu colada ao caráter de ameaça de uma invasão de modo que qualquer outra circulação dessa voz (música, telefone, filme) seja evitada, pois remeteria o povo libanês à história da invasão.

Não é apenas entre Líbano e Israel que a regulação da circulação da voz é exercida. Dias (2018b) fala em “mercado da música”. Para o psicanalista, a incidência do mercado é o que faz com que sejamos suscetíveis a sermos comandados. Então, o mercado da música serviria ao interesse de regulação social que sucede em expandir seu poder regulatório inclusive ao campo musical. Ao tratar disso, Dias faz referência ao texto de Safatle (2015) “O fim da música”, no qual o filósofo considera que as experiências musicais brasileiras inovadoras das últimas décadas foram deslocadas para as margens, “deixando o centro da circulação completamente tomado por uma produção que louva a simplicidade formal, a estereotipia dos afetos, a segurança do já visto (...)” (Safalte, 2015, n. p).

Não é apenas na lógica de mercado que a música sofre regulações, como também, na religião. Poizat (1986/1992), por exemplo, faz menção às discussões religiosas no que concerne ao uso da música. As religiões reconhecem que a voz é um elemento poderoso de

estabelecimento de relação entre o humano e o Divino, mas não perdem de vista seu poder de transgressão da ordem e da regulação moral. Daí seu uso tão regulado: não se abre mão do recurso da voz dado seu alto valor invocativo, mas impõem-se restrições ao seu uso dado seu poder de transgressão da ordem. Por isso a voz na religião deve ser fiel ao fraseio do texto sagrado, para que ela sirva à palavra de Deus, garantindo que a afetação do humano será pelo texto sagrado e não por outra coisa que a voz, desprendida do texto, poderia incitar.

Essas regulações são tratadas por Dias (2018b) e Porge (2014) a nível da relação do supereu com a experiência vocal. Dias retoma que o supereu se estrutura em nós através da sintaxe do conjunto de palavras que aprendemos. Ele é incorporado a partir de uma experiência vocal, de algo que escutamos. Porge trata dessa incorporação desde um resgate da aproximação das palavras "obedecer" e "escutar" em latim:

> A assimilação do supereu à voz não é tão surpreendente. Por um lado, ela admite uma raiz na língua, uma vez que "obedecer" [obéir] (oboedire) vem de "escutar" [écouter] (audire). Por outro lado, a religião e a filosofia o haviam antecipado com a expressão "voz da consciência" para designar a instância moral. Para Freud, o supereu é uma instância de sua segunda tópica que se destaca do eu para julgá-lo e que mergulha suas raízes no isso; ele é em parte inconsciente. Ele se forma a partir de falas ouvidas dos pais ou de seus substitutos. A influência crítica dos pais é mediada pela voz, diz Freud. O supereu pode negar duas origens no ouvido (entendido). É por isso que em seu esquema das duas tópicas em forma de ovo Freud acrescenta a "calota acústica" no nível do eu, de um único lado e em diagonal (Porge, 2014, p. 44-45).

As formas de regulação da experiência vocal também podem ser notadas no texto "Totem e Tabu", no qual Freud observou a restrição, comum em diferentes povos, em relação à enunciação de nomes entre sujeitos cuja relação seria incestuosa. Compartilhamos aqui alguns desses exemplos. Na ilha de Leper, onde havia proibições do relacionamento do garoto com as irmãs, "ele (garoto) nem sequer pronuncia o nome dela (irmã), e evita dizer uma palavra corriqueira, se esta faz parte do nome da irmã" (Freud, 1912-1913/2012b, p. 31). "Na península Gazelle, na Nova Britânia, a irmã não pode mais falar com o irmão após seu casamento, e também não pronuncia mais o nome dele, designa-o com uma circunlocução" (Freud, 1912-1913/2012b, p. 32). Na Austrália e entre alguns povos melanésios e polinésios da África, há interdições quanto ao relacionamento de um homem com a sua sogra. Em Vanua Lava, "de maneira alguma ele pronuncia o nome da sogra ou ela pronuncia o dele" (Freud, 1912-1913/2012b, p. 34). Entre os zuluz, "Nenhum dos dois pode falar o nome do outro" (Freud, 1912-1913/2012b, p. 35).

Os exemplos de Poizat (1986/1992), Dias (2018b), Porge (2014) e Freud (1912-1913/2012b) expõem modos de regulação da sociedade que incluem interdições do ouvir e do falar:

- O canto litúrgico que só pode ser emitido ou escutado pelo sujeito se respeitado o fraseio do texto sagrado;
- A circulação musical que respeita uma lógica de mercado;
- As interdições dos povos primitivos quanto à enunciação dos nomes.

Esses exemplos mostram duas coisas: que o que é escutado pelo sujeito é regulado (Dias, 2018b; Poizat, 1986/1992) e que uma enunciação que escape às normas de circulação é interditada (Freud, 1912-1913/2012b) ou deslocada para as margens (Safatle, 2015). Eles demonstram tentativas, muito evidentes, de impedimento ao afeto ou então de uma produção de afetos específicos. A "voz da consciência", forma pela qual a religião e a filosofia se referiam à instância moral (Porge, 2014), censura aquilo que o sujeito pode ou não escutar e os circuitos culturais (transformados em circuitos de mercado) (Dias, 2018b), ao controlarem aquilo que o sujeito escuta, dificultam a operação da lógica simbólica na qual o significante aparece sempre fora do lugar esperado e inviabilizam o acesso ao significante siderante que tem o poder de afetar o sujeito.

Além do texto de Safatle, Dias (2018b) menciona também o livro de Adorno "Filosofia da nova música", onde este considera que a sensibilidade musical convoca o que há de mais nobre em nós, pois com ela nos deixamos tocar pela melodia do outro e não pelo seu discurso. A voz em hebraico, que pela interferência da rádio operou a partir da lógica significante, apareceu fora do lugar onde era esperado – ou seja, se mostrou fora da regulação da circulação dessa voz e se fez escutar enquanto desprendida dos discursos sobre essa voz. Ela atravessou, assim, pressupostas interdições. Escutada enquanto melodia, ela pôde afetar o sujeito e deu início a uma empreitada na qual se busca dar lugar a um outro tipo de encontro com essa voz. Como poderíamos pensar a produção de afetos que se descolem dos discursos?

Para melhor explicarmos essa outra relação que o significante siderante da voz em hebraico teve sobre o sujeito, é necessário que façamos uma breve passagem pelo estudo da clínica da sideração. Didier-Weill (1997), em seu livro "Os três tempos da lei", apresenta a constituição subjetiva a partir do que ele denomina de clínica da sideração, aquela na qual o sujeito deve advir à palavra dizendo "sim" ao significante siderante (enigmático) cujo encontro pode fazer advir o saber inconsciente que provoca a mudança subjetiva. Acontece, porém, que o supereu,

regido pela censura, impõe obstáculos ao sujeito para que ele possa dizer "sim" ao significante siderante.

Ao tratar da clínica da sideração, remetida à relação que o sujeito vai estabelecer com o significante enigmático, Didier-Weill está tratando do sujeito enquanto um sujeito de linguagem e descreve a censura imposta pelo supereu como uma censura imposta ao advento do sujeito enquanto ser falante. Não à toa, o psicanalista expõe na forma de frases a operação de cada uma das três versões do supereu. Ao primeiro, o supereu arcaico, ele atribui o enunciado "Nem uma palavra!". Ao segundo, o supereu da censura que se manifesta após o sujeito ter dito uma palavra, ele atribui a repreensão "Você disse uma palavra, não dirá duas". Ao terceiro, o supereu questionador que se manifesta após o sujeito ter transgredido a censura, ele atribui o questionamento "Encontrará você a terceira palavra capaz de transmutar sua insistência em perseverança"? A persistência do sujeito em dizer "sim" à palavra a cada uma dessas versões do supereu formam os três "sim" de Didier-Weill, aqueles que constituem a perseverança do sim-de-sim-de-sim.

Pode-se notar que ao proibir a palavra (primeiro supereu) e ao censurar a insistência na palavra (segundo supereu), o supereu opera de modo a inviabilizar o encontro do sujeito com o significante siderante. Mas o que acontece quando o sujeito se espanta com o acesso a esse significante siderante?

> A interrogação que eu recebo no instante efêmero[9] do espanto é a seguinte: "O que você descobre nesse tempo de suspensão da fala em que, espantado, tem a impressão de que tudo que você já sabia, todo o saber que você armazenou até então, não lhe é de nenhum recurso para reatar com a fala que acabou de perder?" (Didier-Weill, p.119).

A interrupção da fala cria a lacuna necessária para que o já sabido se interrompa no discurso do sujeito, deixando lugar para que um novo saber possa advir. Esse novo saber formará um novo discurso do sujeito. No caso do nosso sujeito, o saber que circunscrevia a voz em hebraico como elemento que fica para além da cerca já não "lhe é de nenhum recurso". Após o surpreendente aparecimento da voz em hebraico, que o afetou em seu íntimo, um outro discurso deverá advir para que, entre o susto e a necessidade de proteção, possam existir significantes na cadeia discursiva desse sujeito que ofereçam lugar à passagem da voz em hebraico.

[9] A efemeridade é um caráter decisivo do processo de sideração, pois após o instante siderante, é necessário que o sujeito de-sidere, caso contrário o espanto pode transformar-se em estupefação. Se assim for, ao invés de provocar movimento, ele provocaria paralização.

Agora talvez seja possível compreender melhor porque dissemos que o espanto é o afeto que estrutura nosso trabalho. Porque na medida que esta dissertação busca construir uma outra possibilidade de significação para o significante fronteira, ela é uma dissertação que só se faz possível a partir do espanto, pois ele é o afeto que, a partir da hiância no saber, da suspensão discursiva, produziu movimento subjetivo e deixou ao sujeito a tarefa de construir um novo saber, nesse caso, uma nova significação.

Identificando toda a transform-ação, todo o movimento subjetivo que o espanto pôde provocar no sujeito, tentaremos, no próximo tópico, produzir uma reflexão para a primeira interrogação do nosso segundo gesto filosófico, a ser: como foi que essa voz pôde espantar o sujeito?

2.2 - A suspensão da fala – O canto do *Aden* e a voz em hebraico

الكلام سكت الكلام عز وفي

E no auge das palavras, calaram-se as palavras

Abed el Halim Hafez

Para prosseguirmos no delineamento de uma hipótese que explique o modo como a voz em hebraico pôde espantar o sujeito, será fundamental articular esse espanto ao seu encontro com a voz em árabe. Para isso, partiremos de dois estudos. Começaremos com o estudo de Poizat (1986/1992) acerca da voz na ópera e daí seguiremos para o estudo de Reik (1931) acerca do Shofar, instrumento de sopro utilizado em rituais religiosos judaicos. Esses dois estudos servirão de referências para as nossas construções porque as investigações sobre a voz enquanto produção artística (Poizat com a ópera) e sobre a voz enquanto instrumento religioso (Reik com o Shofar) nos colocam um questionamento em comum: qual é a relação que essas duas modalidades da voz constituem com a fala? Esse questionamento será relevante por acreditarmos que uma das potências surpreendentes do encontro entre as duas vozes tem a ver com o fato de que ambas eram incompreensíveis, mas ainda assim inteligíveis ao sujeito da experiência.

Começaremos com o trabalho de Poizat (1986/1992), demonstrando suas considerações sobre a ininteligibilidade do canto da ópera e as particularidades desse tipo de canto que marcam uma relação específica com a fala. Ainda em Poizat exploraremos as características do canto litúrgico – também buscando entender sua ligação com a fala. Desses dois tipos de canto extrairemos as propriedades que fazem da voz ininteligível ou não. Em certo ponto, o estudo de Poizat será posto em diálogo com o estudo de Reik para formularmos hipóteses sobre a afetação que a voz na religião é capaz de produzir. Será assim que chegaremos à formulação de que há, na afetação do sujeito que escutou ao *Aden* e à voz em hebraico, a descoberta de um período de coexistência das duas línguas que foi politicamente tamponado.

A fim de esclarecermos a incompreensibilidade do *Aden* ao sujeito da experiência é necessário explicarmos algumas singularidades da língua árabe. Esta língua é formada pela diglossia, fenômeno que caracteriza línguas que possuem uma forma "A" – no caso, o árabe padrão utilizado para a escrita e ensinado nas escolas -, e uma forma "B" – no caso, os diversos dialetos que se fundam a partir do árabe padrão e que assumem a forma coloquial da língua

(esses dialetos variam em cada país que tem o árabe como língua oficial). Apesar de todos os dialetos locais se formarem a partir do árabe padrão, há variações entre eles que faz com que, ao sujeito que tenha aprendido apenas o dialeto local (por exemplo, o árabe falado no Líbano), determinadas variações da língua e inclusive sua forma padrão sejam a ele incompreensíveis. O *Aden* é um canto que se dá seguindo o Alcorão, livro sagrado da religião islâmica e escrito na forma mais erudita do árabe padrão, de forma que sua compreensão requeira estudo aprofundado até mesmo para aqueles que foram alfabetizados em árabe. Assim, a esse sujeito que não é falante da língua hebraica e que fala apenas um árabe local – no caso o árabe comum no Líbano, é impossível extrair significado quanto à fala dessas duas vozes.

Vivès, em seu livro "A voz na clínica psicanalítica", revisita a formulação lacaniana de que o discurso psicanalítico é um discurso sem fala e explica que o que se deve entender por um discurso sem fala é "um dispositivo que permite ouvir, para além das falas, uma voz" (Vivès, 2012, p. 23). Para o autor, "a fala vela a voz" (p. 13). Quando escutamos um discurso, logo somos tomados pelos seus ditos e camuflamos a voz desse discurso, fazendo com que ela, enquanto suporte da enunciação discursiva, fique escondida por trás do que é dito.

Estamos tratando a experiência partindo da hipótese de que a fala não calou essas vozes, uma vez que, por serem incompreensíveis ao sujeito que a escutou, este não pôde ser tomado pelos ditos destes discursos. A questão que fica por trabalhar agora é: o que é produzido no sujeito quando este é capaz de escutar a voz da enunciação e não mais apenas o enunciado? Qual potência tem a voz sobre o sujeito quando ela não fica escondida por trás dos ditos? Para tanto, o campo da música oferece à psicanálise contribuições fundamentais.

2.2.1 - Modalidades da voz e sua relação com a fala

Poizat, em suas investigações sobre a voz, buscou material de estudo em diversos campos, sendo eles os da surdez, da religião e da ópera. Em seu livro sobre a ópera, o autor busca desvendar um mistério: o que faz com que o amante de ópera atravesse oceanos em busca da escuta de uma voz? Ele dá início às suas investigações a partir de entrevistas com amantes da ópera que aconteceram em janeiro de 1985, nas escadarias do Palais Garnier, durante uma pré-venda de ingressos para *Tristan e Isolde*, de Wagner. Para conseguir os ingressos, os fãs tinham que virar a madrugada e esperar por volta de 13 horas até que a bilheteria fosse aberta. Poizat (1986/1992) compartilha alguns testemunhos de seus entrevistados, dos quais destacamos dois, um de Claude e outro de Renaud:

> Aconteceu comigo em Bayreuth, eu tinha lágrimas correndo pelo meu rosto, mas eu não fazia ideia do porquê. Era Parsifal, o fim do primeiro ato. Eu chorava e eu não sabia por que eu

> estava chorando. Não era de se acreditar. A história não era tão comovente... mas a emoção fazia você chorar. Eu estava surpreso. Eu ficava me perguntando "Por que eu estou chorando" E eu não conseguia parar. As lágrimas continuavam vindo. Eu não sei o que causa aquilo. É realmente uma coisa... diferente. A música é algo que eu não consigo categorizar. Enquanto o teatro... opera em outros centros. Com a música... você se pergunta "O que está acontecendo comigo"? (Tradução nossa). (Fala de Claude - Poizat, 1986/1992, p. 17)[10].
>
> Pegue Butterfly, por exemplo. Eu não acho que é uma ópera extraordinária, mas quando a Callas canta, quando ela vai se matar, pode ser idiota, mas eu surto. (...) é escutar a voz, a música, eu caio de joelhos (...). (Tradução nossa). (Fala de Renaud - Poizat, 1986/1992, p. 26)[11].

Segundo Poizat, a explicação para a irrupção da emoção relatada por Claude e Reunaud não deve ser buscada na tragicidade comumente encenada na ópera. Para o autor, a precondição para tal irrupção da emoção está na falha da significação. É no momento em que a significação falha que a "pura voz" toma lugar. Em nota de rodapé, ele (1986/1992, p. 31) sublinha o termo "*idiotic*" e a questão "*what's happening to me*" utilizados por Claude e Renaud ao descreverem os efeitos que a música tem sobre eles como referências a algo sem sentido, como demonstrações da falha na ordem da significação. O que Poizat está mostrando a partir destes exemplos é que a condição de produção de emoção a partir da música, seja ela instrumental ou em forma de canto, reside na sua libertação em relação à fala e à ordem da significação: "Não é meramente que a inteligibilidade textual e a compreensão significativa não contribuem para a produção da emoção; na verdade, eles derradeiramente a limitam ou até mesmo a cancelam completamente" (tradução nossa) (Poizat, 1986/1992, p. 36)[12].

A própria história da ópera é contada a partir do tensionamento da relação entre o canto e a fala, tensionamento esse que caracterizou um "movimento pendular" (Poizat, 1986/1992, p. 44, citado por Bourgeois, 1983) de oscilação entre a primazia do texto (*prima le parole*) e a primazia da voz (*prima la voce*). No início, o canto na ópera era o mais próximo possível da fala e pouco a pouco foi se separando da mesma a partir do investimento nas notas altas, que impossibilitavam a inteligibilidade verbal uma vez que, acima de 660 Hz, o som das vogais torna-se indistinguível. Mais ainda, o canto da ópera em notas longas e altas aboliu o silêncio necessário para designar o início e fim das palavras. Assim, sem o silêncio fundamental para a escansão verbal e sem a clareza das vogais, o canto na ópera passou a ser caracterizado por uma

---

[10] It happened to me at Bayreuth, I had tears running down my face, but I had no idea why. It was Parsifal, the end of the first act. I cried and I didn't know why I was crying. It wasn't to be believed. The story wasn't really heartrending... but the emotion made you cry. I was surprised. I kept asking myself "Why am I crying?"And I couldn't stop. The tears kept coming and coming. I don't know what causes that. It's really something... else. Music is something I can't seem to categorize. Whereas the theater... Works on other centers. With music... you wonder "What's happening to me"?

[11] Take Butterfly, for example. I don't think it's an extraordinary opera, but when Callas sings, when she's going to kill herself, maybe it's idiotic, but I snap. (...) it's hearing the voice, the music, I fall to my knees (...).

[12] It is not merely that textual intelligibility and meaningful comprehension do not contribute to the production of emotion; in fact, they ultimately limit it or even cancel it althogether".

incompatibilidade entre as exigências estéticas e as exigências da linguagem verbal (Poizat, 1986/1992).

Essa trajetória para uma estética que demitisse as exigências da fala foi marcada por um conflito que dizia respeito ao tipo de prazer produzido pela ópera. Afinal, para Poizat (1986/1992), o que está em questão na emoção experimentada por Claude e Renaud, assim como no conflito que marca a história da ópera, é uma emoção experimentada não enquanto prazer, mas sim enquanto gozo. E esse gozo é experimentado justamente no momento em que o canto atinge as notas altas se libertando das exigências da fala que operam de modo a controlar a emoção:

> A escansão da vocalização é, como vimos, uma maneira de dominar uma emoção invasiva e indiferenciada que surge nesses instantes em que a voz se libera da palavra falada, e à medida que se eleva, materializa-se, por assim dizer, como objeto vocal puro para finalmente cristalizar-se em algo lembrando o choro. (Tradução nossa). (Poizat, 1986/1992, p. 65)[13].

Daí é possível compreender que a divisão da ópera entre a primazia da fala e a primazia da voz estava relacionada a uma regulação de gozo, onde a voz era o polo de gozo e a fala o polo de domínio da palavra. Segundo Poizat, a distinção entre prazer e gozo foi abordada pela ópera muito antes de a psicanálise formalizar essa distinção. Discussões no círculo cultural francês no ano de 1974 com a produção de *Gluck's Orfeo ed Eurydice* abordaram essas diferenciações. Nas descrições de um gozo experimentado na ópera, as menções eram de sentimentos de loucura, de cativação, ruptura, êxtase na perda e no reencontro do objeto e no desejo pela dor da rememoração da perda do objeto (Poizat, 1986/1992, p. 5). Porém, o outro polo considerava que em *Gluck's Orfeo ed Eurydice* não se encontrava prazer musical e esta obra era entendida como monótona e caracterizada como um incansável grito.

Nessa polarização estava, para Poizat, uma discussão fundamental: duas concepções opostas acerca da função social da arte. Uma que entendia que a arte deveria promover um prazer moderado, limitando a intensidade do efeito artístico sobre a plateia, e outra que defendia a promoção de emoção que oferecesse descarga das paixões ao permitir que essas assumissem grande intensidade. Na primeira concepção, a arte serviria de maneira a manter a ordem psicológica a partir de um prazer ligado à ideia de homeostase. Na segunda concepção, a emoção provocada pela arte promoveria um distúrbio no organismo e seria passível de uma "regeneração da sociedade" (Poizat, 1986/1992). O que nos interessa nessa polarização é o fato

[13] The scansion of the vocalise is, as we have seen, a way of mastering an invasive and undridled emotion that surges forth in those instants when the voice frees itself from the spoken word, and as it rises higher materializes, as it were, as pure vocal object, finally to crystalize in something remembering the cry.

de que essa emoção que toma conta de Claude e Renaud, essa emoção experimentada em intensidade e passível de produzir regeneração é alcançada, no campo musical, com o desprendimento em relação à fala e à ordem da significação. É alcançada no momento em que, ao se desprender da fala, a voz é escutada enquanto "pura voz".

Acontece, porém, que o tipo de canto da ópera difere radicalmente do canto litúrgico e, portanto, do canto do *Aden*. O canto na música litúrgica deve ser em forma de "música simples", onde sua proclamção deve respeitar a inteligibilidade do texto sagrado: "O projeto litúrgico fundamental é claro e simples: ele concerne em transmitir e proclamar com fidelidade absoluta a Palavra divina assim como preservada pelos textos sagrados" (tradução nossa)[14] (Poizat, 1986/1992, p. 46). Assim, enquanto que no canto da ópera se fala em "pura voz", no canto litúrgico se fala em "puro canto" (Poizat, 1986/1992).

A utilização do canto pelas religiões demonstra o reconhecimento das entidades religiosas quanto ao poder motivacional da música. De fato, as religiões reconhecem tão bem o poder da música que seu uso só é permitido se for sob rígidas regulações, o que explica a proibição da música instrumental em algumas religiões (Poizat, 1986/1992). Na religião islâmica, o poder da música, sobretudo o poder da voz, passa por esse mesmo processo de reconhecimento. Afinal, estamos aqui tratando de um chamado à reza que se dá, na religião islâmica, em forma de canto, ou seja, com o suporte de uma voz e não de um instrumento:

> A cada mesquita pertence um (ou vários) almuadens (mu'addin). Trata-se do "anunciador" ou "chamador", que faz o "chamamento" público (adan) para a oração obrigatória. O almuaden é, por isso, o anunciador da hora da oração (as mulheres não estão autorizadas) e o próprio Maomé terá preferido um destes chamadores a uma trombeta, um gongo ou um sino. Provavelmente, na época do profeta o anunciador limitava-se a percorrer as ruas, segundo a velha tradição árabe, ou chamava em voz alta, do telhado da casa, lembrando os fiéis das suas obrigações através de um simples "vinde orar" (Biblioteca Nacional de Portugal, 2010, p. 172).
>
> Actualmente, este anúncio chega muito frequentemente através de uma gravação e de altifalantes, em que por vezes há várias mesquitas em competição pelo volume mais alto, devendo ter-se presente o que está escrito no próprio Alcorão como directiva fundamental para a oração: "Quer invoqueis Deus, quer invoqueis o Clemente, sabei que d'Ele são os mais sublimes atributos! Não profiras a tua oração (*salat*) em voz muito alta, nem em voz demasiado baixa, mas procura um tom médio" (Biblioteca Nacional de Portugal, 2010, p. 172).

É possível notar que a voz ocupa, na religião islâmica, dois tipos de invocações: a invocação do almuaden aos fiéis para a reza e a invocação a Deus por parte dos fiéis através da reza. Mas mais do que refletir sobre a invocação da reza, o que mais nos interessa aqui é o

[14] The fundamental liturgical project is plain and simple: it is concerned with transmitting and proclaiming with absolute fidelity the divine *Word* as preserved by the sacred texts.

caráter invocativo do *Aden*, o chamamento para a reza, ao qual o sujeito da experiência escutava cinco vezes ao dia durante sua estadia no sul do Líbano. Esse sujeito, ao sentir-se acolhido por essa voz em Beirute no momento de sua chegada, e ao escutá-la cinco vezes ao dia quando no sul do Líbano, sente-se tocado pelo quê, já que não pelos ditos?

2.2.2 - Quando os ditos se calaram, o que se escutou?

Faremos aqui uma breve descirção sobre o shofar, instrumento religioso judaico, porque é de nosso interesse tomar emprestado o relato de Reik sobre a emoção que sentiu ao ouvir o som desse instrumento. Para isso é importante notar que Reik foi um psicanalista judeu a quem, por isso, o som do shofar era familiar. O shofar é um instrumento de sopro que pode ser feito a partir do chifre de qualquer animal, com exceção do touro. Por muito tempo, ele foi utilizado como sinal de perigo: quando um inimigo se aproximava ou quando uma enchente estava por vir, o shofar era soado como forma de alerta à população. Porém, pouco a pouco o uso do shofar foi se restringindo à esfera religiosa até que, no tempo atual, ele é utilizado apenas em dois rituais: na festa de ano novo e dia de perdão. Ele é o único instrumento primitivo que segue sendo utilizado em rituais religiosos judaicos (Reik, 1931). Reik, ao escutá-lo em ocasião do dia de ano novo, descreveu sua emoção da seguinte maneira:

> (...) Eu escutei o Shofar soar no Ano Novo, eu não pude evitar completamente a emoção que esses quatro sons brutos, temíveis, movediços, sonoros e de longo desenrolamento produziram – Eu não pretendo decidir se a razão da minha emoção era o fato de que eu estava acostumado com esse som desde a juventude, ou se era um efeito que todos devem sentir (tradução nossa)[15] (Reik, 1931, p. 237).

Ao buscar compreender o efeito dessa emoção, Reik prossegue com a suposição de que a afeição emocional sentida por aquele que escuta ao som do shofar deve sinalar uma associação inconsciente entre esse som e experiências antigas. Isso nos remete à recomendação de Poizat (1986/1992, p. 37) acerca da emoção sentida na ópera: "Nós devemos olhar para a nossa própria história inconsciente individual para as raízes dos impactos específicos dessas passagens"[16].

A suposição de Reik está possivelmente fundamentada no caráter rememorativo que o som do shofar tem na religião judaica. De acordo com o Talmud, há uma conexão entre o sopro do shofar e o conto do sacrifício de Isaac. O som do shofar serviria como rememoração do ato de devoção a Deus por parte de Abraão ao aceitar sacrificar seu filho, despertando a

---

[15] (...) I heard the shofar blown on New Year's Day, i could not completely avoid the emotion which these four crude, fearsome, moving, loudsoundigs, and long-drawn-out sounds produced – I do not attempt to decide whether the reason for my emotion was the fact that I was accustomed to this sound from youth, or wether it was an effect which everyone might feel.

[1616] We must all look to our own individual historical unconscious for the roots of the specific impact of these passages.

misericórdia de Deus, que passaria de Deus julgador a Deus misericordioso. Assim, o propósito do shofar seria atenuar a ira de Deus (Reik, 1931).

Porém, ao estudar esse instrumento, Reik (1931) buscou, para além dessa associação entre o shofar e o sacrifício de Isaac, elementos na passagem bíblica Exodus xix, que conta do pacto entre Deus e o povo Judeu (tendo Moisés como mediador), ocorrido no Monte Sinai. A partir da análise das ambiguidades na passagem, Reik chegou à conclusão de que o som do Shofar é a voz de Deus. Não iremos nos deter sobre os caminhos traçados por Reik até a constatação que o som do Shofar é a voz de Deus, mas estes caminhos podem ser consultados em seu texto "The Shofar (The Ram's Horn)", publicado em 1931. Da conclusão de que o som do Shofar é a voz de Deus, Reik segue para a explicação quanto à eleição do chifre de carneiro como mediação da voz Divina e encontra que, nas religiões do antigo Oriente, houve um tempo em que Deus foi adorado enquanto um touro ou um carneiro, animais esses que são representações judaicas totêmicas de Deus. Recorrendo ao texto de Freud *"Totem e Tabu"*, ele considera que no inconsciente dos fiéis que escutam ao som do Shofar, esse representa o último suspiro do Deus-Pai, incitando terror no povo e lembrando-o do castigo caso o crime se repita. O som do shofar sinalizaria, então, a ressurreição de Deus após seu assassinato[17].

Se ao buscar as origens de sua emoção Reik (1931) retoma experiências de seu povo, desde o sacrifício de Isaac até o parricídio, desde a devoção até o crime, então que explicação poderia existir para o acolhimento experimentado pelo sujeito de nossa experiência com a escuta do *Aden* e como esse sentimento oferece, de certa forma, entrada à voz em hebraico que chegou da rádio? A emoção estaria, como suposto por Reik, numa nostalgia de um som que foi escutado pelo sujeito desde sua infância? Se assim for, que associação essas vozes despertaram?

Há uma singularidade para a qual Poizat (1986/1992) chama a atenção em seu livro no que diz respeito ao desprendimento da música em relação à fala. É sobre essa singularidade que fundamentamos nossa hipótese de que, apesar de incompreensíveis, essas vozes seguiram inteligíveis ao sujeito. Para Poizat, a inteligibilidade não significa, necessariamente, compreensão. A escansão de significado pode oferecer inteligibilidade prescindindo da compreensão. Segundo ele, mesmo a mistura de várias línguas pode oferecer inteligibilidade:

[17] Na leitura de Lacan, o som do shofar estaria endereçado ao próprio Deus e não à comunidade. A inversão na interpretação do endereçamento do som do shofar reverte a função desse som de produção de culpa e remorso pelo assassinato do pai primevo para a função de pacificação da vociferação da figura obscena do pai. O papel do shofar passa a ser pacificador por neutralizar a dimensão louca do supereu, servindo de voz suporte da lei para combater as vozes superegoicas fora da lei que ordenam no sentido de comandar e não no de organizar: "Quando o chofar soa, lembra-se que ele está morto! Deus pai não sabe que está morto, razão pela qual continua a nos envenenar sob a forma de injunções superegoicas culpabilizantes" (Vivès, 2012, p. 54).

“Este efeito deve ainda se aproveitar de uma língua “falsa” ou “sem sentido”, por exemplo, ou da mistura de línguas, das quais a arte lírica contemporânea oferece muitos exemplos” (tradução nossa)[18] (p.45).

A partir dos estudos de Poizat (1986/1992) e Reik (1931), a nossa hipótese é que a voz do *Aden* e a voz em hebraico foram ouvidas pelo sujeito sem que estivessem camufladas pelos ditos, mas, ainda assim, tiveram sua inteligibilidade preservada. Ao não serem compreensíveis pelo sujeito, não foram camufladas pelos ditos de modo que essas vozes puderam tocar o sujeito. E ao se tratarem de um canto litúrgico que respeita o fraseio do texto (no caso do *Aden*) e de uma voz não cantada que chega pela rádio (no caso da voz em hebraico), essas duas vozes, ao contrário do que acontece na Ópera, seguiram oferecendo inteligibilidade. Acreditamos que na mistura entre a inteligibilidade das duas línguas, o sujeito foi tocado por “associações inconscientes e experiências antigas” que contam sobre os dois territórios (Líbano e Israel) e suas relações com essas duas línguas.

Num resgate da história da língua hebraica, encontramos algumas vinculações com a língua árabe. A língua hebraica foi, desde a idade antiga, a língua do povo judeu, cuja história é marcada pela diáspora. Daí resulta que a língua hebraica assumiu diversas formas a depender dos países onde seus falantes se encontravam. Na Idade Média, grande parte dos judeus fazia parte do mundo árabe e falava o hebraico com sotaque árabe. Na Península Ibérica, ficou conhecido o idioma judaico ladino (ou sefardita), formado a partir da mescla entre espanhol e expressões hebraicas. Com o desenvolvimento do judaísmo na Alemanha, se formou o iídiche, que respeitava a língua alemã como língua de base e cujos vocábulos eram hebraicos e aramaicos. Porém, com o projeto de construção de uma identidade nacional territorial, o hebraico sofreu transformações a fim de que este se transformasse numa língua unificada de um Estado Nacional. Para a homogeneização da língua em busca da construção de uma identidade israelense, optou-se pelo hebraico de acento “sefardita”, e o iídiche e o hebraico com sotaque árabe sofreram restrições[19] (Amâncio, 2012).

As estratégias exercidas pelo projeto de construção nacional para inviabilizar a pluralidade de sotaques e recalcar as origens das diversas variações do hebraico controlam a

[18] This effect might even play upon a “false” or “nonsense” language, for exemple, or of a mix of languages, of which contemporary lyric art offers many examples”.

[19] Amâncio (2012) está tratando da língua enquanto construção de identidade nacional. Sua discussão é especificamente sobre o hebraico em Israel e não deve ser confundida com a relação do povo judeu com a língua hebraica.

forma da língua em diversas esferas do cotidiano em Israel[20]. Amâncio (2012) nota que locutores de rádio em Israel só podem e devem ser falantes do hebraico sefardita – trata-se de uma tentativa de treinar a escuta do povo para educar a sua fala. Mas, por outro lado, Amâncio encontra escritores que reportam seu mal-estar devido ao confronto entre as diferentes variações do hebraico. Esses escritores remexem, via literatura, no depósito dos sotaques soterrados.

É o caso do livro de contos de Behar, citado por Amâncio (2012), que retrata o conflito do escritor entre a língua de seus antepassados do lado materno - um hebraico com sotaque árabe, e a língua dos seus antepassados paternos - o hebraico sefardita, que se transformou no hebraico da identidade nacional. No título do livro, Behar mistura o árabe e o hebraico de um jeito inusitado: ele escreve o título em árabe com caracteres hebraicos. E a frase que se lê em árabe com o suporte da letra hebraica é *Ana min al-iahud*, cuja tradução seria "Eu sou dos judeus":

> Naquele tempo minha língua se transformou, e ao chegar o início do mês Tamuz, instalou-se na minha boca, fundo da garganta, mais fundo do que a garganta, o sotaque árabe. Assim que quando eu estava no meio da caminhada pela rua voltou-me o sotaque árabe do vovô Anuar, que descanse em paz, e como tentei tirá-lo de dentro de mim e jogá-lo numa das latas de lixo públicas, isso eu não consegui. Tentei tentei suavizar o áin suavizar o áin como mamãe fez isso na infância dela diante dos professores e o sotaque do resto dos estudantes, mas os passantes me colocaram no meu lugar, tentei suavizar o her e fazer desta letra um chaf, tentei afastar o tsad de sâmech, tentei sair deste quf iraquiano e de nada valeu o esforço. Os policiais começaram a passar na minha frente nas ruas de Jerusalém com agressividade, começaram a me apontar e apontar minha barba negra com dedos ameaçadores, começaram a cochichar entre eles nos rádios, começaram a me parar e exigir meu nome e identidade. E eu na frente de qualquer policial passando na rua tinha de interromper minha caminhada e sacar a minha cédula de identidade e apontar o trecho da nacionalidade e dizer a eles, como se eu guardasse um segredo que me livraria de uma grande culpa: "Ana min al-iahud, ana min al-iahud" (Behar, 2008 citado por Amâncio, 2012, p. 322).

[20] Muitas outras línguas circulam em Israel. São elas o árabe (18% da população), o russo (15%), o ídiche (2%), o francês (2%) e o inglês (2%) (Y net News, 2013). O árabe foi língua oficial até o ano passado quando, em 19 de julho de 2018, a lei do "Estado-Nação" de Israel, aprovada pelo parlamento israelense por 62 votos a favor e 55 contra, rebaixou a língua árabe tirando seu status de língua oficial. Por essa lei, o hebraico se tornou o único idioma oficial e o árabe foi classificado como uma categoria "especial" (G1, 2018; Instituto Brasil-Israel, n. d.). Esse enfraquecimento do árabe faz com que os palestinos, "aqueles que foram expulsos ou fugiram de Israel na Guerra da Independência, assim como seus descendentes" ou que são "habitantes das terras ocupadas por Israel na Guerra de 1967" (Schlesinger, 2015, n. p.), sintam-se, segundo Schlesinger, traidores da língua que representa a sua luta como povo nacional. Quanto ao Iídiche, forma do hebraico citada por Amâncio (2012), ele havia sido escolhido como língua nacional no século XIX pelo nacionalismo judaico não territorial. Após as imigrações à Palestina, "o movimento territorialista sionista, por sua parte, objetivou criar o "Novo homem hebreu" e entre seus lemas estava "Hebreu: fale hebraico"" (Schlesinger, 2015, n. p.). Este lema deu início à revitalização do hebraico como componente da ideologia sionista. Segundo Schlesinger, o hebraico deixou de ser apenas idioma religioso e tornou-se ferramenta de Israel. Hoje, movimentos buscam preservar o ídiche pela via da arte e literatura (The Guardian, 2010). Em relação ao russo, esse idioma é amplamente falado em Israel devido às imigrações de judeus russos que começaram em 1980 com mudanças políticas e econômicas da União Soviética. Entre 1989 e 1996, o número de emigrantes russos foi 850 mil. O idioma é amplamente circulado em Israel, tendo canais de televisão em russo e considerável representatividade literária e teatral (Morashá, 2010).

Cremos que a nossa hipótese fica um pouco mais palpável se for reapresentada agora. As vozes em árabe e em hebraico, ao soarem juntas, podem ter rememorado um tempo onde as duas línguas podiam formar uma outra língua sem que isso se transformasse em culpa. Elas podem rememorar um tempo em que um judeu podia ser árabe (e falante das duas línguas) e um árabe podia ser judeu (e falante das duas línguas) sem que isso formasse uma carga de culpa que só poderia ser eximida com os enunciados: "Eu sou dos judeus" ou, caso o relato se desse do lado libanês, "Eu sou dos árabes". Ela rememora um tempo anterior ao projeto de construção de identidade nacional em que as duas línguas poderiam coexistir e que um sujeito poderia ser falante de ambas sem que sentisse a necessidade de "jogar uma das duas línguas nas latas de lixo públicas".

A língua árabe e a língua hebraica apresentam semelhanças estruturais e sonoras. O hebraico escrito surgiu antes do árabe, servindo de influência linguística para ele. O árabe, por sua vez, influenciou a pronúncia do hebraico quando este retomou o estatuto de idioma falado. Um exemplo da aproximação sonora é o enunciado "Meu nome é", que em árabe se diz "*ismee*" e, em hebraico, "*shmee*" (EHow Brasil, n. d.).

O acesso à familiaridade das duas línguas fez com que o sujeito experimentasse um conflito psíquico semelhante ao de Behar. A impossibilidade de oferecer contornos claros às duas línguas resultou na incapacidade de distinguir e delimitar o que é o árabe e o que é o hebraico. A imiscuição sonora do árabe com uma língua que ocupa no Líbano o lugar de representante de uma invasão atingiu o sujeito com uma carga de culpa. Mas a psicanálise oferece a esse conflito psíquico um desfecho distinto do de Behar: não será com o enunciado "Eu sou dos árabes" ou "Eu sou dos judeus" que ela oferecerá uma saída ao sujeito. No tópico seguinte, investigaremos uma saída possível para esse conflito psíquico articulada à rememoração do tempo de coexistência das duas línguas.

2.3 – Invocações: a invasão de um território íntimo

2.3.1 – Voz e transmissão: a experiência de perda

Vivès (2009) resgata que em latim a palavra *invocare* remete ao apelo e ao chamamento. O apelo é constitutivo, pois, para que o *infans* se torne sujeito, é necessário que haja um Outro que exerça a função de invocar, chamar o sujeito. Esse apelo, no instante mesmo em que possibilita ao *infans* tornar-se sujeito, opera uma experiência de perda. Nesse processo, o objeto perdido é a voz. No tópico anterior, fomos introduzidos ao conflito psíquico desse sujeito que escutou a familiaridade com uma voz que rememora uma invasão (e com ela todas as perdas que uma invasão pode infligir a um território e a um povo). Pela via da perda, enveredaremos pela saída possível que a psicanálise oferece ao conflito psíquico do sujeito articulando a pulsão invocante com a transmissão. Afinal, se a transmissão e a voz têm algo em comum, é que ambas tratam de um objeto perdido e têm como função promover um novo tipo de encontro com esse objeto perdido.

A relação entre o Outro e o *infans* no processo da constituição subjetiva inclui uma permutação entre o ouvir e o falar. Num primeiro momento, há o grito do *infans* enquanto a expressão vocal de um sofrimento. Ao *infans* que solta um grito corresponde um Outro que escuta o grito. Esse Outro que escutou o grito responde a ele e, agora, com a voz do Outro que respondeu ao que era antes apenas uma expressão vocal, "o grito puro [pur] se tornará grito para [*pour*]" (um outro) (Vivès, 2009, p. 335). A resposta ao grito não apenas invoca o *infans* para que a partir de agora ele se torne sujeito, como tem também um efeito retroativo que transforma o grito que foi antes apenas materialidade sonora em apelo. Isto faz com que a voz se transforme em objeto perdido: "a voz do outro que vai introduzir o *infans* na fala e fará com que ele perca para sempre o imediatismo da relação com a voz enquanto objeto. A materialidade do som será, a partir daí, irremediavelmente velada pelo trabalho da significação" (Vivès, 2009).

O velamento da voz pela fala já foi trabalhado no tópico anterior. Mas aqui é de nosso interesse ressaltar que esse velamento da voz faz dela um objeto perdido. Após a transformação do grito em apelo não haverá mais a possibilidade de o sujeito emitir qualquer som que escape ao trabalho da significação. Qualquer sonoridade, seja ela verbal ou não, estará vinculada a uma significação de modo que a voz permanecerá enquanto objeto perdido. É devido a essa perda que a escuta de algumas vozes provoca nostalgia naquele que a escuta, nostalgia essa que explica a sensação de acolhimento que o sujeito da experiência sentiu ao escutar a voz em árabe

do *Aden* na noite de sua chegada em Beirute. Essa voz que fala numa língua escutada pelo sujeito ao longo de sua constituição aparece a ele como um novo encontro e o acolhe no território de emigração de seus ascendentes.

A voz em árabe e a voz em hebraico, ao tocarem o sujeito, atualizam e movimentam toda a transmissão que este recebeu ao longo de sua história. Como diz Hassoun (1994/1996), a transmissão é aquilo que dá conta do passado e do presente. Para o autor, uma transmissão bem-sucedida oferece a liberdade de um abandono do passado para melhor reencontrá-lo no futuro. Mas ele adverte que nunca encontraremos nosso passado intacto. Entre o passado e o presente ou entre o passado e o futuro, existe uma perda. Mas como se insere a voz em hebraico na atualização da perda experimentada por esse sujeito ou seu grupo?

Segundo Hassoun, a transmissão se torna uma questão quando um grupo ou uma civilização passou por comoções profundas. Hassoun (1994/1996) considera que é pelos relatos familiares que constituem a transmissão que os sujeitos aprendem a história de seu povo. Na narrativa da experiência, introduzimos como o sujeito, ao produzir suposições acerca da função das construções das casas no sul do Líbano, recorreu à transmissão dos habitantes locais na tentativa de encontrar alguma explicação para o número de casas nessas aldeias. Durante a história de constituição do sujeito, diversos foram os relatos que marcaram a transmissão que este recebeu sobre o sul do Líbano, seja pelos que ali ainda vivem, seja pelos que de lá emigraram.

Muitas das histórias que os habitantes do sul do Líbano contam transmitem o período de invasão de Israel ao Líbano (1982-2000). Esse período representou para os libaneses uma "comoção profunda", constituindo-se por isso numa questão de transmissão. Muitos dos relatos expõem que a rememoração da invasão se estabeleceu como uma estratégia política. Dizem que desde antes da invasão até hoje, é comum que Israel quebre a barreira do som sobrevoando o território libanês. A parede sonora é o termo utilizado no mundo da aviação para designar o momento que o avião excede a velocidade do som, produzindo um estrondo e um jato branco no céu. Em árabe, parede sonora significa *jiddar el saut* - sendo que, em árabe, *saut* é uma palavra que serve para significar tanto som quanto voz. Dias (2018b) ressalta que, na tradição hebraica, a voz é som, sopro – isso pode ser visto no trabalho de Reik (1931) no qual o som do shofar é considerado como a voz de Deus. Ou seja, há aqui mais uma familiaridade entre o árabe e o hebraico – duas culturas que, pela tradição ou pela língua, equivalem a voz ao som.

A quebra da barreira do som pelo exército de Israel sobre o território libanês é entendida pelos libaneses como uma afronta – se não se pode invadir por terra, se invade pelo céu. Eles

interpretam como um meio do exército de Israel de dizer: “Nós ainda estamos aqui”. Essa presença do exército de Israel no Líbano faz com que a população esteja sob constante estado de alerta[21] de modo que a voz em hebraico ocupa o lugar do risco iminente de uma invasão, tendo sido transmitida ao sujeito da experiência enquanto uma voz da qual se deve proteger. A necessidade de proteção eleva a voz à categoria de sinalizador de conflito. Isso não se dá apenas no caso do Líbano. Dias (2018b) faz menção a estudos que investigam conflitos humanos nos quais pode-se identificar um “tempo de gestão inteiramente situado a partir da voz e do olhar”[22].

Acontece, porém, que na experiência da qual tratamos aqui, a voz em hebraico chamou o sujeito de um outro lugar. Diferentemente do *jiddar el saut*, ela não compareceu enquanto estratégia política de produção de tensão a partir da rememoração de uma invasão. Ao soar pela rádio, ela se apresentou ao sujeito da mesma forma que aparece para os sujeitos que escutam a essa rádio do outro lado da fronteira. Orientada pela lei simbólica, a voz em hebraico que chega aos libaneses via ameaça, apareceu dessa vez num lugar onde não era esperada – na rádio - e assim sucedeu em comunicar algo a mais: “A pulsão invocante tem seu ponto de partida na orelha que tenta entender, escutar algo que ainda não foi emitido. É uma chamado à enunciação, à palavra” (tradução nossa)[23] (Hassoun, 1994/1996, p. 78).

O “algo a mais” foi, no caso, a escuta da voz em hebraico como uma voz que fala na língua de um povo e, portanto, uma voz que não se restringe ao Estado político de Israel. Isso promoveu uma conexão entre o sujeito e o Outro na qual era sabido que do outro lado da fronteira os sujeitos escutavam à mesma voz. Ao partilhar da escuta da mesma voz, os limites postos à comunicação entre os sujeitos dos dois lados da fronteira foram abalados e inauguraram a possibilidade de uma outra relação.

---

[21] Em certa ocasião, durante uma viagem anterior ao Líbano, esse sujeito e seu grupo de brasileiros descendentes de libaneses, desavisados, haviam soltado fogos de artifício à meia-noite para uma comemoração. Assustados, todos na aldeia acordaram e alguns foram em direção ao barulho verificar se se tratava de algum bombardeio – essa situação causou constrangimento quando, no dia seguinte, muitos na aldeia queixaram-se desses “estrangeiros” que não entendem que não se deve produzir barulho sem aviso, pois os sons inesperados podem ser indício de um confronto.

[22] Dias (2018b) refere-se ao livro Purificar e destruir, do Centro Nacional de Pesquisa Científica na França, que investiga manipulações na linguagem que precederam massacres e genocídios tais como a Shoah judaica da Segunda Guerra Mundial, as limpezas étnicas da ex-Iugoslávia e os genocídios armênio, cambojano e da população tutsi de Ruanda.

[23] La pulsión invocante tiene su punto de partida en la oreja que intenta entender, escuchar algo que aún no há sido emitido. Se trata de un llamado a la enunciación, la llamada a la palabra.

2.3.2 – A dissolução do limite Sujeito[24]/Outro – a escuta de algo novo

Segundo Catão (2015, p. 22), o papel da voz é "pôr um corpo em movimento". O endereçamento da mãe à criança que, como mencionado no início deste subcapítulo, transforma o grito puro em apelo, faz mais do que velar o som pela significação. O *infans* que ainda não fala coloca seu corpo em movimento na tentativa de responder ao enigma do Outro e, nessa empreitada, seus sons começam a construir vocalizações: "Vemos como o bebê bem pequeno movimenta todo o seu corpo insuficiente, se espreme, para tentar responder à suposição antecipada que o Outro primordial lhe endereça" (Catão, 2015, p. 22). Assim, a constituição do *infans* em sujeito tem como um de seus móbeis o enigma do endereçamento do Outro. Ao desenvolver sobre a pulsão invocante, Didier-Weill (2014) investiga conexão entre o sujeito e o Outro operada pela música. Veremos como se dá essa interação na música e como ela dialoga com nosso tema.

Em seus estudos sobre a música Didier-Weill (2014) sustenta que, ao escutar a música, o sujeito é instantaneamente Um e Outro. Ele explica isso a partir de uma comparação da posição que Freud atribuía ao Outro no caso do chiste. Para Freud, o chiste só pode ser chiste se for ratificado pelo riso do Outro. Para Didier-Weill, na concepção freudiana há uma redução do Outro a um puro Ouvinte e sua proposta é inserir um outro tempo lógico nessa dialética: se em Freud o riso do Outro é sinal de um bom entendedor do desejo inconsciente do sujeito que produziu o chiste, Didier-Weill considera que este bom entendedor não é apenas receptor do chiste, mas que é justamente sua presença o que permite o nascimento do chiste. Nesse caso, o ouvinte do chiste também goza por "descobrir-se "musa" do Sujeito" (Didier-Weill, 2014, p. 46). Com a inclusão desse primeiro tempo onde o desejo do receptor é incluído na dialética de produção do chiste, entre o Sujeito e o Outro passa a existir uma articulação inconsciente de reconhecimento recíproco do desejo de um e de outro.

Mas apesar do reconhecimento recíproco do desejo de um e de outro, no chiste a relação entre o sujeito e o outro ainda é marcada por tempos cronológicos, de modo que o sujeito que produz o chiste será a todo momento distinguido do outro que é ouvinte do chiste. Porém, na música, há uma reorganização que fará com que o Sujeito seja ao mesmo tempo Um e Outro. Em resumo, o sujeito tocado pela música assim se comove por ouvir nela uma resposta à questão que o habita. Essa resposta indica que o Sujeito músico recebeu o chamado, fazendo do ouvinte de música o Outro que ouve a resposta do músico. Como resultado, o ouvinte se

[24] A notação S (maiúsculo) para o sujeito é uma escolha de Didier-Weill (2014), que optamos por preservar em nosso texto.

sente reconhecido – e ouvido – pela música "(...) com efeito, quando eu acreditava me engajar no ato de escutar a música, eis que descubro, no instante em que ela soa, que é ela que me ouve" (Didier-Weill, 1997, p. 238). Essa transmutação entre sujeito que escuta e sujeito que é ouvido é tratada pelo autor enquanto um reviramento:

> Direi de tal reviramento que ele é esse instante lacaniano de emergência do Sujeito no lugar do Outro: instante em que, na alteridade absoluta dos significantes do Outro, suas notas começam a ressoar como minhas ou, mais precisamente, como se "pudessem ter sido minhas" (Didier-Weill, 2014, p. 54).

É possível compreender que nos estudos de Didier-Weill a música opera uma relação Sujeito-Outro cujos limites são transponíveis. O sujeito que escuta a música, ao receber dela uma resposta à sua questão, sente-se também escutado por ela. Nisso ele se identifica com um significante vindo desse Outro que é a música e se sente não mais apenas ouvinte, como também músico dessas notas que "poderiam ter sido suas". O autor discorre sobre a dissolução do limite entre o Sujeito e o Outro na música da seguinte maneira:

> Eis que, no instante em que soa a música, uma estranha metamorfose se apodera de mim: até então eu podia passar meu tempo, na minha relação com o Outro, marcando meus limites para instruí-lo quanto ao limiar que ele não deveria violar para não pisar em meu território íntimo – e eis que agora um Outro se dirige a mim, solicitando um ouvinte inaudito a quem faz ouvir essa novidade siderante: "Em ti, estou em minha casa" (Didier-Weill, 1999, p. 11).

Da mesma maneira que Didier-Weill trata do modo como a música é uma forma de dizer "sim" à alteridade, sendo capaz de acolher a "novidade siderante" do encontro entre o íntimo e o exterior, entre o sujeito e o Outro, ele também expõe que, na vida cotidiana, a novidade de uma relação com o Outro onde os limites entre Um e Outro estabelecem comunicação seria recebida de outra forma:

> *Enquanto em minha vida quotidiana eu sentiria como um violador inaceitável quem quer que pretendesse semelhante* feito, eis que não somente ouço a música me significar que está em sua casa em mim, mas ouço também, em mim, uma voz inaudita que lhe responde: "Sim, é verdade, estás em casa" (Didier-Weill, 1999, p. 12).

A capacidade da música de "entrar" no território íntimo do sujeito explica-se, segundo Dias, pelo fato de ela não operar pelo sentido. "A música não pede licença para nos tocar, ela simplesmente entra (...), ela toca o sujeito pela falta de sentido" (Dias, 2018). Diferentemente do melômano que escuta a música, o sujeito da experiência que tem parte de sua história contada num território onde se busca delinear limites claros entre o Líbano e Israel recebe a voz em hebraico enquanto "violador inaceitável". A novidade siderante de um encontro íntimo com a voz em hebraico e de acesso à familiaridade dessa língua que na história de seus ascendentes apareceu enquanto ameaça lança o sujeito num conflito subjetivo. Afinal, desde Freud se aprendeu que a novidade produz desgaste à vida psíquica.

Freud inicia seu texto “Moisés e Monoteísmo” com um pedido de desculpas ao seu povo. Num período histórico em que o povo judeu estava submetido a tanto sofrimento, Freud apresentaria em Moisés e Monoteísmo uma desconstrução da figura histórica de Moisés ao atribuir a ele uma ascendência egípcia. Ao mesmo tempo em que essa desconstrução da identidade histórica de Moisés poderia ter implicações políticas positivas – Silva Júnior (2000) destaca como, ao desconstruir a figura histórica de Moisés, personagem fundamental na identidade judaica, o psicanalista nega o princípio de identidade, que vinha sendo aplicado pelo nazismo e usado para justificar a perseguição aos judeus – Freud sabia também que uma produção dessas causaria mais uma desposessão ao seu povo: “Privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido, e muito menos por alguém que, ele próprio, é um deles” (Freud, 1939/1996b, p. 19)

A partir desse desgaste psíquico, pode-se pensar que a invocação dessa voz em hebraico que faz com que o sujeito escute o que não tinha sido antes escutado (Hassoun, 1994/1996) impõe a ele um conflito subjetivo que articula o psíquico com o cultural. De um lado há o acesso a esse estranho familiar, a essa exterioridade que se mostra íntima ao sujeito e força o reconhecimento de sua extimidade. De outro, há a novidade que destrona a história antiga construída a partir da transmissão recebida de seus ascendentes que tem na voz em hebraico a representação da invasão de Israel ao Líbano: como poderá esse sujeito comunicar ao seu povo, que experimentou perdas e tanto sofreu os efeitos da invasão do exército de Israel ao Líbano, que esta voz em hebraico se apresentou a ele enquanto uma parte de si? Como poderá esse sujeito apresentar ao seu povo, que ainda é confrontado com a ameaça de uma invasão através do *Jiddar el Saut*, por exemplo, que essa voz (*saut)* em hebraico se apresentou a ele desvinculada de estratégia política?

Mas já que tratamos aqui de transmissão, a transmissão de Freud é uma que procura sustentar a abertura para o novo de modo que, apesar da tensão que a novidade provoca no aparelho psíquico, não se deixe de ser receptivo àquilo que ela nos ensina. Agora, resta à pulsão invocante explicar como, num território repleto de rememorações do conflito com o país vizinho, a voz em hebraico conseguiu, apesar de ser experimentada enquanto invasão, inaugurar um segundo tempo no qual fosse possível comunicar sua familiaridade e siderar o sujeito.

2.3.3 – A temporalidade da pulsão invocante – a aposta no sujeito do inconsciente

> (...) a invocação se dirige a um Outro que só está presente como *por-vir*. A pulsão invocante é, portanto, transferência no tempo.
>
> Didier-Weill (2014, p. 14)

Quando o ouvinte de música que escutou ao chamado dela passa a reconhecer nela um a resposta à sua questão, o que antes era chamado da música transmuta-se em resposta ao chamado do sujeito. Didier-Weill considera essa passagem enquanto estabelecimento de uma continuidade do Outro e do sujeito do inconsciente. Essa continuidade faz da música um "sim" à alteridade, pois ela passa a marcar uma indistinção entre o "meu" e o "seu": "Por este "sim", sou, ao mesmo tempo o que diz: "Sim, sou chamado por você" e: "Sim, eu chamo você" (Didier-Weill, 1997, p. 238). Esse "sim" ao chamado da música que é um "sim" à alteridade é, por sua vez, um "sim" ao sujeito do inconsciente. A partir da música a pulsão invocante chama o sujeito do inconsciente para advir à existência e seu apelo não requer um eu que já esteja lá, mas um sujeito suscetível de advir (Didier-Weill, 1997).

A aposta num sujeito suscetível a advir implica uma transferência no tempo. Diferentemente da demanda que exige ao Outro "que se manifeste aqui e agora" (Didier-Weill, 1999, p. 17), a pulsão invocante não se dirige a um outro que esteja "aqui e agora", mas a uma alteridade que possa advir onde o sujeito é chamado a vir a ser. Podemos formular que é por se tratar de uma transferência no tempo que a voz em hebraico pôde, num território repleto de rememorações do conflito com o país vizinho, comunicar sua familiaridade e siderar o sujeito. Num território que coloca o sujeito em intensa comunicação com a transmissão do sofrimento de seu povo durante os anos de ocupação do sul do Líbano por Israel, a invocação da voz em hebraico, ao não demandar uma manifestação "aqui e agora", lhe comunica sua familiaridade e aposta no advento do sujeito do inconsciente que acolha a continuidade com o Outro. Ela sabe que será apenas a nível do "por vir" que esse sujeito poderá, via elaboração, desdobrar a voz em hebraico para além da história de invasão sofrida pelo seu país para poder reconhecer nela sua familiaridade. Esta continuidade será trabalhada no subcapítulo seguinte a partir da topologia da voz.

2. 4 – A topologia da voz – a relação com o Outro

Ao alcançar o território libanês, a voz em hebraico elucida como, apesar dos fechamentos que se busca promover a partir das fronteiras, algo de permeável sempre insiste. Na experiência, a voz é representante dessa insistente permeabilidade. É o conteúdo que faz passagem, que atravessa a barreira, é o que coloca interno e externo, Líbano e Israel, em relação. Na experiência, a voz vinda do exterior comunicou algo do interior ao sujeito. Pela escuta da voz falada por um outro, algo de si também se fez escutar.

Se no subcapítulo anterior abordamos a potência da voz de reatualizar para o sujeito sua experiência de perda, a singularidade da voz que nos interessa agora é sua eficácia em colocar o sujeito em contato com seu saber inconsciente. Anteriormente vimos que a transformação de um simples ouvinte de música em alguém a quem a música ouve opera uma comunicação entre o Outro e o sujeito do inconsciente. Isso permite dizer que há, na invocação produzida pela música, o reconhecimento da alteridade própria ao sujeito e de que seu íntimo é também exterior, ou seja, de sua extimidade.

> Essa colocação em continuidade do Outro e do sujeito do inconsciente não significa que o Outro, tomando lugar no sujeito, esteja em país conquistado: não somente não sinto a presença da música como uma intrusão que tem as características de uma violação, como descubro, ao contrário, com a mais extrema certeza, que, nesse lugar adquirido em mim, o Outro está em casa (Didier-Weill, 1997, p. 239).

A voz, por se tratar de uma pulsão invocante, compartilha com a música a eficácia de comunicar o sujeito de sua extimidade. Segundo Porge (2014), a voz é o ponto no qual o sujeito mais se interessa pelo Outro. O interesse que a voz opera entre o Sujeito e o Outro se dá pelo fato de ela assumir, na relação dos objetos pulsionais com o sujeito, o lugar do desejo do Outro. Portanto, neste subcapítulo, a intenção é abordar a relação que a voz institui entre interno e externo, entre o Sujeito e o Outro. Visamos explorar a possibilidade que a voz, mesmo quando exterior, tem de fazer escutar algo interior.

> A voz não é somente alguma coisa de interior que passa ao exterior, como se a fronteira estivesse já constituída, ela é também apreendida como um interior a partir do exterior no que chamamos de discurso interior, que acompanha todo indivíduo e que duplica seu discurso exterior (...) (Porge, 2014, p. 96).

A voz é a pulsão que foi considerada por Lacan como a mais próxima da experiência inconsciente (Porge, 2014). Em seu livro “Voz do eco”, Porge (2014) trata da eleição lacaniana da voz como objeto *a* e como uma pulsão invocante. Segundo o autor, em francês, a palavra *pulsion*, que traduz *trieb*, vem de *pousser*, impulsionar. A partir da palavra *pousser* ele destaca como a ênfase está posta mais no impulso do que na fixidez de um objetivo (*but*). Se a tradução

em francês permitiu a Lacan destacar o impulso da pulsão em detrimento do objetivo, a tradução em inglês permitiu ao psicanalista formular uma montagem topológica da pulsão. O *but*, objetivo, é *ziel* em alemão. Em inglês, a palavra *Ziel* pode ter dois sentidos: *Aim* – trajeto, visada; *Goal* – atingimento do golpe. A partir desses dois sentidos para a palavra *Ziel*, Lacan constata que o alvo de satisfação da pulsão é o trajeto. Esse trajeto parte da zona erógena e a ela retorna: "o *but* é o trajeto, como o *Tao*, que é "ao mesmo tempo o caminho a percorrer e o fim do percurso, o método e a consecução" (Porge, 2014, p. 83 citado por Barthes, op. Cit., p. 26).

Lacan atribuiu essa montagem topológica às quatro pulsões: oral, anal, escópica e vocal. Nessa montagem encontram-se os três tempos da pulsão, que correspondem a três formas gramaticais: ativa, passiva e reflexiva. No caso da pulsão oral, por exemplo, esses três tempos seriam: comer, ser comido, fazer-se comer. Essa montagem compartilhada pelas quatro pulsões recebe, no caso da pulsão invocante, uma diferença. O terceiro tempo do trajeto da pulsão invocante – "fazer-se ouvir" - indica que o trajeto-alvo da pulsão não retorna para o sujeito, mas para o Outro. Ao expor essa particularidade da pulsão invocante, Porge (2014) salienta que essa pulsão não convoca um orifício (como a boca na pulsão oral ou o ânus na pulsão anal), mas sim dois: a boca para falar e a orelha para escutar, o que marca a sua posição sempre entre-dois: entre o ouvir e o falar, entre a boca e a orelha. Isso faz com que ela engendre passagens entre o sujeito que fala e o outro que ouve e, mais ainda, entre um sujeito e ele mesmo:

> "Escutamos nossa voz pela garganta e a dos outros pelas orelhas. O mais familiar tinge-se de estrangeiro, como se um duplo infinitamente próximo aí se exprimisse. A voz não é mais completamente nossa sem que seja completamente outra" (Porge, 2014, citado por Le Breton, 2011, p. 57).

O caminho que se imiscui com o fim do percurso, ao envolver não um, mas dois orifícios, promove uma comunicação na qual não se sabe mais delimitar o que é o campo do sujeito e o que é o campo do Outro. Porge (2014) frisa a importância da formação psiquiátrica de Lacan que lhe concedeu extenso conhecimento acerca das alucinações auditivas, pois são os fenômenos alucinatórios na psicose que esclarecem e exemplificam a relação do sujeito com uma voz interior que é experimentada como estrangeira, algo que na psicose aparece na forma de alucinação e, na neurose, no estranhamento que a escuta da própria voz quando gravada produz (Porge, 2014).

A contribuição da alucinação ao estudo da voz é tamanha que leva a psicanálise a "reconsiderar a neurose do ponto de vista da psicose e não o inverso, como de costume" (Porge, 2014, p. 59). Na psicose,

> O espaço de sua interioridade está esfuracado, cruzado por uma exterioridade, por uma xenopatia, diz. Seu mais íntimo lhe é exterior. Ele sofre do que o neurótico só alcança no máximo depois de muitos anos de análise e que é o objetivo da máxima freudiana Wo Es war, sol Ich Werden. Essas alucinações traduzem uma intrusão do Outro em mim, Outro que fala, pensa em meu lugar. Outro é eu (Porge, 2014, p. 30).

A dívida que a psicanálise tem com a psicose no que concerne ao campo de estudo da voz pode ser inflacionada quando se busca entender o fechamento ao contato com o estrangeiro. Se a xenopatia é utilizada para significar o fenômeno da alucinação, no qual o sujeito padece da invasão de uma voz tida como estrangeira, a xenofobia é utilizada para significar aquele que tem horror ao estrangeiro. Assim, da mesma forma como no sujeito psicótico os materiais inconscientes encontram-se expostos, revelando conteúdos que o neurótico recalca e denunciando a existência do inconsciente de cada um, o sujeito que alucina, ao reconhecer como estrangeira uma voz que é sua, expõe e denuncia também que a geometria que melhor explica o sujeito não é a da cisão entre dentro e fora, entre sujeito e estrangeiro.

Dias (2012) ensina as limitações de tal tipo de geometria no que concerne ao sujeito. O autor nos faz lembrar que a concepção de espaço enquanto cindido e sem comunicação entre as esferas externa e interna é um aprendizado que se fez a partir da geometria euclidiana. Segundo ele, o problema dessa geometria é que ela produz uma relação sem dialética entre interno e externo, entre o sujeito e o Outro, de forma que não haja implicação entre eu e Outro. Tal limitação da geometria euclidiana aponta para a necessidade de uma construção que estabeleça relação entre interior e exterior:

> Lacan chamou de “extimidade” essa relação em que o exterior é íntimo, e prescindiu da referência à geometria euclidiana para lançar mão da referência pitagórica, ou seja, da relação entre pontos, entre lugares, lugares esses que vão definir a posição do sujeito. (...) Esse tipo de representação recoloca a relação espacial através de uma ligação entre pontos, ao mesmo tempo que vai servindo de uma introdução a uma noção de espaço topológico a ser abordado por objetos e nós. (Dias, 2012, p. 33).

A topologia será melhor trabalhada mais adiante neste trabalho. Por ora, os empréstimos de Dias (2012) se fazem necessários aqui por tratarem da limitação de uma geometria euclidiana, marcada pela cisão entre dentro e fora, limitação essa que se repete na experiência. A organização espacial experimentada pelo sujeito da experiência no momento do alcance da voz em hebraico era, a princípio, a de uma cisão entre interno e externo. Afinal, a fronteira, em sua face concreta, constituída de arame farpado e blocos de cimento, estava ali à mostra ao sujeito. Tudo parecia indicar que a relação entre aquelas duas esferas, entre interno e externo, entre Líbano e Israel, estaria bem demarcada. Até que a voz em hebraico ultrapassou essa fronteira e denunciou a limitação da organização a partir da qual o sujeito se orientava. Essa voz ultrapassou a fronteira “esfuracando a interioridade” de modo que ela fosse “cruzada por

uma exterioridade'[25].

> Ela (a voz) engendra passagens entre um sujeito que fala e outro que ouve, mas também, e sobretudo, entre um sujeito e ele mesmo, pelo fato de que se o outro não ouve minha voz como eu a ouço, também ele não ouve minha voz como eu a emito (especialmente porque o crânio se torna caixa de ressonância, de eco) (...) (Porge, 2014, p. 87).

Na voz, a relação entre dois sujeitos é marcada pela implicação subjetiva de cada um. Se a voz não é ouvida por um sujeito como foi emitida pelo outro em função das ressonâncias que fazem parte da escuta, então ela é um objeto pulsional que no mesmo tempo em que coloca dois sujeitos em relação, reedita também a relação do sujeito consigo mesmo a partir daquilo que ele escutou do Outro. E isso marca o enlaçamento do campo do sujeito com o campo do Outro, sucedendo em produzir uma construção que estabeleça a relação entre interior e exterior.

Os subcapítulos anteriores trataram dos modos como essa voz em hebraico pôde acessar o sujeito, siderá-lo e chama-lo para advir enquanto sujeito do inconsciente que se manifesta com sua enunciação. A voz em hebraico escutada pelo sujeito não apenas fomentou a comunicação entre o sujeito que ouve e a voz que fala. Ao operar uma relação do sujeito consigo mesmo o sujeito toma conhecimento de seu Outro. A voz em árabe, elemento familiar do cotidiano das aldeias do sul do Líbano, não provoca incômodo ao sujeito que a escuta. É quando no intervalo entre os cantos do alcorão, que acontecem 5 vezes ao dia, aparece uma outra voz, que o sujeito passa a ter que se haver com a possibilidade de contato com o Outro. Na escuta dessa voz em hebraico, algo do sujeito se pôde escutar, enlaçando os dois territórios, enlaçando o sujeito à voz da alteridade. A partir daí uma nova forma de relação com essa fronteira, antes experimentada enquanto euclidiana, pode vir a se dar.

A aposta na impermeabilidade da fronteira consiste numa busca por impedir o contato e a relação entre o Sujeito e o Outro (sendo o estrangeiro um dos representantes desse Outro). Mas, se resumirmos o tratamento que a psicanálise dá à voz – seja pelos estudos de Didier-Weill sobre a relação Sujeito-Outro na música, seja pelo estudo de Porge que resgata a formação psiquiátrica de Lacan para descrever o acesso ao estrangeiro familiar na voz interna que é escutada enquanto vinda do externo -, podemos dizer que quando se fala de voz em psicanálise se está falando, sobretudo, de uma abertura ao Outro.

A abertura ao Outro pela voz tem direta relação com o fato de ela estar articulada a dois orifícios, como já mencionamos. Seu dispositivo envolve um emissor – laringe; um receptor – conduto auditivo, e um lugar terceiro – terceiro ouvido. Para Didier-Weill (1999) isso faz com

[25] Nos referimos às expressões utilizadas por Porge (2014, p. 30): "O espaço de sua interioridade está esfuracado, cruzado por uma exterioridade, por uma xenopatia (...)".

que o dispositivo da pulsão invocante se oponha radicalmente à estrutura narcísica. No percurso pulsional descrito por Porge (2014), as pulsões realizam um trajeto que parte do orifício e a ele retornam. Por exemplo, a pulsão anal está organizada em torno de um esfíncter que é ao mesmo tempo emissor e receptor e no caso da pulsão oral "a imagem da boca beijando a si mesma simboliza perfeitamente essa realização sexual narcísica a que pode pretender a pulsão oral[26]" (Didier-Weill, 1999, p. 134).

Ao contrário do que acontece na pulsão oral e anal, a pulsão invocante faz um percurso que parte de um orifício e precisa, necessariamente, passar por outro. Diferentemente da boca que pode se beijar por ser emissora e receptora, a voz inclui uma passagem entre a boca e o ouvido – seja essa passagem entre a boca e o ouvido do sujeito, seja ela entre a boca de um sujeito que fala e o ouvido de um outro que escuta. De qualquer forma, a voz se opõe à estrutura narcísica por não poder prescindir de um circuito que envolva um Outro. No tratamento da questão acerca da impermeabilidade na operação das fronteiras e da necessidade política e social contemporânea de delinear limites no contato com a alteridade, a voz situa-se como objeto pulsional que coloca Um e Outro em relação.

[26] Este exemplo é oferecido por Lacan no seminário "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise" (Lacan, 1964/2008).

2.5– A voz como estrutura social - o canto do *Aden* e sua relação com a alteridade

Em 1919/2010d, Freud escreveu o artigo "*Das unheimlich*" que tem como proposta investigar esse afeto que, apesar de não encontrar equivalente para a tradução no português, é traduzido como "o inquietante". Sua pesquisa segue dois caminhos: o estudo do significado da palavra "*unheimlich*" e a exploração de situações e fenômenos que despertam esse sentimento. Percorreremos pelo texto freudiano extraindo aquilo que, nos significados da palavra, interessa para os desenvolvimentos de nosso estudo.

Na língua alemã, a palavra *unheimlich* é oposta a *heimlich* (doméstico, familiar), "sendo natural concluir que algo é assustador justamente por *não* ser conhecido e familiar" (Freud, 1919/2010d, p. 331). A revisão etimológica de Freud não fica restrita à língua alemã. Com contribuições prestadas por Reik a partir de suas incursões nos dicionários de diversas outras línguas[27], Freud oferece ao seu leitor um compêndio de significados para a palavra *unheimlich* em 7 línguas. No latim, *unheimlich* descreve dois contextos: "um local *unheimlich – locus suspectus"* e "em hora da noite *unheimlich – intempesta nocte"*. No grego, a palavra designa o estranho, o estrangeiro. No inglês, significa uma série de sensações, tais como *uncomfortable, unease, uncany* (entre outros). No francês, equivaleria a *inquiétant, sinistre, lúgubre, mal à son aise.* No espanhol, a *sospechoso, de mal agüero, lúgubre, siniestro.* Em árabe e em hebraico, a demoníaco e horripilante (Freud, 1919/2010d).

Mas será o significado da palavra *heimlich* que resultará a Freud uma descoberta. Do *Dicionário da língua alemã* de Daniel Sanders (1860), Freud (1919/2010d) retira uma extensa lista de significados para *heimlich*. Destes, elegemos os que mais se relacionam com o nosso estudo: "pertencente à casa, à família, ou, tido como pertencente" (p. 333); "confiável, que lembra intimamente o lar; o bem-estar de uma tranquila satisfação, etc., de confortável sossego e segura proteção, como o que se tem no interior da própria casa" (p.334); "Aquele que vem de longe (...) não vive inteiramente *heimelig (heimatlich; freundnachbarlich* [como em casa, em boa vizinhança]) com as pessoas (...) A corneta da sentinela soa tão heimelig da torre – e convida-me sua voz hospitaleira" (p.335). Em todos estes significados, *heimlich* está relacionada ao familiar, conhecido. Porém, no mesmo dicionário, Freud encontra um outro

[27] Os significados foram extraídos das páginas 332 e 333 do artigo de Freud (1919/2010d) e os dicionários visitados por Reik e mencionados por Freud são os seguintes: Latim (K. E. Georges, Kleines Deutsch-lateinisches Wörterbuch, 1898); Grego (dicionários de Rost e von Schenkl); Inglês (dicionários de Lucas, Bellow, Flügel, Muret-Sanders); Francês (Sachs-Villatte); Espanhol (Tolhausen, 1889).

significado, no qual *heimlich* seria o "oculto, mantido às escondidas, de modo que outros nada saibam a respeito, dissimulado" (p.335). Disso resulta o achado de Freud:

> Nessa longa citação, o mais interessante para nós é que a palavra *heimlich* ostenta, entre as suas várias nuances de signficiado, também uma na qual coincide com o seu oposto, *unheimlich*. O que é *heimlich* vem a ser *unheimlich (...). Unheimlich* seria tudo aquilo que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu (Freud, 1919/2010d, p. 338).

Visitando o *Dicionário alemão* de Jacob e Wilhelm Grimm, Freud (1919/2010d) localiza outras definições de *heimlich* que também remetem ao secreto e oculto: "(...) *heimlich* é outra coisa, é algo subtraído ao conhecimento, inconsciente [...] Mas *heimlich* é também fechado, impenetrável à exploração" (p. 339). A conclusão de Freud é que "*heimlich* é uma palavra que desenvolve o seu significado na direção da ambiguidade, até afinal coincidir com o seu oposto. *Unheimlich* é, de algum modo, uma espécie de *heimlich"* (p. 340).

Unheimlich é, então, uma palavra que carrega em si o duplo contrário *estranho* e *familiar*: seu prefixo *un* é entendido como negação e seu radical *heim* como familiar. Dessa forma, a mesma palavra que comporta a familiaridade comporta também a negação da familiaridade *(un)*, que Freud (1919/2010d) acabou por considerar como sinal da repressão. Assim, o sentimento de *unheimlich* trabalhado por Freud pode ser entendido como a inquietude decorrente da estranha familiaridade experimentada em algumas situações, familiaridade essa proveniente do acesso àquilo que estava recalcado.

Em seu artigo de 1919/2010d, Freud desenvolveu articulações entre o sentimento inquietante e o olhar. Poizat (2004), no entanto, se propõe a analisar o efeito inquietante articulado à voz. Para tanto, o autor se vale de dois fenômenos: o duplo (fenômeno estudado por Freud enquanto passível de despertar o sentimento inquietante) e a função da voz enquanto fundadora de pacto social, de pertencimento ou exclusão, proteção ou medo. Passaremos pela análise de Freud e Poizat sobre o duplo apenas a título de apresentação e de introdução do modo como Poizat insere a voz na análise do inquietante. Mas será sobre o segundo fenômeno, da voz enquanto fundadora de pacto social, que nos debruçaremos para dele extrair contribuições a nosso estudo. A constatação de que a voz é fundante de estrutura social nos fará enveredar pelo canto do *Aden* buscando desvendar as características da estrutura social representada pela voz do *Aden.* Nessa estrutura, encontraremos abertura à alteridade.

A manifestação daquilo que deveria permanecer oculto é exposta por Freud (1919/2010d) numa série de situações que retratam o animismo, a onipotência dos pensamentos, o duplo, a repetição não intencional, o complexo de castração e a relação com a morte. O duplo, fenômeno que abordaremos aqui, foi amplamente pesquisado por Otto Rank

(1914 citado por Freud, 1919/2010d), que estudou as relações do duplo com a imagem no espelho e na sombra.

Originalmente, o duplo serviu como uma garantia contra o desaparecimento do Eu. No antigo Egito, por exemplo, construía-se uma imagem do morto em materiais duradouros (Rank, 1914 citado por Freud, 1919/2010d). Para Freud, as concepções do duplo tratavam-no como garantia da imortalidade e diziam respeito ao amor a si próprio do narcisismo primário, "que domina tanto a vida psíquica da criança como a do homem primitivo" (Freud, 1919/2010d, p. 352). Ou seja, o duplo como garantia contra o desaparecimento do Eu pode ser encontrado tanto no homem primitivo quanto na criança. Acontece, porém, que, superado o narcisismo primário, o duplo é convertido de garantia de sobrevivência a mensageiro da morte.

O duplo corresponderia, inicialmente, a uma tentativa ilusória de desmentir a morte certa (Cesarotto, 1996). Porém, com a superação do narcisismo primário e com o desenvolvimento do supereu, instância oposta ao eu, que serve à autocrítica e trata o restante do Eu como objeto de auto-observação, o duplo recebe os valores rejeitados pela consciência moral e torna-se depositário da projeção de traços que não poderiam ser aceitos pelo supereu (Freud, 1919/2010d; Cesarotto, 1996). Com esse outro que é o próprio sujeito, institui-se uma disputa: "Dois pretendem um lugar que é único, o que determina a eliminação de um deles, numa dialética excludente e fatal. O duplo se converte, então, num mensageiro da morte, pois sua manifestação prenuncia o ocaso do sujeito" (Cesarotto, 1996, p. 122).

A reaparição do duplo é explicada por Freud (1919/2010d) como uma "regressão a um tempo em que o Eu não se delimitava nitidamente em relação ao mundo externo e aos outros" (p. 354). Segundo Cesarotto (1996), essa reaparição se dá pelo ressurgimento do desamparo (motivo de dependência absoluta do sujeito em relação ao Outro durante a primeira infância), se mostrando em momentos de solidão, silêncio e escuro. Para tratar do duplo, Freud analisou o romance "*O elixir do diabo*" de Hoffmann, escritor a quem o psicanalista considerou como "o inigualável mestre do inquietante na literatura" (Freud, 1919/2010d, p. 350). No romance, Hoffmann tem êxito na atribuição do efeito de inquietante em diversos temas, sendo alguns deles o "sósia" e o "duplo", "isto é, o surgimento de pessoas que, pela aparência igual, devem ser consideradas idênticas (...) de modo a equivocar-se quanto ao próprio Eu ou colocar um outro Eu no lugar dele, ou seja, duplicação, divisão e permutação do Eu" (Freud, 1919/2010d, p. 351).

Um outro exemplo do inquietante aparecimento do duplo é encontrado em nota de rodapé, onde Freud (1919/2010d) relata uma situação na qual, em ocasião de uma viagem de

trem, ao viajar só, a porta do toalete próximo ao seu vagão abriu e um senhor parecia prestes a entrar no seu vagão. Ao levantar-se para explicar a esse senhor o seu erro de direção, Freud reconhece que este era, na verdade, sua própria imagem. Com este exemplo, Freud sustenta que o efeito inquietante do duplo está no aparecimento inesperado da própria imagem. Dos exemplos mencionados acima, Poizat (2004) abstrai que o caráter inquietante do duplo é sempre investigado por Freud pela via do olhar. Poizat, por sua vez, investiga a "inquietante estranheza" pela via da voz e não do olhar. Para tanto, ele começa identificando o inquietante efeito do duplo na voz.

No subcapítulo 2.4, verificamos a importância da formação psiquiátrica de Lacan para o estudo da voz. Pelos fenômenos alucinatórios, o psicanalista pôde observar a relação do sujeito com uma voz interior que se apresenta como estrangeira. Essa relação, no caso da neurose, pode ser vista no estranhamento da escuta da própria voz gravada (Porge, 2014). A partir dessa relação de estranhamento na escuta da própria voz, pode-se enveredar pelo estudo do inquietante pela via da voz. Afinal, segundo Poizat (2004), um dos aspectos fundamentais do *unheimlich* é o apareceimento de um elemento familiar em situações nas quais ele se apresenta como estrangeiro.

Há explicações fisiológicas que buscam dar conta do estranhamento da escuta da nossa voz gravada. Quando falamos, escutamos a nossa voz pelos ressonadores internos do ouvido mais do que pelos tímpanos e pelo ouvido externo. Porém, quando a nossa voz chega do exterior, gravada, por exemplo, a escutamos apenas enquanto estímulo externo. Assim, essa voz que é nossa, que é produzida a partir do interior, se destaca de nós e comporta o "(...) próprio paradigma da inquietante estranheza que é colocado para trabalhar: a familiaridade, uma vez que é da nossa voz que se trata, algo eminentemente familiar, e é, ao mesmo tempo, "estrangeira", pois abruptamente também "Outra", separada de nós mesmos (...) (tradução nossa)[28] (Poizat, 2004, p. 45).

O inquietante efeito do duplo da voz mostra, assim, que aquilo que nos é familiar, a nossa própria voz, pode se apresentar a nós como estrangeira. Mas a análise de Poizat (2004) da inquietante estranheza na voz não se restringe à análise do duplo. A partir da participação do superego no efeito inquietante do duplo, ele articula a voz do superego com a estrutura social.

[28] (...) le paradigme même de l'inquiétante étrangeté qui se trouve mis à l'oeuvre : la familiarité, puisque c'est de notre voix qu'il s'agit, chose éminemment familière, et c'est, dans le même mouvement, « l'étrangèreté», puisque notre voix est brusquement aussi « Autre », détachée denous-même (...).

Pudemos depreender a relação do duplo com o que viria a constituir-se, posteriormente, em superego, a ser, essa parte do Eu encarregada de supervisionar o restante do Eu. No subcapítulo 2.1, vimos que a segunda tópica freudiana, que institui o superego como instância psíquica, inclui no aparelho psíquico a calota sonora, indicando uma relação estrutural da voz com o superego – ou seja, o superego é a voz da consciência. Para Poizat (2004), a relação da voz com o superego é passível de ser observada no estudo de Reik (1931) sobre o shofar, analisado por nós no subcapítulo 2.2. Segundo Poizat, o estudo de Reik atribui à voz o elemento de fundação do vínculo constitutivo da comunidade (observado no pacto entre Deus e o povo judeu no Monte Sinai estabelecido pelo som do shofar) de modo que a voz do superego é também estruturante no social, pacto de pertencimento ou exclusão.

Na revisão etimológica da palavra *heimlich* vista anteriormente, Freud encontra uma série de exemplos de frases que comportam essa palavra. Dentre elas, há uma frase que inclui a voz: "A corneta da sentinela soa tão *heimelig* da torre – e convida-me sua voz hospitaleira" (Freud, 1919/2010d, p.335). Essa frase poderia, no caso de nosso estudo, ser transformada em: "O canto do *Aden* soa tão *heimlig* da mesquita – e convida-me sua voz hospitaleira".

Mas qual é a estrutura social revelada pelo *Aden*? E qual é a relação dessa estrutura com a alteridade? Assim como o som do shofar revela o pacto entre Deus e o povo judeu no Monte Sinai, o Aden, por ser o chamamento à reza do Islã, revela o pacto de fundação do Islã. A fim de identifica-lo, é necessário estudar a Genesis para acompanhar a origem de Ismael, filho de Abraão e assumido enquanto o primeiro árabe.

Abraão era casado com Sarah, que não podia ter filhos. Para que Abraão pudesse ser pai, Sarah lhe ofereceu Hagar, sua escrava, mulher com quem Abraão poderia conceber um filho, que viria a ser Ismael. Como presente divino, no entanto, Sarah também tem um filho de Abraão, Isaac. A fim de garantir que Isaac seria o único herdeiro de Abraão, Sarah faz com que este expulse Hagar e Ismael para o deserto. Num momento de extremo abandono, quando Ismael está prestes a morrer de sede, Deus revela uma fonte a Hagar que os salva da morte. Neste momento, uma promessa de Deus a Ismael é feita: "Eu farei de você uma grande nação" e, assim, Ismael torna-se pai de uma nação a vir (tradução nossa)[29] (Benslama, 2009, p. 73). Dessa passagem, Benslama extrai uma característica fundante do Islã: o exílio, estruturado pela voz, status de alteridade no Islã:

> A escuta reveladora da voz (*entente ouvrante*), portanto, existiu na origem do Islã, uma origem emergente da origem do outro ou de sua escrita. Maomé estabeleceu o Islã como a fé

[29] "For I will make of you a great nation".

> num Deus que se apresentou originalmente ao acolher a voz infantil expressada na angústia do abandono. O status de alteridade no Islã é marcado pela voz, pela "voz-letra", a voz encontrada na composição do nome Ismael: deus ouve e compreende. O pai leva o Nome da escuta do Outro (tradução nossa)[30] (Benslama, 2009, p. 74-75).

Um Deus que se apresenta primariamente pelo acolhimento do sofrimento do abandono e um pai (Ismael) cujo nome carrega em si a escuta do Outro. Finalizamos o subcapítulo anterior com a conclusão de que a voz, por ser uma pulsão que articula necessariamente dois orifícios (a boca e a orelha), daquele que fala e daquele que escuta, promove a relação do sujeito com o Outro, a relação com a alteridade. Agora, vemos a alteridade da voz sendo fundadora de uma religião. A alteridade do Islã decorre inicialmente do exílio e do abandono de Ismael, enviado para o deserto e abandonado pelo pai Abraão. E é no lugar estrangeiro, no lugar do exílio que Deus escuta ao seu sofrimento e pronuncia sua promessa "Eu farei de você uma grande nação" (Benslama, 2009, p. 73).

Apesar de encontrarmos este estudo psicanalítico sobre o Islã em Benslama, Freud pouco se deteve sobre esta religião. O fundador da psicanálise considerou que o Islã era uma imitação das outras duas religiões monoteístas, o Cristianismo e o Judaísmo. Para Benslama (2009), no entanto, a imitação é uma repetição de traços das religiões monoteístas que se repetem em si e entre si. Por exemplo, o Islã seria uma apropriação do Judaísmo e as tribos judias, por sua vez, teriam emprestado seu Deus Yahweh dos árabes. Segundo ele, Freud entendeu esse processo como imitação, mas poderia tê-lo entendido como tradução. Qual é o efeito de considerar a tradução na origem da fundação psíquica?

Benslama (2009) acredita que, apesar de não ter sido nomeado por Freud dessa forma, no texto freudiano "*Moisés e o monoteísmo*", o fundador da psicanálise também empenha um trabalho de tradução. Ao concluir que a origem de Moisés é egípcia, Freud faz uma tradução. Neste texto, ele descobre que o nome Moisés vem do egípcio Mose. O fundador do judaísmo teria então um nome egípcio que passou por um processo de tradução para o hebraico. Mas por que Benslama se volta para o exemplo de Moisés? Porque o autor está interessado em formular que o estatuto psíquico de tradução é originário.

---

[30] The revelatory hearing of the voice *(entente ouvrante)*, therefore, existed at the origin if Islam, an origin emerging from the origin of the other or it's writing. Muhammad estabilished Islam as a faith in a god who presented himself originally by embracing the childish voice expressed in the distress of abandonment. The status of alterity in Islam is marked by the voice, by a "letter-voice", the voice found in the composition of the name Ishmael: god hear and understands. The father bears the Name of the Other's hearing.

A tradução alude ao intraduzível, uma vez que a tradução plena é impossível. Segundo Mieli (2013), o encontro com o intraduzível se torna ocasião de invenção, "o que implica, evidentemente, a frequentação do campo do incomunicável e o encontro com o inexplicável, ingrediente para a invenção de novas significações (Mieli, 2013, p. 73). O trabalho de tradução freudiano sobre o nome de Moisés tem como resultado a constatação de que nada é próprio, colocando em questão o foco monoteísta na essência, na pureza e na propriedade da origem. Ao fazer do fundador do Judaísmo um estrangeiro ao seu povo, Freud estaria, segundo Benslama, desvelando que nada é originário e próprio. Esse é o efeito de considerar a tradução na origem de uma religião, na origem da fundação psíquica: colocar em questão a origem de modo que se encontre nela a alteridade. O canto do *Aden* que soa tão *heimlig* da mesquita – e convida o sujeito sua voz hospitaleira leva o sujeito a investigar a origem desse acolhimento e, nessa origem, ele encontra que o pacto social que constitui o canto do *Aden* é o pacto da escuta de um Outro, da alteridade.

Exílio, alteridade e tradução. Essa outra estrutura social da qual o sujeito também faz parte, ao ser fundada pelo exílio e pela alteridade, faz com que a alteridade seja familiar ao sujeito. Isso soa como um oxímoro, pois uma alteridade familiar deveria ser antônima. Mas, vimos com o estudo freudiano do *unheimlich*, que familiar e estranho estão mais próximos do que supomos: a voz em hebraico, inquietante ao sujeito, é não apenas familiar, como também fraterna, pois Ismael, o primeiro muçulmano, é irmão de Isaac, o primeiro judeu. Essa fraternidade não teria um efeito próximo à proposta freudiana de que Moisés era egípcio? A fraternidade de Ismael com Isaac não seria o mesmo que descobrir que não há origem que seja própria e fechada em sua unicidade, uma vez que a origem, quando investigada, revela sua estrangeiridade (Moisés era um judeu egípcio) e alteridade (Ismael é irmão de Isaac)? Apostamos que sim, que a abertura à inquietante familiaridade é um trabalho de familiaridade com a alteridade, um trabalho de abertura para aquilo que está mais além da origem, aquilo que necessita de uma tradução, pois fala em outra língua e vem de um outro lugar: o Outro é eu. É meu irmão, é estrangeiro, é parte de mim.

Adotar a alteridade na origem torna a resposta de Behar vista no subcapítulo 2.3 ao seu conflito psíquico, "Eu sou dos judeus", uma resposta incompleta. Assumir a alteridade na origem, reconhecer que o Outro é parte de mim, faz com que não se possa ser judeu sem o árabe e que não se possa ser árabe sem o judeu. Uma resposta mais apropriada poderia ser "Eu sou dos judeus a partir dos árabes" ou "Eu sou dos árabes a partir dos judeus".

Quando o Papa Francisco visitou Rabat, a capital do Marrocos, em março deste ano (2019), ele foi homenageado com uma orquestra e com três solistas representando as três religiões monoteístas. Houve uma solista cantando *Ave-Maria*, um solista cantando o *Aden* e outra solista cantando o *Adonai* (oração judaica). Ao final da orquestra, os três solistas cantaram em uníssono. Diferentemente do canto em uníssono do Hino Nacional visto no primeiro capítulo, que constrói laço e identificação com aqueles que falam a mesma língua e compartilham da mesma "identidade" nacional, o canto em uníssono das três religiões monoteístas gera laço entre sujeitos de "identidades" distintas. Inclusive, essa obra, promovida pela Orquestra Filarmônica do Marrocos, recebe o nome de "Religiões em uníssono" e tem como intenção mostrar que a música pode aproximar povos de religiões e culturas diferentes (Instituto humanitas unisinos, 01 de abril de 2019). Assumir a alteridade na origem é fazer da fraternidade com o não–semelhante uma possibilidade[31]. Assumir a alteridade na origem pode promover um encontro com o Outro no qual a abertura para a fraternidade com a alteridade demonstre que o Outro é parte constituinte de mim, aproximando, como o canto em uníssono, povos a princípio estrangeiros entre si.

[31] A possibilidade de fraternidade com o não-semelhante é importante de ser frisada. No subcapítulo 4.3, veremos com Koltai (2000) que a fraternidade com o semelhante, fundada pelo mandamento "Amarás a teu próximo como a ti mesmo", institui a fraternidade sobre a segregação do diferente.

Capítulo 3 – O espaço

Vocês passeiam então nas ruas e vocês vão de rua em rua, de praça em praça, mas um dia acontece que, sem saber por que, vocês ultrapassam, invisível a vocês mesmos, não sei qual limite, e vocês caem num lugar onde vocês não tinham nunca estado e que... onde entretanto... onde vocês reconhecem como sendo aquele ali, o lugar, que lhes lembra de terem estado desde sempre e de terem retornado cem vezes, vocês se lembram disso agora (Lacan, 1964-1965/2006, p. 57).

No presente capítulo, abordaremos o efeito que o atravessamento da fronteira pela voz em hebraico provocou na estrutura psíquica e espacial. Nossos terrenos de construção serão simultaneamente psíquicos e geográficos, internos e externos, íntimos e estrangeiros. Vamos nos valer da passagem da voz em hebraico para elucidar a forma como a psicanálise compreende a estrutura psíquica e, com ela, analisar a possibilidade de abertura ao contato com o estrangeiro – seja este uma voz, um sujeito ou qualquer outro elemento que não reconhecemos, a priori, como parte de nós. Desenvolveremos este capítulo entrecruzando o caminho psíquico com a circulação pelo território. Com este entrecruzamento poderemos, a partir do contato com a estrangeiridade, transmitir o acesso do sujeito da experiência àquilo que Freud (1900/2001) e Lacan (1964-1965/2006) denominaram como o outro lado da cena, a cena inconsciente.

O primeiro subcapítulo é itinerante. A partir de exemplos literários, psicanalíticos e geográficos ele serve para introduzir algo que será, mais adiante, desenvolvido em termos conceituais. Fundamentado na ideia proposta por Mieli (2016) de que a relação entre o sujeito e o mundo é libidinal, mediada pela cadeia significante com que o sujeito apreende o mundo, e na sugestão de Reik (1936/2014) para que tomemos o trabalho psicanalítico como uma viagem pelo desconhecido, adentramos, via exemplos literários, freudianos, e geográficos, na relação entre o sujeito e o espaço. Orientados pela metodologia de Reik e pelos estudos sobre o *unheimlich*, nos aventuramos pela relação entre sujeito e espaço para demonstrar o efeito inquietante e a transformação da cena do sujeito provocados pelo atravessamento da voz em hebraico.

O segundo subcapítulo é conceitual. Acoplado à "viagem" iniciada no primeiro subcapítulo, ele busca subsídios teóricos que melhor expliquem o extravio subjetivo e sua relação com a alteridade. Para tanto, a circulação do sujeito pelo espaço será posta em diálogo com a topologia. Para a elaboração acerca da relação do sujeito com a alteridade, estudaremos a entrada da voz em hebraico no Líbano como uma operação de corte na estrutura tórica que produziu o reviramento do toro e trouxe o exterior para o interior.

O terceiro subcapítulo é também conceitual, mas, desta vez, partiremos da experiência para pensar a relação com a estrangeiridade a nível social. Estudaremos o modelo freudiano do aparelho psíquico na expectativa de compreender a tentativa de rejeição da alteridade presente no mundo contemporâneo. Analisaremos qual é o lugar que o exterior ocupa nos modelos de construção de espacialidade na constituição psíquica para entendermos por que as sociedades tentam manter o estrangeiro do lado de fora. Além da espacialidade, abordaremos também o

“princípio da invasão”, que caracteriza o aparelho psíquico, para esclarecer o conflito psíquico experimentado na passagem de conteúdos da exterioridade à interioridade.

3.1 – A disponibilidade psicanalítica ao espanto – a transformação da cena

3.1.1 – A relação do sujeito com o espaço

A relação do sujeito com o espaço em que se situa tem sido abordada há muitos anos pela literatura. Criou-se, inclusive, um gênero literário específico, a "literatura de viagem", para classificar obras que são produto do percurso de um viajante, nas quais as associações do autor se formam em consonância com o espaço exterior em que este se encontra. O livro de Sebald "Os anéis de saturno" é um exemplo deste tipo de literatura. Sebald foi um escritor de origem alemã que emigrou para a Inglaterra e ali fez sua carreira de acadêmico e literário. Um grande tema em sua obra foi a Segunda Guerra Mundial. Por meio da escrita, o autor buscava entender como a humanidade pôde ser responsável por tanta destruição. Em "Os anéis de saturno", o narrador inicia uma viagem pela Inglaterra no período pós-guerra e em cada cidade visitada, em cada passo que dá, lhe vêm à mente um elemento da natureza, uma obra de arte, uma experiência pessoal ou coletiva. Todas essas associações o remetem à destruição: "Em cada nova forma já reside a sombra da destruição" (Sebald, 2010, p. 32).

O trabalho de elaboração do narrador de "Os anéis de saturno" é tal que ele enxerga em cada construção (humana ou da natureza) um monumento. Nas ruas desertas pela crise financeira, o narrador encontra um monumento da crise econômica. O mar de Southwold, que contempla sentado na praça Gunhill, o remete ao ataque da frota holandesa à frota inglesa na baía de Southwold no dia 28 de maio de 1972. O documentário a que assiste sobre Roger Casement lhe serve como monumento da história da colonização da África. Articulando tempos e espaços, o narrador busca encontrar alguma explicação à destruição, ele busca encontrar ordem na desordem.

Freud, em seu texto "O mal-estar na civilização", a fim de explicar o caráter atemporal do aparelho psíquico e sua capacidade de conservação do passado, propõe ao leitor uma "brincadeira ociosa" (Freud, 1930/2010, p.23). Ele pede que este imagine a evolução de Roma, passando pelas diferentes fases históricas da cidade. Após propor esse exercício, Freud questiona o que um visitante que fosse hoje à Cidade Eterna encontraria como traço dessas diferentes fases históricas. Segundo o psicanalista, esse viajante encontraria no máximo vestígios, pois os lugares históricos destes períodos foram substituídos por outras construções. Mas, contrariamente ao que acontece com o espaço físico, no aparelho psíquico, uma nova construção não elimina a anterior. No aparelho psíquico, todo o material do passado é preservado (Freud, 1930/2010).

> Quando queremos representar espacialmente o suceder histórico, isso pode se dar apenas com a justaposição no espaço; um mesmo espaço não admite ser preenchido duas vezes. Nossa tentativa parece uma brincadeira ociosa; ela tem uma justificação apenas: mostrar-nos como estamos longe de dominar as peculiaridades da vida psíquica por meio da representação visual (Freud, 1930/2010, p. 23).

Lendo Freud aprendemos que o espaço físico não é equivalente ao aparelho psíquico e que estes são regidos por princípios distintos, como é o exemplo da justaposição, algo que não acontece no espaço, mas que no aparelho psíquico pode se dar. Mas, retomando Sebald, observamos que, apesar das diferenças fundamentais entre o aparelho psíquico e o espaço físico, uma relação entre eles é estabelecida de modo que um dá forma ao outro. Ao caminhar pela Inglaterra, o espaço físico proporciona ao narrador de "Os anéis de saturno" associações inesperadas que o fazem rememorar diferentes períodos e acontecimentos históricos. Por outro lado, a necessidade de encontrar uma resposta aos eventos que marcaram a Segunda Guerra Mundial faz com que ele transforme o espaço em que se encontra numa espécie de museu da destruição – ele não enxerga mais nada além de registros de destruição. Ou seja, há uma relação entre o sujeito e o espaço na qual as associações do sujeito tanto são estimuladas pelo espaço exterior, quanto atuam na constituição desse espaço.

Para Mieli (2016), o advento da psicanálise pode ser atribuído, dentre diversos outros aspectos, também à influência que o espaço físico de Viena teve sobre Freud. A autora considera que a reconceitualização da subjetividade, base da descoberta freudiana, foi possível, em certa medida, devido aos projetos urbanistas que marcaram Viena no tempo de Freud. Viena era uma cidade grandiosa e sua arquitetura tinha uma forte influência barroca. Ela era protegida por muralhas e, apesar de ser repetidamente atacada, resistia e sucedia em novas expansões, tornando-se uma das capitais europeias de maior importância. Em 1848, por um decreto imperial, as fortalezas de Viena foram arrombadas e, em 1865, no lugar onde antes havia muralhas, foi construída uma avenida circular que contornava a cidade. Esta avenida recebeu o nome de Ringstrasse e inaugurou uma nova forma de planejamento urbanístico (Mieli, 2016).

> Schorske observa que antes da instalação do *Ring*, os urbanistas haviam sempre estruturado o espaço de Viena "com o objetivo de conduzir o olhar do observador para um ponto focal". "Por outro lado", escreve ele, "os progressistas da Ringstrasse inverteram praticamente o processo barroco e utilizaram os edifícios para exaltar o espaço horizontal. (...) o projeto urbanístico adotado em 1859 suprimia (com raríssimas exceções) toda visão perspectiva para enfatizar o ritmo circular" (Schorske, 1981, p. 32 citado por Mieli, 2016, p. 239).

Ainda segundo Mieli (2016), além dos pontos de vista que se mesclavam entre um ponto focal (deixado como herança barroca) e um ponto horizontal (inventado pelo Ringstrasse), Viena passou simultaneamente por um movimento de interiorização e exteriorização. Todas as estradas da Europa central e oriental levavam a Viena, atraindo o que vinha de fora (grande

parte da população da cidade era de estrangeiros) e de exteriorização porque, com a expansão industrial e comercial, a cidade também crescia demograficamente de modo que ela precisava se projetar para o exterior. "Ao determinado, ao preciso, ao localizado, se justapõem o aberto, o infinito, a ideia de um transformar-se *in progress"* (Mieli, 2016, p. 240).

A coexistência de dois estilos arquitetônicos distintos, um que valorizava um ponto focal e outro que valorizava o circular, marcaram a forma com a qual Freud construiu sua ciência. O psicanalista se interessava tanto por teorizações "completas e totais" (por exemplo, o animismo e a religião), quanto por teorizações mais "abertas" (Freud acreditava na incompletude da teoria e na possibilidade de sua refutação). Para ele, a aptidão do aparelho psíquico e da fantasia era a busca por respostas, mas essas não constituíam um saber total sobre a realidade. Então, Freud construía sua teoria respeitando o rigor da ciência, mas mantinha aberta a possibilidade de revisão de suas teorizações (afinal, a criação da psicanálise só se deu via revisões e mudanças de posição de Freud de acordo com seus achados) (Mieli, 2016).

Com o resgate do contexto espacial no qual Freud estava inserido, Mieli (2016) tem como intenção evidenciar a relação do sujeito com o mundo que, construída a partir de experiências cotidianas, se apresenta como uma relação libidinizada, "mediada pela relação significante a partir da qual o sujeito aborda o mundo" (Mieli, 2016, p. 11). Para a autora, a relação que a psicanálise promove entre o sujeito e o mundo destoa da concepção filosófica que divide o mundo entre *res cogitans* e *res extensa,* concepção essa que atribui ao sujeito o lugar de observador sem mediação do mundo.

> Chamamos lugar [lieu] o espaço particular que pertence a um dado sujeito, sua relação singular com o mundo que ele habita, a criação de 'seu' mundo na cena do mundo. Os objetos pulsionais relativos à demanda e ao desejo situam o sujeito, localizam seu campo de ação, desenham as coordenadas de sua extensão. Se a apropriação do espaço corresponde ao modo pelo qual o sujeito se orienta na estrutura significante, a extensão do campo subjetivo é então extensão pulsional. O lugar é, por natureza, libidinizado: até onde alcançar a percepção das coisas que nos rodeiam, por onde se estender o olhar, onde silêncio e som forem percebidos, por onde nos levar o passo ou o movimento ou o pensamento ou o devaneio, nosso mundo é sempre libidinal (Mieli, 2016, p. 65).

Entendemos assim que o que leva Sebald a construir suas associações a partir do espaço em que se encontra e, concomitantemente, dar forma a ele a partir de suas associações, é o fato de o autor acessar o mundo orientado por sua estrutura significante. Costumamos pensar que a circulação pelo mundo se dá orientada por coordenadas preestabelecidas, tidas enquanto "universais", que orientam o sujeito distinguindo Norte de Sul e Leste de Oeste. Porém, para a psicanálise, a orientação costuma ser outra: de acordo com Mieli (2016), cada sujeito se localizará no mundo a partir de suas coordenadas singulares que o ligarão ao espaço a partir do

conjunto de experiências que ordenaram o mundo do sujeito num mundo do desejo, da demanda e do pulsional. Dada essa outra forma de compreender a circulação do sujeito no espaço, apresentaremos o modo de orientação comum à psicanálise, buscando demonstrar como esse modo de orientação permite uma abertura ao espanto.

3.1.2 – Os caminhos do inconsciente

> "Nesta altura eu gostaria de enfatizar meu ponto de vista de que não há estrada principal pelo inconsciente" (tradução nossa)[32] (Reik, 1936/2014, p. 90).

Com a invenção da psicanálise por Freud, pela primeira vez na racionalidade moderna o inconsciente recebeu o atributo de substantivo. Antes de Freud, a concepção de psiquismo acarretava uma subjetividade identificada com a consciência e com a razão, de forma que o termo "inconsciente" existia apenas enquanto adjetivo que designava aquilo que não era consciente, mas não se referia a um sistema psíquico autônomo (Garcia-Roza, 1985).

Ainda que tendo sua teoria caracterizada como "intransigente", "extrema" ou "muito peculiar" (Freud, 1914/2012, p. 266), Freud não cessou em defender e insistir em suas descobertas que recaem numa vida domada por um inconsciente, guardião de pulsões que sofrem repressão, que produzem conflitos psíquicos os quais podem ser acessados pela associação livre ou pela interpretação dos sonhos e que podem produzir sintomas que não digam respeito a uma simulação nem tampouco a lesões corporais. Para além dos conceitos da técnica psicanalítica, também devemos herdar de Freud a possibilidade de fazer do tropeço um passo, do obstáculo um caminho. Ou seja, devemos herdar a abertura para a descoberta do novo, a superação da resistência na produção do conhecimento e a insistência em defender aquilo que a psicanálise permite observar.

Reik (1936/2014) foi um psicanalista que insistiu na sustentação daquilo que a psicanálise permite acessar. Com tal finalidade, ele propôs uma concepção do fazer psicanalítico comparada a uma viagem, onde ele buscou distinguir radicalmente o fazer psicanalítico de qualquer concepção de ciência onde o pesquisador é suposto saber exatamente o caminho a trilhar e, por vezes, inclusive o que irá encontrar. Para ele, é fundamental que o psicanalista esteja disposto a lidar com o desconhecido, com a falta de um itinerário preestabelecido, pois não dispomos de saber total sobre o inconsciente. Não há, nas palavras de Reik, uma "*geografia do inconsciente"* (1936/2014, p. 91) a partir da qual possamos mapear o

[32] At this point I would emphasize my view that there is no royal road through the unconscious.

nosso trabalho. Talvez também inspirado pela arquitetura de Viena, Reik considerava ser muito mais efetivo que o psicanalista esteja disposto a caminhar em rotunda do que seguir pela estrada direta[33].

Ao propor a disposição do psicanalista a circular por caminhos obscuros, Reik não o exime da responsabilidade de exercer seu trabalho com rigor. Ele pretende apenas ressaltar que, no fazer psicanalítico, carecemos de segurança e lucidez quanto aos nossos caminhos. Ele anseia expor que mesmo caminhos preestabelecidos não garantem que a investigação do inconsciente será bem-sucedida.

> Porque trabalhamos principalmente num território desconhecido. Nessas jornadas nós certamente dependemos do acaso, nós carecemos da "fundação segura da lucidez analítica". Mas eu não acredito que uma exploração tenha garantia de sucesso, se um itinerário exato é posto em prática numa terra que é desconhecida. Não há *geografia do desconhecido (*tradução nossa)[34] (Reik, 1936/2014, p. 91).

Lacan (1964-1965/2006) cita Reik como sendo um psicanalista que reconheceu e atribuiu importância à uberraschung (espanto) no fazer psicanalítico. Segundo Lacan, Reik tomou a uberraschung como o sinal que indica ao psicanalista que ele apreende o inconsciente e, assim, marca seu caminho. É " (...) por esse traço que ele sabe pelo menos que está em seu próprio caminho" (p.60). Acontece que, para Lacan (1964-1965/2006), com o passar dos anos, os psicanalistas recalcaram esse espanto em suas fronteiras, crendo saber o que se passa no interior do campo analítico. Alertando para a ilusão dessa crença, ele reitera a resistência do analista em "abrir sua experiência para alguma coisa que a inclui" (p. 62). Essa abertura é, nas palavras de Reik, a capacidade de deixar-se conduzir pela experiência:

> Recorrerei, como tema dominante, à declaração de que o elemento essencial da técnica analítica – eu digo no sentido de aplicação do método a um ser humano – não pode ser aprendido por memorização, mas apenas experimentado. Me parece essencial que o Jovem analista tenha que deixar todo o "treino" para trás, a fim de retornar a ele ao longo de seu próprio caminho. Tão essencial que o caminho em rotunda é preferível a marchar em linha reta ao longo da estrada larga (tradução nossa)[35] (Reik, 1936/2014, p. 80).

---

[33] Fazemos referência à inspiração que a nova arquitetura de Viena, que passou a valorizar o "circular" em detrimento de um ponto focal, teve sobre Freud (Mieli, 2016).

[34] For we work for the most part in unknown territory. On such journeys we certainly are dependant upon chances, we do lack "the assured foundation of analytical lucidity". But I do not think that an exploring expedition is surer of success, if an exact itinerary is worked out beforehand through a land that is unknown. There is no *géographie de l'inconnu.*

[35] I will recur, as to a dominant theme, to the statement that the essential element of analytical technique – I mean in the sense of application of the method to a living subject – cannot be learnt by rote, but only experienced. To me it seems essential that a Young analyst should for once leave all "training" behind him, in order to return to it along his own path. So essential that the roundabout way is preferable to marching straight on along the broad high road.

A abertura para a experiência constitui o próprio modelo de subjetividade da psicanálise. Como se vê no título do artigo de Silva Junior (2000), o fundamento do modelo de subjetividade freudiano consiste na "abertura iminente para um passado imprevisível". Esse modelo de subjetividade relaciona-se com aquilo que Freud denominou de historicidade psicanalítica, uma história não acessível por completo ao paciente e que é construída em análise. A abertura para um passado imprevisível implica a abertura para a transformação dos sentidos, do cotidiano e do destino. Nas palavras do autor, "Construir a própria história enquanto mero fragmento, sem pretensão à certeza, arriscando a presença do incerto no próprio passado, é certamente uma condição da formação do analista" (Silva Junior, 2000, p. 47).

Arriscar a presença do incerto no próprio passado é algo que escapa ao paradigma moderno e ao conceito positivista de história que lida com a linearidade factual a partir da qual o passado é algo imutável. Quando Silva Junior (2000) intitula seu artigo "Da catarse à abertura de um passado imprevisível", ele automaticamente introduz o leitor a uma das rupturas de paradigma operadas pela psicanálise e adianta ao psicanalista uma de suas tarefas essenciais: estar aberto à surpresa[36]. Ou seja, se o paciente tem uma história que não conhece em sua totalidade, os conteúdos redescobertos em análise têm o potencial de mudar a história, mesmo que em seu passado.

O artigo de Silva Junior (2000) é desenvolvido a partir de uma revisão do texto freudiano "Construções em análise", de 1937, no qual Freud aproxima a psicanálise da arqueologia, tendo em vista que essas duas ciências têm por objeto os resíduos (sejam eles resíduos concretos de um edifício ou resíduos memoriais de um período infantil), e como objetivo a reconstrução de uma história a partir desses resíduos. A diferença entre essas duas ciências reside no fato do psicanalista não fazer ideia daquilo que vai encontrar (Freud, 1937/1996). É por isso que a psicanálise tem como característica fundamental de seu modelo de subjetividade a imprevisibilidade e é por isso que o psicanalista tem de estar aberto à surpresa.

A surpresa na psicanálise é novamente encontrada em Dunker, Assadi, Bichara, Gordon & Ramirez (2002) que comparam o método de pesquisa psicanalítico ao método de construção narrativa do romance policial, método esse que se orienta por pistas e que tem seu êxito estabelecido na potência de produzir surpresas e reviravoltas. No romance policial, a trama nunca é antecipável ao leitor: "O crime é, certamente, uma descontinuidade na rede de

[36] A surpresa é, neste capítulo, tratada como equivalente ao espanto. Essa equivalência decorre das traduções para a palavra *uberraschung*. Na tradução para o português do seminário "Problemas cruciais para a psicanálise", *uberraschung* está traduzida como "espanto". No livro de Reik "Surprise and the psycho-analysist", não encontramos a palavra alemã, mas o psicanalista faz uso do termo "surpresa" ao longo de seu livro.

suposições e expectativas que compõe a realidade. O que torna o crime interessante e digno de investigação depende da revalorização de aspectos antes irrelevantes desta mesma realidade" (p. 119).

A recomendação de Reik para que os jovens analistas deixem o treino para reencontrá-lo em seu próprio caminho sinaliza que a singularidade e o espanto são marcas do método psicanalítico. Ora, em Mieli aprendemos que a relação do sujeito com o mundo é orientada pela sua cadeia significante e com Reik estudamos que o ofício do psicanalista exige a abertura para se arriscar por veredas um tanto desconhecidas e deixar-se espantar com aquilo que se deparará nessa caminhada. No caminho do desconhecido, o achado espantoso é, muitas vezes, o encontro com o inquietante.

3.1.3 – A inquietante entrada da voz em hebraico na cena do Líbano

Conceber o método psicanalítico como uma viagem pelo desconhecido e considerar que essa viagem tem seu itinerário estabelecido por surpresas, não deixa aberta a possibilidade para que o inquietante seja uma dessas surpresas? Afinal, já vimos que o espantoso é o paradigma do inquietante (Cesarotto, 1996). Para fundamentar essa ideia, é necessário verificar se, nas formulações sobre o inquietante, há materiais que permitem associar esse sentimento ao espaço ou encontra-lo em ocasiões de viagem.

Três são as menções ao espaço, ao lugar e ao ambiente no artigo de Freud "*Das unheimlich*". Uma é etimológica, uma bibliográfica e outra fruto de uma experiência do próprio Freud. Nos extratos de significados para a palavra *unheimlich* vistos no subcapítulo 2.5, notamos que, em latim, o sentimento inquietante é associado a um local: "um local *unheimlich – locus suspectus"* (Georges, 1898, citado por Freud, 1919/2010d, p. 332). Em sua revisão bibliográfica, Freud cita Jentsch, autor da literatura médico-psicológica, que abordou o sentimento inquietante limitando-se ao seu vínculo com o não familiar (ou seja, sua exploração não desembocou na associação freudiana do *unheimlich* como sendo o há muito conhecido, mas que sofreu repressão). Porém, mesmo que se limitando ao vínculo com o não familiar, seus achados trazem interessantes contribuições para o nosso estudo. Para Jentsch (1906 citado por Freud 1919/2010d), sentimos o inquietante quando estamos desarvorados: "Quanto melhor a pessoa se orienta em seu ambiente, mais dificilmente terá a impressão de algo inquietante nas coisas e eventos dele" (Freud, 1919/2010d, p. 332). É desarvorado que Freud, ao caminhar por ruas desconhecidas em ocasião de viagem à Itália, experimenta o sentimento inquietante.

> Em certa ocasião, ao andar pelas ruas desconhecidas e ermas de uma pequena cidade italiana, cheguei a um lugar que não me deixou em dúvida quanto ao seu caráter. Havia apenas

> mulheres maquiadas nas janelas das pequenas casas, e apressei-me em virar no cruzamento seguinte para abandonar aquela rua. Mas, depois de vagar sem orientação por algum tempo, encontrei-me novamente ali, onde começava a chamar a atenção, e meu apressado afastamento só teve o resultado de que, por um novo rodeio, caí pela terceira vez no mesmo local. Então fui tomado por um sentimento que posso qualificar apenas de inquietante, e fiquei contente quando, tendo renunciado a outras explorações, vi-me novamente na *piazza* de que havia partido antes (Freud, 1919/2010d, p. 354).

Freud inclui seu extravio na série das situações que provocam o sentimento inquietante por conta do retorno não intencional. Por exemplo, quando, à procura da saída de um aposento escuro, batemos repetidas vezes no mesmo móvel ou quando, durante um mesmo dia ou um período curto de tempo, nos deparamos com o mesmo número numa série de circunstâncias (62 como número do cartão do guarda-roupas de um teatro, número de nossa cabine no navio, endereço, quarto de hotel, ...) (Freud (1919/2010d).

Essas situações de retorno não intencional tornam, segundo Freud (Freud, 1919/2010d), "inquietante o que ordinariamente é inofensivo, e impõe-nos a ideia de algo fatal, inelutável, quando normalmente falaríamos apenas de "acaso". Tais situações inquietantes decorreriam, para Freud, daquilo que lembra a compulsão à repetição, que se sobrepõe ao princípio do prazer. Esse tipo de retorno é tão inquietante que um cientista tentou, em seu livro "A lei da série", atribuir a esses eventos certas leis na busca por anular o sentimento inquietante (Kammerer, 1919 citado por Freud, 1919/2010d).

Silva Junior (2001) propõe que há no retorno não intencional de Freud à rua com mulheres maquiadas um desejo inconsciente recalcado pelo psicanalista. Se partirmos desse pressuposto, podemos conceber que o retorno repetido de Freud a essa rua provocou um sentimento que ele pôde qualificar apenas de inquietante devido ao acesso a um desejo localizado na cena inconsciente, aquela que guarda o há muito familiar, mas que sofreu repressão.

Para além dessas vias de análise da experiência de Freud, acreditamos ser pertinente adicionar uma possibilidade a mais, uma articulada à sua condição de deslocamento. Consideramos que a tentativa de Freud de abandonar a rua fracassou três vezes consecutivas devido ao seu deslocamento. Estando em viagem e perambulando por ruas a ele desconhecidas, Freud careceu de uma melhor orientação que pudesse evitar o retorno à rua da qual ele tentava sair. Desarvorado, mal orientado, Freud deixou-se direcionar por um desejo inconsciente que provocou o retorno repetido à rua com mulheres maquiadas nas janelas. Caso ele estivesse num local conhecido, ele possivelmente teria encontrado saída sem percalços marcados pela repetição e pelo desejo.

No tópico anterior, estudamos autores que defendem a surpresa e o espanto como a própria direção da psicanálise. No estudo do inquietante, as proposições de Jentsch e de Freud remetem ao elemento espantoso que poderia ser atribuído ao acaso, mas, num local desconhecido, provoca o afeto inquietante. Jentsch fala da má orientação como responsável da atribuição do caráter inquietante aos eventos do ambiente. Freud fala na transformação de algo ordinariamente inofensivo, que poderia ser apenas "acaso", em inquietante. Assim, podemos entender que a relação do sujeito com o espaço onde se encontra pode intensificar ou facilitar o acesso à outra cena. Esta relação é encontrada também em Lacan, que denominou o *unheimlich* como um lugar secreto com estranha decoração:

> O *heimlich* de Freud – e é por isso que ele é ao mesmo tempo o *unheimlich* – é isso: que essa coisa, esse lugar (lieu), esse lugar (place) secreto (...) Esse lugar que não tem nome, mas que se distingue pela estranheza de sua decoração (...) esse lugar que é, para falar propriamente, a outra cena nascer porque é aquela onde vemos a realidade (Lacan, 1964-1965/2006, p. 57).

Se, como defendido por Mieli (2016), os sujeitos estabelecem uma relação libidinal com o espaço, construído pela cadeia significante de cada um e, como elaborado por Freud e Jentsch, o mesmo evento pode ser recebido pelo sujeito como acaso ou como inquietante, a depender de sua relação com o ambiente, então a mesma situação imprevisível pode ser inquietante para um sujeito e não para outro. Isto porque a organização espacial construída a partir da cadeia significante de cada um faz com que o mundo seja acessado pelos sujeitos enquanto cena.

> Ora, a dimensão da cena, em sua separação do local – mundano ou não, cósmico ou não – em que está o espectador, está aí para ilustrar a nossos olhos a distinção radical entre o mundo e esse lugar onde as coisas, mesmo que sejam as coisas do mundo, vêm a se dizer. Todas as coisas do mundo vêm colocar-se em cena segundo as leis do significante, leis que de modo algum podemos tomar de imediato como homogêneas às do mundo (Lacan, 2005, p. 42 citado por Mieli, 2016, p. 17).

Assim, não há como saber se a escuta da voz em hebraico via interferência na rádio no Líbano provoca inquietação a todo libanês. Talvez esse efeito esteja relacionado ao modo como o sujeito da experiência construiu a sua cena do Líbano. No relato da experiência, o território libanês foi descrito a partir dos afetos e das associações que o sujeito vivenciou durante sua circulação. A observação das casas das aldeias recebeu uma interpretação vinculada à história de seu povo de origem. Da mesma maneira que Sebald buscava encontrar uma explicação à destruição durante sua viagem pela Inglaterra, o sujeito da experiência buscava entender que traços a invasão sofrida pelo Líbano deixa no cotidiano dos libaneses. Caso um outro sujeito viesse a descrever esse território, certamente seríamos apresentados a um outro Líbano, um que fosse contado a partir dos afetos e associações desse outro sujeito e, nesse outro Líbano, talvez a escuta da voz em hebraico pela rádio tivesse outros efeitos.

E qual foi o efeito que a inquietação na escuta da voz em hebraico teve na cena desse sujeito? Quando a voz em hebraico atravessou a fronteira, ela alterou a cena do sujeito e o levou a acessar uma outra dimensão da cena:

> Mas se o mundo adquire coordenadas espaciais é porque o chamado proveniente do campo do Outro incluiu a escuta no universo do audível. A voz é instrumento da dimensionalidade espacial; ela emerge de um aqui para se estender e voltar ao corpo, à audição, após ter percorrido o volume em redor. Da alteridade ela retorna ao sujeito, conferindo uma dimensão ao meio (Mieli, 2016, p. 79).

A voz em hebraico, ao alcançar o Líbano, forçou o sujeito a elaborar uma extensão de sua cena. A sua cena antes se limitava à cerca, mas ela teve que se estender ao ponto de emergência da voz em hebraico. O que estava "fora" da cena, o outro lado do terreno, o para além da cerca, teve de ser reconhecido como um "dentro" da cena. O sujeito se viu levado a incluir a alteridade na sua cena do mundo e isso revelou uma característica da orientação espacial que não fora antes percebida pelo sujeito, uma que articulou uma outra forma de relação com o, até então, exterior.

A fim de melhor formalizar esse encontro inquietante com a alteridade, recorreremos a estudos lacanianos que melhor expliquem a comunicação entre interior e exterior exposta pela entrada da voz em hebraico.

3.2 – O extravio subjetivo e o reviramento da estrutura espacial

سواح وانا ماشي ليالي سواح
ولا داري بحالي سواح
من الفرقة يا غالي سواح
ايه اللي جرالي سواح

Errante, e eu caminho pelas noites, errante
Sem ter consciência sobre mim mesmo, errante
Por conta da separação do meu bem precioso. Errante
O que me aconteceu? Errante

Abed el Halim Hafez

Freud, em sua passagem pela vereda desconhecida na cidade italiana, caiu num "apressado afastamento" que resultou num "*novo rodeio"*. O sujeito que circulava pelas aldeias libanesas, ao escutar a voz em hebraico, foi levado a incluir a alteridade na sua cena de mundo. O novo rodeio de Freud – uma volta a mais na rua de onde este tentava sair – e a inclusão forçada da alteridade na cena do sujeito da experiência correspondem a duas formalizações que Lacan demonstra a partir da figura topológica do toro. Seguiremos o desenvolvimento do toro e veremos que essa figura demonstra aquilo que se viu no subcapítulo anterior: o extravio do sujeito e sua relação com a alteridade.

Mas, antes de partirmos ao estudo do toro, é necessário esclarecer o que é a topologia e qual sua pertinência à psicanálise. A topologia é uma geometria. A geometria é o estudo do espaço e, da mesma maneira que há múltiplas formas de estudar o espaço, há uma pluralidade de geometrias, sendo a topológica umas delas. Diferentemente da geometria euclidiana, na qual o espaço é organizado por um limite que o separa em esferas "interna" e "externa", na geometria topológica, as estruturas são organizadas a partir de pontos. Nelas, as formas e os tamanhos não cumprem função, é a relação entre os pontos que determina se as superfícies são idênticas ou não, e a transformação de uma estrutura se dá a partir de cortes que alteram a relação entre os pontos (Eidelsztein, 2017).

As superfícies topológicas interessaram Lacan porque a partir da organização entre pontos e da transformação de estruturas por meio de cortes, ele pôde pensar a estrutura do sujeito e as operações de cortes que devem ser produzidas numa análise (Lacan, 1972/2003). Para ele, o inconsciente está na ponta da língua e não nas profundezas da alma. Isso é percebido cotidianamente nos lapsos do inconsciente que se mostram na superfície – na troca de um nome,

num chiste, num esquecimento (Fingermann, 2015). A topologia, por conta de sua organização entre pontos e por não apresentar limite entre esferas, permite que existam estruturas não-orientáveis (onde não haja interno e externo). Essas superfícies são, para Lacan, a própria estrutura psíquica. Nela, o inconsciente não se encontra nas profundezas e separado do consciente por um limite, mas sim na superfície e em constante comunicação com o consciente.

Como pode a topologia fornecer suporte para formalizar as elucubrações realizadas no subcapítulo anterior? Falamos de Sebald, de Freud em Viena e de Freud na Itália. Expusemos esses exemplos na tentativa de expressar a relação do sujeito com o mundo na perspectiva psicanalítica. Essa relação é formalizada pela topologia na medida em que, diferentemente da geometria euclidiana que situa os deslocamentos de um objeto no espaço, a topologia busca descrever o próprio espaço. Nela, são os movimentos do elemento no espaço que criam sua estrutura, de modo que ele só pode ser estudado em conjunto com o elemento que nele se encontra mergulhado (Granon-Lafont, 1990). Ou seja, o espaço onde os sujeitos desses exemplos circulavam, na perspectiva da geometria topológica, foi criado pelos próprios movimentos desses sujeitos.

Para esclarecer essa relação, Granon-Lafont (1990) produz em seu livro um exercício demonstrativo no qual uma colher é fixada à extremidade de uma tira. No exemplo da autora, a colher representa o objeto e a tira representa o espaço. A relação entre ambos é percebida na medida em que cada volta da colher produz uma mudança na estrutura da fita:

> Se fizermos com que a colherinha efetue uma volta completa sobre si mesma, em torno de seu eixo vertical, ela retornará à posição inicial, enquanto que a tira, anteriormente plana, sofrerá uma torção helicoidal, revelando a operação efetuada. Após duas, depois três voltas, a tira mostrará uma torção dupla, depois tripla... (Granon-Lafont, 1990, p. 11).

Esse exercício mostra a relação entre o objeto e o espaço, assim como a criação de uma estrutura a partir dos movimentos do objeto. Ou seja, a estrutura resulta dos movimentos do elemento no espaço, uma vez que é criada a partir deles. O número de torções na fita é indício do número de voltas da colher. O primeiro ponto de nosso interesse pela topologia é, portanto, a relação do objeto com o espaço, que produz ou modifica uma estrutura. Se assim compreendemos o espaço, o território pode deixar de ser tido enquanto uma superfície externa ao sujeito e passa a ser um espaço que se estrutura a partir dos movimentos e relações dos sujeitos com o mesmo, possibilitando a criação de novas estruturas.

Além do toro, Lacan utilizou também a banda de Moebius, a Garrafa de Kelin e o Cross-cap. Escolhemos abordar o toro porque é a figura que melhor permite transmitir o efeito de corte na estrutura da voz em hebraico. O toro é, a princípio, uma superfície orientável e, pelo

corte em sua estrutura, é possível formalizar seu reviramento, no qual o exterior passa ao interior e vice-versa. Ou seja, com ele podemos acompanhar a mudança de estrutura espacial subjetiva que, pela entrada da voz em hebraico no Líbano, trouxe o exterior para o interior, estendendo a cena do sujeito.

O toro é equivalente a uma esfera, com a diferença de contar com um furo, que é seu centro vazio. As figuras que melhor se assemelham ao toro são a bóia e o pneu (Granon-Lafont, 1990). O toro é considerado, na geometria, "uma figura de revoluções engendrada pela revolução de uma circunferência em torno de um eixo situado em seu plano" (Lacan, 1961-1962/2003, p. 182). Na geometria, a revolução corresponde ao movimento de um plano em volta de um de seus lados, que cria um sólido (Wikipédia, n. d.). Esses movimentos de revolução consistem, no caso do toro, em voltas. Mas que voltas são essas?

Para a psicanálise de Lacan, o significante é o que representa o sujeito para outro significante – ou seja, o sujeito é localizado entre-dois significantes, o que permite constatar que o sujeito é impredicável. Estando localizado sempre entre-dois significantes, não haverá um significante que possa dizer tudo sobre o sujeito. É como vimos, no caso do sujeito da experiência, que um único significante não bastaria para significá-lo – é a ele impossível se dizer libanês ou brasileiro. É apenas no entre-dois que ele pode encontrar as muitas significações para si, mas nunca uma única significação (Lacan, 1957-1958/1999).

Fingerman (2015) explica o toro a partir dessa relação entre o sujeito e o significante. O significante é, nas palavras de Fingerman, aquilo que, por incluir alguma coisa que não diz tudo da coisa, precisa se repetir. Nas palavras de Lacan (1961-1962/2003), a tentativa do sujeito é transformar o significante em signo (lembrando que o signo é o que representa alguma coisa para alguém). Ele quer ser a coisa representada (a coisa que o signo representa) e não um sujeito que fica sempre a ser representável (sempre o que um significante representa para outro significante). A falta do sujeito em poder se dizer por completo, ser a coisa, produz então a repetição do significante (Fingerman, 2015).

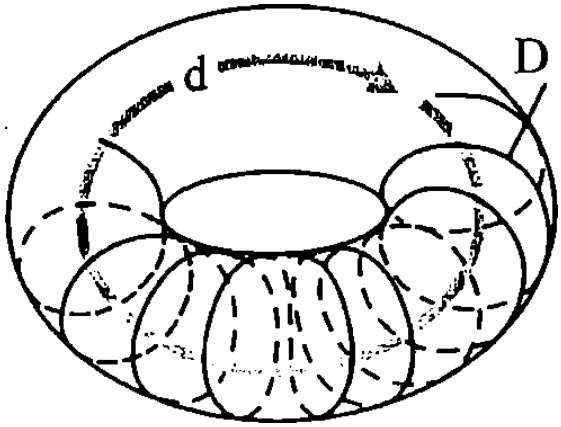
> O neurótico quer retransformar o significante naquilo de que ele é o signo. O neurótico não sabe, e não sem razão, que é enquanto sujeito que ele fomentou isso: o advento do significante enquanto o significante é o apagador principal da coisa; que é ele, o sujeito que, ao apagar todos os traços da coisa, faz o significante. O neurótico quer apagar esse apagamento, quer fazer com que isso não tenha acontecido (Lacan, 1961-1962/2003, p. 194).

A tentativa do sujeito de apagar o apagamento se dá por um traço, o traço unário, que marca a perda inaugural da constituição do sujeito. Esse traço é a unicidade da volta na repetição, é a distinção de cada repetição numa diferença absoluta, de modo que a função de

repetição no inconsciente foi tratada por Lacan como a procura do sujeito pela sua unicidade significante. É por isso que Lacan declarou que o que o levou à construção do toro "foi a necessidade de definir cada uma das voltas como um *um* irredutivelmente diferente" (Lacan, 1961-1962/2003, p. 196). Mas, retornando à questão inicial, que voltas são essas?

Na constituição do sujeito, a criança precisa ter suas necessidades satisfeitas por um Outro, e essa necessidade de um Outro funda a demanda. O discurso da demanda é composto por significantes. A necessidade do sujeito passa pela demanda e, com ela, pelos desfilamentos do significante de modo que as voltas únicas do sujeito, que se repetem, são as voltas da demanda do sujeito, que se dão a partir de um discurso composto por significantes (Lacan, 1958-1959/2016).

Figura 3 – Toro – voltas da demanda e do desejo



Fonte: Lacan (1961-1962/2003, p. 266).

A figura acima é a representação do toro. As revoluções engendradas em torno de um eixo central, dando forma a uma circunferência, são as voltas da demanda. Vimos que, na topologia, os movimentos do objeto no espaço criam a estrutura. O toro é criado pelas voltas repetitivas da demanda, que se fecham dando forma a uma circunferência. Lacan representou a demanda com um D maiúsculo e o desejo com um d minúsculo. Segundo Dias (2018b), essas notações são a forma pela qual Lacan salienta que o que vigora no ser falante com mais intensidade é a demanda, representada pelo D maiúsculo. Já o desejo, que o sujeito só apreende por meio do Outro ou, como no caso do extravio, pelo engano, é representado pelo d minúsculo. O sujeito, que renova sua demanda constantemente e repete sua diferença, sua unicidade, produz, a partir das voltas da demanda, uma volta completa no círculo pleno do toro – o círculo pleno é esse onde passam as voltas da demanda (Lacan, 1961-1962/2003).

Mas esse toro tem, além de um círculo pleno, um círculo vazio, que é esse furo do toro. É em relação ao círculo vazio que Lacan identificou o erro de conta do sujeito: "Ainda que ele tenha dado só uma volta, ele simplesmente deu duas, a saber: a volta do círculo pleno do toro e ao mesmo tempo a volta do círculo vazio" (Lacan, 1961-1962/2003, p. 188). A volta em torno do círculo vazio é a volta do desejo, que o sujeito não sabe ter feito, uma vez que o sujeito constitui o desejo no caminho da demanda. Ou seja, na medida em que o sujeito realiza uma volta completa a partir das voltas repetitivas da demanda, ele realiza uma outra volta da qual ele não tinha ciência – a volta completa no círculo pleno produz uma volta em torno do vazio. Essa outra volta – a volta a mais que o sujeito não sabe ter feito – é a volta do desejo.

> Este que gira em torno do que se pode chamar de círculo gerador do toro, se ele é um toro de revolução, na medida em que é suscetível de repetir-se indefinidamente, de certa maneira o mesmo e sempre diferente. Ele é bem feito para representar, para nós, a insistência significativa e especialmente a insistência da demanda repetitiva. Por outro lado, o que está incluso nessa sucessão de voltas, a saber, uma circularidade completa, embora inteiramente desapercebida pelo sujeito, e que sucede nos oferecer uma simbolização passiva evidente e, de alguma forma, máxima quanto à sensibilidade intuitiva do que está incluso nos termos próprios do desejo inconsciente, já que o sujeito segue as suas vias e os seus caminhos sem saber (Lacan, 1961-1962/2003, p. 221).

O toro permite apreender o erro de conta próprio do sujeito. O extravio do sujeito – a sua perda de direção – não seria indício da operação da volta não contada? Indício desse caminho que ele trilha sem saber? Em Mieli (2016) vimos que a demanda e o desejo localizam o sujeito e instituem suas coordenadas. Com o toro estamos aprendendo que o caminho do desejo não é um caminho que o sujeito toma com ciência, mas é constituído pelo sujeito no caminho da demanda, é um caminho traçado em desaviso.

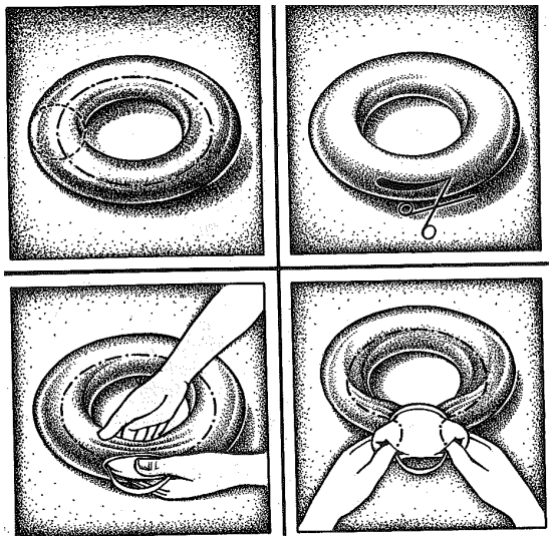
Quando Freud (1919/2010d) compartilha sua inquietante experiência de cair repetitivamente na rua de onde ele tentava sair, ele considera que sua possibilidade de retornar à *piazza* de onde havia partido e para onde procurava voltar se deu pela *renúncia a novas explorações*. Como já visto, Silva Júnior (2001) identifica no retorno repetitivo de Freud à rua com mulheres maquiadas nas janelas um desejo recalcado pelo psicanalista. O extravio de Freud, a perda de seu caminho, marca então as vias do desejo que Freud segue sem saber. O exemplo de Freud ilustraria a volta a mais – a volta do desejo - não contada pelo sujeito e representada no toro.

No toro, o extravio, o erro de conta, a perda do caminho, não são frutos do acaso. O toro nos faz ver o erro de conta como indício de que o extravio não é necessariamente a perda de um caminho, mas sim um caminho que se trilha sem saber e que produz o acesso a algo que

não se sabia existir. Caminho ao qual muitas vezes respondemos com uma “renúncia a novas explorações”.

Dissemos, no início deste subcapítulo, que as transformações das estruturas topológicas acontecem a partir de cortes. O toro foi utilizado por Lacan no seminário “A identificação”, em que este tentava explicar como é possível algo exterior passar ao interior. O que o reviramento do toro produz é exatamente essa passagem do exterior ao interior. A partir de um corte na superfície do toro, pode-se fazer passar o interior ao exterior e vice-versa. “Revira-se o toro como se faz com uma luva, ou melhor, com um poncho forrado. No final do processo é o forro que está no exterior. Vemos, então, que o espaço do furo central vai se tornar espaço interno” (Granon-Lafont, 1990, p. 55). Esse corte produz, assim, uma “supressão de fronteira” (Granon-Lafont, 1990, p. 56).

Figura 4 – Reviramento do toro



Fonte: Granon-Lafont (1990, p. 52).

O toro, que antes delimitava interior e exterior, a partir de seu reviramento, produz a transformação do interior em exterior e vice-versa. O reviramento do toro demonstra a supressão da fronteira provocada pela escuta da voz em hebraico no espaço libanês. Ela operou como elemento que modificou a estrutura expondo a comunicação entre interior e exterior. A nova estrutura não articulou apenas interior com exterior como, também, o sujeito com a alteridade. O que ao sujeito pareceu uma inclusão forçada da alteridade na sua cena do mundo é, para a psicanálise, algo estrutural e localizável no toro.

Percebemos que a construção do toro na psicanálise parte de características fundamentais da constituição subjetiva. De início, há o que Lacan chamou de “insistência

significativa" e "insistência da demanda repetitiva do sujeito". A insistência significativa é a busca do sujeito de encontrar uma significação para si, visto sua condição de estar sempre entre-dois significantes e, assim, nunca plenamente significado. A insistência da demanda repetitiva é determinada pela necessidade fundamental do sujeito em relação ao Outro. Há aí duas condições subjetivas preliminares: a condição do sujeito de ser faltoso, que jamais encontrará um significante que o determine ou denomine por completo, e sua precisão de um Outro que satisfaça suas necessidades, inaugurando uma relação que permitirá com que este torne-se sujeito a partir do lugar que ele encontra no desejo do Outro. Essas características dão forma ao toro. Formado o toro, por efeito de um corte, acontece o reviramento do toro que inverte o que era interno em externo e vice-versa. Essa inversão revela como o sujeito se constitui a partir das identificações com aquilo que estava antes no exterior e que, pelo reviramento, passou a ser interior e central ao sujeito.

No reviramento do toro, o exterior torna-se interior e ocupa o lugar de círculo vazio e central do sujeito. O reviramento operado a partir da entrada da voz em hebraico traz o outro lado da cerca para o interior. A supressão dessa fronteira não é esperada pelo sujeito e lhe causa espanto. A voz que fala na língua hebraica ocupa esse lugar agora interior ao sujeito e o faz notar uma identificação que não era prevista por ele. Se seguirmos por essa linha de raciocínio, veremos que a escuta da voz em hebraico modificou a estrutura espacial do sujeito. Agora é possível melhor compreender por que dissemos, no início deste estudo, que estudaríamos relações subjetivas com a fronteira para, a partir delas, oferecer um contraponto às fronteiras físicas. Porque por mais que as fronteiras físicas e políticas tenham como intuito preservar a sua impermeabilidade, é possível conceber transformações nas orientações espaciais subjetivas que inaugurem novos modos de se valer da fronteira física ou política, o que apostamos poder acarretar uma nova forma de relação com a alteridade na qual ela seja vista como também interna e cujo contato é não só possível, como também enriquecedor para a vida psíquica e comunitária. Isto será melhor explicado nas considerações finais.

Como vimos ao longo da análise da experiência, desde o capítulo da voz, acessar a alteridade enquanto íntima não se dá sem inquietação e conflito psíquico. Se a estrutura psíquica proposta por Lacan nos permite acessar o reviramento do externo em interno, o aparelho psíquico proposto por Freud nos possibilita entender as raízes psíquicas que fazem com que esse reviramento – essa internalização do externo - seja conflituosa. Partimos, no subcapítulo seguinte, às construções de Freud sobre o aparelho psíquico, buscando entender a dificuldade de relação com a exterioridade e com a estrangeiridade.

3.3 – Espacialidade psíquica, princípio da invasão e estrangeiriade

A análise da experiência consistiu, primeiramente, em resgatar a história de relação entre árabes e judeus tamponada pela fronteira a partir da qual a relação subjetiva com a alteridade pôde ser explorada. Em seguida, acompanhamos a mudança de orientação espacial do sujeito para uma que difere da necessidade da dicotomia entre interior e exterior proposta pelas fronteiras geográficas. Agora, buscamos entender por que é tão difícil que as sociedades se orientem por essa outra forma de organização espacial na relação com a alteridade. Assim, a partir de um resgate das diferentes formas de espacialidade na constituição do aparelho psíquico freudiano, procuramos analisar como está fundamentada a exterioridade no psiquismo humano. Depois disso, ao final do capítulo, mostraremos como o estrangeiro, que é tido como exterior, habita, na realidade, o entremeio entre interior e exterior e tem muito a nos ensinar sobre novos modos de relação com a alteridade.

3.3.1 – As espacialidades em Freud e sua relação com a estrangeiridade

Ao trabalhar a articulação da psicanálise com a geometria, Eidelsztein diz que da mesma forma que há diferentes geometrias, há também diferentes psicanálises e que, para que possamos melhor aproveitar os ensinamentos de Freud e de Lacan, é necessário identificarmos qual é a geometria que melhor se articula à psicanálise de cada um deles. Vimos que Lacan, a fim de localizar o inconsciente na superfície, encontrou subsídios na geometria topológica. Freud, por outro lado, fez uso da membrana para pensar o limite. Para ele, é a partir da membrana que o sujeito rechaça o estímulo de modo que nas construções de Freud sempre há um ponto que é interno ou externo, e um estímulo externo só pode tornar-se interno após o atravessamento de uma borda. Sendo assim, a geometria que melhor se articula à psicanálise de Freud é a euclidiana (Eidelsztein, 2017).

Dias (2018b) esclarece que a dificuldade de constatação da existência de duas geometrias distintas nas psicanálises de Freud e de Lacan acontece pela tendência de supor uma continuidade entre ambos. A suposição de continuidade impede que possamos extrair contribuições de cada uma dessas psicanálises. No caso de nosso estudo, a articulação de Lacan com a geometria topológica permitiu formalizar o efeito de transformação da estrutura provocado pela escuta da voz em hebraico no território libanês. Mas será Freud, com sua construção euclidiana do aparelho psíquico, que fornecerá hipóteses que melhor expliquem o estranhamento ou até mesmo a tentativa de rejeição da alteridade.

O estrangeiro ocupa na nossa sociedade o lugar de representante da alteridade. Hassoun (1998) considera a necessidade de designar o estrangeiro como o mal-estar de nossa civilização e acrescenta que ao longo dos séculos a designação do estrangeiro tem sido uma prática comum em diversos lugares do mundo como forma de segregá-lo. Como exemplo desse mal-estar histórico, Hassoun cita o caso da Lacônia, onde houve uma lei chamada "xenelasia", que proibia a livre entrada de estrangeiros no país.

A busca desesperada por um estrangeiro para circunscrevê-lo (Hassoun, 1998) é também objeto de estudo de Koltai (1998). Analisando o racismo como sintoma social, Koltai retorna ao texto de Freud "Mal-estar na civilização" para trazer à cena atual a crítica freudiana ao mandamento "Amarás ao teu próximo como a ti mesmo". Para Koltai (1998), o traço identificatório produz divisão, pois exclui os não semelhantes. Amar ao próximo implica a rejeição do estrangeiro, de forma que é possível assim compreender a profecia lacaniana no escrito "Proposição 9 de outubro", também trabalhada pela autora: "Nosso futuro de mercados comuns será marcado por uma exclusão cada vez mais dura dos processos de segregação" (Lacan, 1967/2003, p. 108).

> É possível concluir, pois, que só é possível unir os homens em grupos cada vez maiores, à condição que sobrem alguns excluídos da ciranda de amor, contra os quais se possa dirigir nossa agressividade, razão pela qual a máxima do amor ao próximo só pode ser imaginária (Koltai, 2000, p. 107).

Mercado comum em Lacan (1967/2003), amor ao próximo em Freud (1930/2010e), ciranda de amor em Koltai (2000). O que é isso que opera, que faz com que os sujeitos aceitem algumas identificações a ponto de as reconhecerem como parte de sua interioridade, mas rechacem outras às quais tentam, a todo custo, mantê-las na exterioriedade? Acreditamos que duas características do modelo psíquico freudiano podem nos ajudar a refletir sobre a questão. As espacialidades propostas por Freud na constituição do psiquismo nos ajudam a entender o mecanismo psíquico de tentar deixar alguns traços do "lado de fora". A comunicação entre as instâncias do aparelho psíquico ilustra, por sua vez, que o aparelho é marcado pelo "princípio da invasão" (Dias, 2018b), que acarreta um conflito psíquico. Começaremos pela análise das espacialidades para depois partirmos ao conflito na comunicação entre instâncias psíquicas.

Silva Júnior (1995) escreveu um artigo intitulado ""Um estado de alma é uma paisagem" – explorações da espacialidade em Fernando Pessoa e Freud" no qual ele buscou "ler a espacialidade da metapsicologia freudiana a partir de uma problemática específica lançada pela espacialidade pessoana: a de uma primazia da exterioridade sobre a interioridade com relação ao psíquico" (1995, p. 27). Segundo ele (1995), o conflito pessoano tem como questão central

a eliminação da experiência da interioridade como fundamento da existência. A questão de Silva Júnior nesse texto é saber se o psiquismo, na metapsicologia freudiana, não seria também tido como exterior. Versando sobre essa questão, ele encontra uma "pluralidade de espaços" na metapsicologia freudiana. Ele localiza três modalidades de espacialidade a partir das três modalidades do ego: Ego real originário, Ego prazer e Ego realidade; e uma quarta modalidade a partir da pulsão de morte. Faremos uma breve apresentação de cada uma dessas espacialidades. Elas nos servirão como alicerce de análise mais adiante.

A primeira espacialidade, do ego real-originário, é encontrada na definição freudiana de pulsão. Freud (1915/2010f) se inspirou na concepção fisiológica de estímulo para definir a pulsão, mas delineou diferenças fundamentais entre os dois. O estímulo corresponderia a uma força momentânea que pode ser liquidada pela fuga motora. A pulsão, por sua vez, seria uma força constante contra a qual nenhuma fuga pode ser operada. A impossibilidade de fuga se dá porque, contrariamente ao estímulo, que provém do mundo exterior, o instinto[37] é uma força proveniente do interior do organismo, o que torna a fuga impraticável. Como pontuou Silva Júnior (1995), a possibilidade de fuga se constitui em ponto de apoio para separar "dentro" de "fora".

> Coloquemo-nos no lugar de um ser quase totalmente desamparado, ainda desorientado no mundo, que acolhe estímulos no seu tecido nervoso. Esse ser vivo logo será capaz de fazer a primeira diferenciação e adquirir a primeira orientação. Por um lado ele sentirá estímulos a que pode se subtrair mediante uma ação muscular (fuga), estímulos esses que atribui a um mundo externo, mas também, por outro lado, estímulos contra os quais é inútil tal ação, que apesar disso mantêm o seu caráter de constante premência; esses estímulos são o sinal característico de um mundo interior, a evidência de necessidades instintuais. A substância percipiente desse ser terá adquirido, na eficácia de sua atividade muscular, um ponto de apoio para distinguir um "fora" de um "dentro" (Freud, 1915/2010f, p. 54-55).

Na primeira espacialidade freudiana abordada por Silva Júnior (1995), não há uma atribuição de valor ao que é interno e externo. As duas esferas se referem simplesmente à possibilidade ou impossibilidade de fuga. Já na segunda espacialidade, o autor localiza uma identificação do sujeito com o interior. "De lugar de uma *fuga impossível*, o interior passa a *reservatório do prazeiroso (sic)*" (Silva Júnior, 1995, p. 30). O aparelho psíquico, regido pelo princípio do prazer, acolhe em seu ego aquilo que é fonte de prazer e expulsa para fora de si aquilo que é causa de desprazer. Enquanto o ego-real inicial havia diferenciado interior e exterior de forma objetiva (a partir da possibilidade de fuga), o ego-prazer institui o prazer

[37] Nesta pesquisa, utilizamos a tradução de Paulo César de Souza das Obras Completas de Freud publicada pela Companhia das Letras (2010). O tradutor escolheu "instinto" como tradução de "*trieb*", mas em outras traduções do texto freudiano encontramos o termo "pulsão".

como critério. Com o Ego-realidade, uma terceira espacialidade é alcançada com base na capacidade alucinatória do psiquismo. Não será mais a presença da percepção que determinará a existência dos objetos, mas sim a sua ausência: a possibilidade de ausência da percepção sinaliza que o objeto não é fruto de uma alucinação, comprovando assim sua realidade exterior.

> A espacialidade se desdobra assim em três modalidades: no registro do ego-real originário, um interior inescapável se opõe a um exterior desagradável ou indiferente; no registro do ego-prazer, um interior prazeiroso (sic) e identificado com o ego se opõe a um exterior hostil; e no registro do ego-realidade, um interior falso, até prova em contrário, se opõe um exterior verdadeiro se nele houver perdas de objeto (Silva Júnior, 1995, p. 31).

Há ainda uma quarta espacialidade identificada por Silva Júnior (1995), uma que é inaugurada com o texto freudiano "Além do princípio do prazer". Nesse texto, Freud aponta para algumas descobertas que reconceitualizam a psicanálise. Ele diz que a psicanálise era, no início, uma arte da interpretação na qual o psicanalista tinha a função de comunicar o inconsciente oculto para o paciente. Como essa comunicação do inconsciente se mostrou insuficiente para a eficácia do tratamento analítico, Freud propôs a construção em lugar da interpretação – uma intervenção poderia ser considerada eficiente se despertasse novas lembranças no paciente que tivessem o efeito de confirmar a construção. Ainda assim, a tarefa de tornar consciente o inconsciente esbarrava em limitações, levando Freud a reconhecer que o paciente não pode lembrar-se de tudo o que está reprimido. Mais do que recordar, o paciente é levado a repetir o reprimido (Freud, 1920/2010b).

A repetição de experiências desagradáveis revelou a existência de um prazer de outro tipo, que se distingue daquele buscado pelo princípio do prazer que havia, até então, sido suposto dominar os processos de excitação da vida mental.

> A análise das neuroses de transferência nos impôs, num primeiro momento, a oposição entre "instintos sexuais", voltados para o objeto, e outros instintos, de que tínhamos conhecimento insatisfatório e que designamos provisoriamente como instintos do Eu". Entre eles tivemos de reconhecer, em primeira linha, os instintos que servem à autoconservação do indivíduo. Não tínhamos como saber que outras distinções havia a fazer (Freud, 1920/2010b, p. 221).

A compulsão à repetição, marcada pela tendência de retorno a um estado anterior, inaugura a pulsão de morte que estabelece uma diferença radical com a pulsão sexual e com a pulsão do "Eu". As duas últimas buscam a conservação da vida enquanto a pulsão de morte impele à morte (Freud, 1920/2010b). Silva Júnior (1995) extrai a espacialidade inaugurada em "Além do princípio do prazer" a partir do mecanismo de projeção necessário para evitar que o organismo pereça. A única forma de evitar a autodestruição do organismo, marcado pela pulsão de morte que visa ao retorno ao estado anterior, é a partir da projeção. Se, para o princípio do

prazer, o outro deve morrer por ser obstáculo à realização do desejo, na pulsão de morte, "o outro deve morrer de modo muito mais necessário: ele é o único bode-expiatório adequado para o organismo projetar suas tendências auto-aniquilantes" (Silva-Júnior, 1995, p. 32).

> Haverá a tendência de trata-las (as excitações internas)[38] como se agissem a partir de fora e não de dentro, para poder usar contra elas os meios defensivos da proteção contra estímulos. Essa é a origem da *projeção*, destinada a ter um papel importante na causação dos processos patológicos (Freud, 1920/2010, p. 191).

A necessidade da existência de um Outro que possa tornar-se depositário das projeções da pulsão de morte inclui uma mudança na espacialidade. De acordo com Silva Júnior (1995), a necessidade da alteridade, de um Outro que seja suporte para a projeção, faz com que a alteridade e a espacialidade invertam sua hierarquia. É a alteridade que institui o espaço e este, "enquanto fruto da projeção da pulsão de morte, seria essencialmente exterior" (Silva Júnior, 1995, p. 32). Mas de que modo as espacialidades freudianas identificadas por Silva Júnior se relacionam com o nosso estudo?

Anteriormente mencionamos a brincadeira de justaposição do espaço proposta por Freud em "O mal-estar na civilização". Com ela, vimos como Freud defende que no aparelho psíquico todo material do passado é preservado. Pois bem, se essas espacialidades se encontram armazenadas no psiquismo dos sujeitos, poderíamos identificar traços remanescentes das diferentes modalidades de espacialidade nas formas de laço que as sociedades estabelecem com a "estrangeiridade"?

Notamos alguns traços dessas espacialidades nos trabalhos de Dias (2012) e Koltai (2000). Dias (2012), ao estudar o ódio, explica que este foi adotado por Freud como um fator constitutivo da experiência humana e da primeira concepção de espaço e de exterior, inaugurada com a experiência de frustração, vivida como desprazer. Num primeiro momento, para o sujeito que vive o tempo do ego-prazer, só há o interior, só há satisfação. A frustração de sua necessidade será experimentada enquanto ódio. E Koltai, ao estudar o estrangeiro, explica que, no dualismo pulsional, a pulsão de destruição é erotizada e aliada à sexualidade. Essa aliança origina uma batalha pulsional, pois de um lado há uma pulsão que busca a conservação da vida e, de outro, uma pulsão que impele à morte. Como solução à batalha, o sujeito busca destruir o Outro para evitar a autodestruição. Elege-se então um estrangeiro que possa corporizar o elemento exterior, produz-se uma batalha contra esse exterior, e apazigua-se a tensão interior.

[38] Parênteses nosso.

Percebemos assim que Dias (2012) identifica no ódio uma espacialidade, que corresponderia à segunda espacialidade abordada por Silva Júnior (1995), a do ego-pazer que busca projetar o que causa desprazer no exterior[39]. E Koltai (2000) nota que a eleição do estrangeiro faz parte da construção de uma alteridade que possa servir de suporte da projeção da pulsão de morte. Assim, a necessidade de circunscrever o estrangeiro, esse que está no exterior, pode ser entendida como uma proteção da "comunidade ideal".

A circunscrição daquilo que faz parte de um "dentro" e de um "fora" não se dá apenas em relação ao estrangeiro. Essa delimitação é uma característica do aparelho psíquico freudiano. Para transmitir o funcionamento do aparelho psíquico, Freud criou a metapsicologia, "uma exposição na qual consigamos descrever um processo psíquico em suas relações *dinâmicas, topológicas e econômicas"* (Freud, 1915/2010c, p. 121). O estudo da metapsicologia freudiana permite observar que o aparelho psíquico proposto por Freud é constituído de forma a distinguir dentro de fora e que a passagem de conteúdos entre instância ou entre mundo externo e mundo interno é marcada por conflito.

A *topologia* do aparelho psíquico consiste na localização espacial das instâncias psíquicas e na localização dos atos psíquicos em instâncias, ou seja, ela considera no interior de qual sistema passa um ato psíquico (Freud, 1915/2010c). O aparelho psíquico proposto pela primeria tópica é dividido entre as instâncias inconsciente, pré-consciente e consciente; e o da segunda tópica, entre as instâncias Eu, Id e Supereu.

A característica *econômica* diz respeito ao fator quantitativo, ao gasto de energia necessário para que um conteúdo faça passagem entre instâncias, sofra resistência ou permaneça reprimido. O que isso quer dizer? Que cada ato psíquico passa pelo exame da censura, que determinará se ele se tornará inconsciente ou consciente, e será o fator econômico que garantirá a manutenção ou passagem desse mesmo ato psíquico pelas instâncias psíquicas. O ato que não passa no exame da censura sofre repressão[40], que exige "um constante gasto de energia, cuja cessação colocaria em perigo o seu êxito, de modo que um novo ato de repressão

---

[39] A primeira espacialidade apontada por Dias (2012) e a segunda espacialidade abordada por Silva Junior (1995) são a mesma coisa. Não consideramos a localização das espacialidades dos dois autores contraditória. Dias (2012) se refere à primeira espacialidade que inclui a presença de um Outro. Silva Junior (1995) se ocupa das espacialidades em geral, sendo que a segunda espacialidade encontrada por ele é também a primeira espacialidade que inclui o Outro.

[40] "Repressão" foi o termo escolhido pelo tradutor Paulo César de Souza na edição publicada pela Companhia das Letras das Obras Completas de Freud (2010) como equivalente de "*Verdrängung*". Em nota do tradutor (Freud, 1915/2010, p. 83), vemos que alguns estudiosos de Freud escolhem o termo "repressão" para traduzir "*Unterdrückung*" e "recalque" para "*Verdrängung*". Segundo o tradutor, há argumentos que validam as duas opções e o próprio Freud teria utilizado "*Unterdrückung*" e "*Verdrängung*" alternadamente.

se tornaria necessário" (Freud, 1915/2010, p. 90). O conteúdo reprimido, por sua vez, "exerce uma contínua pressão na direção do consciente, a qual tem de ser compensada por uma ininterrupta contrapressão" (Freud, 1915/2010, p. 90).

As relações *dinâmicas* incluem a topologia e a economia do aparelho psíquico. Elas consistem no movimento dos conteúdos no aparelho psíquico: a força que faz com que uma ideia sofra resistência ou repressão, permanecendo inconsciente, ou os elos intermediários que permitem com que uma ideia passe ao consciente (Freud, 1915/2010c).

As três propriedades que constituem a metapsicologia freudiana demonstram que a passagem de conteúdos entre instâncias não é exercida sem conflito. Segundo Dias (2018b), o aparelho psíquico freudiano é constituído pelo "princípio da invasão" a partir dos quais as passagens de conteúdo são experimentadas no aparelho enquanto invasões. Braunstein aponta que a psicanálise toma emprestado dos aparatos de guerra vocábulos para a transmissão das operações psíquicas e realça a terminologia bélica na teoria freudiana: "Quem se atreveria a contabilizar as imagens, analogias e metáforas de guerra utilizadas por Freud em seus escritos" (tradução nossa)[41] (Braunstein, 2001, p. 28).

> Ataques, defesas, concepções econômica e dinâmica da metapsicologia, mobilização de forças, conflito, domínio das instâncias que conduzem as cargas mais fortes para ocupar as posições libidinais (Besetzungen, deslimitarizadas em inglês como catexia, "economizadas" em francês como investimentos e dignificadas em espanhol como "investiduas"). Nenhuma outra coisa se lê na metapsicologia (tradução nossa)[42] (Braunstein, 2001, p. 30).

O empréstimo freudiano da terminologia bélica demonstra que o campo da subjetividade é um campo de batalha: "A topologia freudiana não é a tranquila e matemática do doutor Lacan e sim a do campo de batalha do general Von Clausewitz" (tradução nossa)[43] (Braunstein, 2001, p. 31). Diversos são os exemplos dessa terminologia ao longo dos textos da metapsicologia freudiana, mas os que mais nos chamam a atenção são os que marcam a barreira entre as instâncias psíquicas e entre o aparelho psíquico e o mundo externo. Expomos alguns exemplos: "Às excitações externas que são fortes o suficiente para romper a proteção nós denominamos traumáticas" (Freud, 1920/2010b, p. 192); "A falta de uma barreira contra excitações que venham do interior (...), terá a consequência de que tais transmissões de

---

[41] Quien se atreveria a contabilizar las imágenes, analogias y metáforas guerreras utilizadas por Freud em sus escritos.

[42] Ataques, defensas, concepciones económica y dinâmica de la metapsicologia, movilización de fuerzas, conflicto, dominio de las instancias que conducen las cargas más fuertes para ocupar las posiciones libidinales (Besetzungen, desmilitarizadas em inglês como *catexis*, "economizadas" em francés como investissements y dignificadas em espaõl como "investiduras"). No otra cosa se lee en la metapsicologia.

[43] La topologia freudiana no es la tranquila y matemática del doctor Lacan sino la del campo de batalla del general Von Clausewitz.

estímulos adquirem a maior importância econômica e frequentemente dão ensejo a distúrbios econômicos equiparáveis a neuroses traumáticas (Freud, 1920/2010b, p. 198).

> Expusemos que a vesícula viva é dotada de uma barreira contra estímulos do mundo externo. (...) Contra o exterior existe uma proteção, as quantidades de excitação que chegam terão um efeito reduzido; em relação ao interior é impossível a proteção, as excitações das camadas mais profundas se propagam de forma direta e não atenuada no sistema, na medida em que determinadas características de seu curso produzem a série das sensações de prazer-desprazer (Freud, 1920/2010b, p. 190-191).

Esses exemplos, extraídos de "Além do princípio do prazer", realçam duas qualidades do aparelho psíquico: a barreira contra o mundo externo e a impossibilidade de proteção em relação ao interno. Vale ressaltar que a barreira contra o mundo externo é mantida ao longo da obra freudiana, inclusive com a segunda tópica apresentada em "O eu e o id" (1923/2011). Nela, Freud investe na relação de comunicação entre as instâncias psíquicas ao descobrir que uma parte do Eu é também inconsciente, mas a relação entre aparelho psíquico e mundo externo continua sendo marcada por uma fronteira fixa (Dias, 2018b). A abertura do psíquico para o seu interior acontece quando Freud descobre que "O Eu não é nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior" (Freud, 1923/2011, p. 30). Primeiramente, Freud propõe que o Eu se liga à consciência, instância de onde partem as repressões. Mais adiante, ele encontra no Eu algo que se comporta como reprimido "isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se conscientes e requer um trabalho especial para ser tornado consciente" (Freud, 1923/2011, P. 21), e é levado a constatar que "Também uma parte do Eu – e sabe Deus quão importante é ela – pode ser *ics*, certamente é *ics*" (Freud, 1923/2011, p. 22).

A passagem de conteúdos tanto do interno quanto do externo provoca conflito. Se vindas do mundo externo, as excitações são traumáticas. Se vindas do interno, provocam distúrbios no organismo. Elas mostram uma outra coisa também: que Freud, mesmo localizando barreiras claras entre o aparelho psíquico e o mundo externo e identificando o conflito psíquico proveniente da passagem de conteúdo entre as instâncias psíquicas, não pressupunha a possibilidade de uma proteção total contra tais estímulos, pelo contrário, ele sabia que, apesar dessas barreiras, os conteúdos invadem o aparelho e as instâncias psíquicas (daí o princípio da invasão). Nas palavras de Braunstein (2011, p. 30) (tradução nossa)[44], "Há dentro de cada um de nós territórios estrangeiros que ameaçam insubordinar-se e escapar aos mecanismos de proteção aos quais se supõe tê-los subjugados".

[44] Hay adentro de cada uno territorios extranjeros que amenazan con insubordinarse y escapar a los mecanismos de protección que se supone tenerlos sojuzgados.

Ao longo deste trabalho, o termo *conflito psíquico* foi utilizado demasiadas vezes para nomear a experiência subjetiva de escuta da voz em hebraico no território libanês. Essa voz, assim como um estímulo do mundo externo que alcança o psiquismo, rompeu a barreira e invadiu o psiquismo do sujeito que a escutou. O conflito do sujeito que se sentiu invadido por essa voz pôde, a partir da psicanálise, ter um desfecho no qual não foi preciso rechaçar o elemento exterior. Como explicar esse desfecho?

Como proposto por Silva Júnior (1995), as espacialidades freudianas permitem observar que a interioridade não é o fundamento da subjetividade. A constituição da subjetividade a partir da exterioridade fica clara quando a alteridade passa a fundar a espacialidade – será a presença do Outro que fundará o espaço de modo que ele é, antes de tudo, exterior[45]. Se o sujeito funda o espaço exterior a partir de suas projeções, então aquilo que, a partir do "princípio de invasão" do aparelho psíquico, rompe a barreira e invade o interior, não teria sido, no princípio, interior? Afinal, Braunstein (2011, p. 30) localiza os "territórios estrangeiros" "dentro de cada um de nós".

3.3.2 – O estrangeiro no entremeio

Freud pode não ter articulado seus achados à geometria topológica e mostrado a relação intrínseca entre sujeito e espaço pela matemática, mas, ao constatar que o sujeito é tomado por impulsos inconscientes dos quais não tem consciência, ele deixou avisado que sentiremos como estrangeiro aquilo que nos é mais íntimo. É essa intimidade êxtima que explica a proposta de Koltai (2000) de que o estrangeiro provoca tanto atração quanto repúdio, uma vez que, diante dele, o sujeito se pergunta "E se o Outro fosse eu mesmo" (Koltai, 2000, p. 17)? Para a autora, essa interrogação revela a cena do inconsciente, cuja aparição produz inquietação, ou seja, a presença do estrangeiro faz com que o sujeito acesse a sua própria alteridade, a sua "outreza", a existência dessa parte de si que lhe é familiar, mas que está reprimida na outra cena, que é a cena inconsciente.

O estrangeiro desvela a linha tênue entre o exterior e o interior que as espacialidades psíquicas procuram delimitar. Ele representa aquilo que do exterior tem de mais íntimo a nós, o inconsciente. Assim, o estrangeiro e o íntimo formam, na psicanálise, uma dupla que não é antônima e que só pode ser trabalhada pela conjunção "e". Quando a conjunção "ou" é

[45] Explicar que Silva Júnior chega à conclusão da negatividade do espaço, que não vou usar no texto.

substituída pela conjunção “e”, rechaçar o elemento exterior torna-se uma aventura impraticável.

Como visto no relato da experiência, o estrangeiro fica entre-dois: entre estranho e familiar, entre interno e externo, entre um país e outro, entre um código e outro. O entre-dois é, em Lacan, a própria localização do sujeito. Sua proposição de que o significante é o que representa o sujeito para outro significante (Lacan, 1964/2006) transmite a condição impredicável do sujeito na psicanálise, que jamais encontrará um significante que o nomeie por completo. A impossibilidade de predicação faz com que a posição do sujeito na psicanálise seja a do *entre-dois* significantes, ou seja, o sujeito não será nem um significante nem outro.

Bourdieu, em prefácio do livro de Sayad (1998, p. 12), considerou o imigrante como um “extraordinário analista das regiões mais obscuras do inconsciente”. De que modo o estar entre-dois países, códigos, línguas e culturas faz do imigrante esse “extraordinário analista”? No primeiro capítulo, trouxemos o trabalho do antropólogo Agier, que investiga as formas de vida que se desenvolvem em espaços fronteiriços. No mesmo artigo, Agier aborda o termo “labirinto do estrangeiro” proposto pelo sociólogo Schultz (1945/2010 citado por Agier, 2016). Esse labirinto seria vivido pelo estrangeiro que chega a um novo país, lugar e cultura com um modo cultural que lhe parece óbvio, mas logo terá que se orientar pelo novo modelo cultural desse novo lugar onde chegou. Estudando Schultz, o antropólogo conclui que o estrangeiro extrai dois traços:

> Por um lado, a objetividade e a “inteligência do mundo” (ele descobriu que “o modo normal de viver está longe de ser tão certo quanto parece”); por outro, uma “lealdade ambígua” – ele não substitui um padrão cultural por outro, mas se torna um “híbrido cultural que vive na fronteira de dois modelos diferentes de vida, sem saber a qual dos dois ele pertence” ([1945], 2010, p. 37) (Agier, 2016, p. 4).

A hibridez cultural que permite ao estrangeiro perambular por países, culturas e línguas se havendo com a relatividade de seu modo cultural e aprendendo novos modelos que serão por ele assimilados como relativos (visto que, como realçou Agier (2016), ele não substitui um modelo cultural por outro), faz com que o deslocamento possa se tornar, segundo Todorov (1996, citado por Koltai, 2000, p. 20), uma experiência proveitosa: “O homem desenraizado, caso consiga ultrapassar o ressentimento provocado pelo desprezo ou hostilidade, descobrirá a curiosidade e praticará a tolerância (...) Minha passagem de um país ao outro me ensinou ao mesmo tempo o relativo e o absoluto”.

A experiência proveitosa de Todorov implica a receptividade do país que acolhe o estrangeiro, pois é somente com o acolhimento no novo país que ele poderá ultrapassar o

ressentimento. Acontece, porém, que o acolhimento do estrangeiro é um desafio para a sociedade receptora devido ao lugar que ele ocupa de representante da alteridade. Em nota de rodapé do texto "O estranho", é possível ter acesso a um trecho da novela "O elixir do diabo" em que Hoffmann compara a consciência com um "fiscal de consumo". Esse fiscal exclama "as exportações estão proibidas... os produtos devem ficar aqui... aqui, neste país" (Hoffmann, n. d. citado por Freud, 1996c, p. 251). O estrangeiro seria aquele que, como contrabandista, ultrapassa as regulações da consciência e aparece em outro país, revelando sua inquietante familiaridade.

Esse acesso à inquietante familiaridade pode ser percebido na Crônica Decorativa I na qual Pessoa, o poeta português, narra, com peculiar ironia, o encontro com o professor Boro, de Tóquio, que vai de visita à Lisboa. A narrativa toda é escrita de modo a estampar o desconforto em descobrir que o dr. Boro era parecido demais com os portugueses, se parecia humano demais e conversava sobre a mesma espécie de assuntos que eles. E isso, "(...) perante quem sempre teve o Japão por uma nação de quadro, parada e apenas real sobre transparência de louça, é requintamente ordinário e desiludidor" (Pessoa, 2012, p. 30).

A crônica mostra o efeito inquietante no contato com Boro, esse japonês que chega a Lisboa e coloca em questão tudo aquilo que se pensava sobre o Japão até então. Se o Japão era antes tido como real apenas como país de onde vinham as louças ou chávenas, se o Japão era antes tido como tão exótico e tão diferente, um país quase fictício com o qual não se teria contato, a presença de Boro em Portugal provoca inquietação. "O resto de minha vida, doravante, será dedicado a esquecer o professor Boro e que ele – impronunciável absurdo! – se sentou na cadeira que está agora, na realidade[46] de madeira, defronte de mim" (Pessoa, 2012, p. 33).

A ilusão de Freud de que suas descobertas seriam consideradas como "neutras contribuições científicas" não demorou a desvanecer e este logo compreendeu que seus achados, na verdade, "incomodavam o sono do mundo[47]" (Freud, 1914/2012, p. 265). O estrangeiro, que assumiu o papel de representante da exterioridade, incomoda o sono do mundo. E as sociedades, que decidiram não permanecer despertas para elaborar aquilo que o exterior diz do interior, aquilo que a estrangeiridade diz da intimidade, buscam criar "lados de fora" mesmo "do lado de dentro". Mas, não importam as barreiras, o fechamento das fronteiras no

[46] É interessante notar como Pessoa frisa a "realidade de madeira", pois este conto pode ser analisado também a partir da suspensão da fronteira entre a realidade e a fantasia, elencada por Freud (1919) como uma das diversas situações que provocam o sentimento inquietante.

[47] Freud atribui a autoria da expressão "incomodaram o sono do mundo" a Hebbel.

meio dos caminhos, as organizações espaciais que dividem o mundo em Nações, circunscrevem povos em territórios, nada disso impede que Boro chegue a Lisboa, que Freud se perca na Itália, que a voz em hebraico alcance o território libanês e que os sujeitos, ao vagarem por aí, ultrapassem "não sei qual limite" e se encontrem na rua na qual já haviam estado cem vezes.

O estrangeiro habita o entremeio, interroga esferas, dicotomias e cisões e torna-se elo intermediário entre dois países. Híbrido, ele aprende dois modos de vida e torna-se transmissor de duas culturas. O estrangeiro é portador da relatividade cultural, é prova da impossibilidade de predicação do sujeito e mensageiro da divisão subjetiva. Equilibrista da linha tênue estranho/familiar, ele pode percorrer esta linha com o suporte da sociedade que o acolhe. Uma vez que ele atravessa a linha, ele aprende a possibilidade de encontrar a familiaridade naquilo que era estranho. Se esta experiência for proveitosa, ele poderá adquirir recursos para percorrer a linha mais uma vez, assim como aconteceu com o sujeito da experiência que, por conta da receptividade de sua família no Brasil, pôde viver uma proveitosa experiência de entre-dois e de hibridez cultural que o instigou a desvendar a familiaridade da estranha voz em hebraico e nela encontrar o laço com a alteridade.

Considerações finais

"Viemos de tão longe para explorar a lua e a coisa mais importante é que nós descobrimos a terra" declarou o astronauta William Anders, que, em 21 de dezembro de 1968, durante a missão Apollo 8, tirou a foto que viria a receber o nome de "Earthrise" (nascimento da Terra) e inauguraria uma nova perspectiva espacial e comunitária no mundo. Apollo 8, uma missão intrincada na Guerra Fria, foi proposta por John Kennedy com o intuito de vencer a corrida espacial contra a União Soviética. Seria a primeira vez que uma missão espacial sairia da órbita terrestre e entraria na órbita lunar. Circundando a lua, os astronautas foram surpreendidos pelo surgimento da Terra. *Earthrise* tem um duplo sentido. O nome refere-se à elevação do astro Terra no horizonte, mas remete também ao momento que a Terra nasceu como inteiramente visível aos olhos humanos (Siqueira, 2018).

Antes de *Earthrise*, em 1950, o astrônomo Fred Hoyle supunha que o reconhecimento do isolamento da Terra poderia inaugurar uma Nova Cosmologia que viria a produzir, por sua vez, uma revelação com potencial de alterar a organização da sociedade: "Uma vez que o completo isolamento da Terra se torne evidente para todo homem, independente de sua nacionalidade ou crença, uma nova ideia, a mais poderosa do que qualquer outra na história, será liberada". Essa ideia, segundo o astrônomo, demonstraria a futilidade das rixas nacionalistas (Hoyle, 1950, n. p. citado por Siqueira, 2018).

Galen Rowell, fotógrafo de paisagens naturais, considerou *Earthrise* como a foto ambiental mais influente. A partir dessa imagem, os movimentos ambientalistas puderam abandonar o âmbito local e investir numa consciência ecológica que se projetasse para o globo. *Earthrise* evidenciou que existia apenas uma única terra, que é também uma criação humana e sua preservação dependeria da ação de todos, apesar dos conflitos internacionais da época (Siqueira, 2018).

Earthrise serve a nós como exemplo de ressonâncias que uma mudança de perspectiva espacial pode gerar no campo político e social. Na introdução desta dissertação, nos perguntamos: se desenvolvêssemos um estudo que buscasse enfatizar a possibilidade de travessia de fronteiras a partir da investigação de conceitos psicanalíticos, que implicações o estudo poderia ter no campo político e social? Essa interrogação ficou em suspenso ao longo do trabalho, pois só poderíamos refletir sobre ela a partir dos achados que a análise do atravessamento da fronteira pela voz em hebraico produzisse. Agora, chegou a hora de retomá-la a partir desses achados.

No primeiro capítulo deste estudo, trouxemos diferentes significados que a “fronteira” recebeu ao longo da história e dissemos que a pluralidade de significados ficou emperrada no contexto político e social atual no qual as fronteiras têm sido entendidas em seu significado de fechamento, proteção e separação. Deste colamento, nos propusemos a apresentar outras significações para a fronteira, fundamentados na teoria de Lacan da primazia do significante sobre o significado. Elevando a “fronteira” à categoria de significante que pode significar múltiplas coisas além de fechamento, proteção e separação, demonstramos como ela foi se deslocando do significado de fechamento ao sujeito da experiência.

Este deslocamento só se mostrou possível por conta da voz, a pulsão mais próxima da experiência inconsciente. A voz, que recebe na psicanálise a categoria de pulsão invocante, foi escutada pelo sujeito enquanto sustentava a passagem dos significantes na língua hebraica. Ao aparecer pela interferência na rádio, portanto, não tendo como remetente o exército de Israel, ela pôde se endereçar ao sujeito da experiência a partir de um novo lugar que não correspondesse ao de ameaça. Endereçada assim, ela invocou o sujeito à escuta de algo a mais. Na investigação do “algo a mais”, ela expôs a comunhão das línguas árabe e hebraica e revelou a fraternidade dos povos árabe e judeu, fazendo com que o sujeito acessasse sua familiaridade com a alteridade.

Posteriormente, vimos como a entrada da voz no Líbano alterou a dimensão espacial do sujeito, que passou a se estender ao ponto de emergência da voz em hebraico e demonstrou a noção de espaço da psicanálise: aquela onde interno e externo estão em interação. As escavações do sujeito o levaram a ressignificar a voz em hebraico, a sua história e a sua dimensão espacial, de modo que a fronteira passou a representar a ele um limite que inclui a comunicação e que é constituinte.

A declaração do astronauta Anders com a qual demos início às considerações finais expôs muito bem como a exploração do desconhecido produz a descoberta de si: quando pensavam estar em direção à exploração da lua, descobriram a terra. Anteriormente mencionamos a proposição de Lecaire (1992) de que o inconsciente é o país do Outro. O sujeito da experiência, invocado pela voz do Outro, iniciou uma viagem pela língua do Outro, pela história do Outro e, nessa travessia pelo Outro, descobriu parte da história de si. A escavação pelo Outro promoveu a abertura ao passado imprevisível e ofereceu elementos que reconstruíram uma história na qual é possível conceber uma outra forma de relação com a voz em hebraico.

A pergunta que produzimos agora é: de que modo a viagem pela alteridade poderia ser promovida no campo político e social? Pensamos que pela via dos afetos. Na introdução do estudo, situamos que a relevância da pesquisa se fundamenta nos modos como as fronteiras têm se apresentado aos sujeitos em deslocamento. Apostamos que, se apresentássemos ressignificações para a fronteira por parte do sujeito da experiência, poderíamos, quiçá, contribuir para a circulação de entendimentos sobre a fronteira pautados na sua dimensão de contato. O trabalho de ressignificação contou com um elemento essencial: o afeto. Foi via espanto que o sujeito experimentou a interrupção no saber que ele acreditava deter sobre as fronteiras, as espacialidades, a voz em hebraico no Líbano, e, no exercício de construção de um novo saber, ele acessou a inquietante familiaridade da voz em hebraico. Mas como se dá a presença do afeto a nível político e de que forma a introdução do afeto poderia contribuir para novos modos de operação de fronteiras que não inflijam tanto sofrimento aos sujeitos em deslocamento?

A filósofa Butler (2006) identifica uma distribuição geopolítica desigual da vulnerabilidade na qual, em alguns lugares do mundo, as vidas contam mais (bem como as mortes) do que outras vidas ou mortes em outros lugares do planeta. Em algumas partes do mundo, as vidas não são reconhecidas pela comunidade internacional de modo que as mortes nesses lugares não são nem ao menos classificadas como passíveis de luto. Isso é observado, segundo a autora, nas mortes em decorrência da AIDS na África, nas 200,000 crianças iraquianas mortas na Guerra do Golfo, nas famílias palestinas mortas pelas tropas israelenses que o obituário do *San Francisco Chronicles* se recusou a publicar e nos sujeitos *queer* que perderam suas vidas no 11 de setembro.

Diante desses exemplos, Butler se pergunta: "Quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que faz de uma vida passível de luto?" (tradução nossa)[48] (Butler, 2006, p. 20). Para ela, essas mortes não constituíram o imaginário social, e é justamente a obliteração delas do imaginário social que fomenta a vulnerabilidade a qual esses sujeitos estão expostos. Por isso, a proposta da autora é considerar uma dimensão da vida política onde a exposição ou a cumplicidade com a violência, a vulnerabilidade e o luto decorrente da perda estejam fundamentadas na criação de uma base comunitária. Essa base promoveria o reconhecimento do laço com o outro[49] de modo que a sua perda acarretaria também uma perda para mim:

---

[48] Who counts as human? Whose lives count as lives? And, finally, *What makes for a grievable life*?

[49] A grafia do "outro" com a inicial minúscula se dá por estarmos respeitando a eleição da autora.

> Não é como se existisse um "eu" independente aqui e que então simplesmente perco um "você" ali, especialmente se a ligação com "você" é o que compõe o que "eu" sou. Se eu perco você, nessas condições, então eu não apenas enluto a perda, mas eu me torno inescrutável para mim. Quem sou "eu" sem vocês? (tradução nossa)[50] (Butler, 2006, p. 22).

A obliteração da tarefa do luto impede a transformação que ele poderia vir a provocar na sociedade. Para Butler, enlutar corresponde a aceitar passar por uma transformação a qual não é possível planejar e cujos efeitos não há como prever. Incluir o afeto e o luto na política poderia promover o reconhecimento de que o "eu" só pode ser compreendido com o "outro", o que poderia resultar, por sua vez, numa "responsabilidade coletiva" (Butler, 2006, p. 31) na qual as mortes ao redor do mundo, independentemente de que lado do desenho geográfico aconteçam, seriam contadas e passíveis de luto, o que poderia produzir uma responsabilidade comunitária pela vida em qualquer lugar do planeta.

A proposta de Butler (2006) contribui com o interesse ético de nosso trabalho. Nosso interesse foi que, apontando a face de comunicação das fronteiras, a continuidade entre o sujeito e o Outro, a familiaridade da alteridade, os sujeitos sejam tidos como sujeitos, com sua condição humana salvaguardada, independentemente do corpo político que os represente e do pedaço de terra em que se encontrem. Nosso interesse é que os sujeitos possam estabelecer laços mesmo estando em territórios circunscritos por Estados em conflito, pois é somente a partir da possibilidade de laço que pode haver um encontro ético com o Outro no qual a violência ou o a precariedade que atinge o Outro resulte numa perda compartilhada que promova a não aceitação em relação àquilo que aflige sofrimento a diversas populações.

Segundo Reis (2017), foi somente quando o problema dos deslocamentos humanos documentou em foto a imagem do menino Aylan, uma criança de cor branca, em posição de bruços, de alguém que poderia estar dormindo ao invés de morto, que a comunidade internacional reconheceu os deslocamentos humanos como um problema de responsabilidade coletiva. Nas palavras de Nasser:

> Foi preciso que o mar nos cuspisse à cara um menino para que nos déssemos conta. E foi providencial que o menino não fosse de outra cor, porque talvez então não viríamos a nos dar conta. E foi preciso que chegasse à Europa esta pequena marola para que tivéssemos notícia daquilo que inunda e sufoca as margens deste mundo: quase quarenta milhões de deslocados internos, quase vinte milhões de refugiados (Nasser, 2015).

Reis (2017) e Nasser (2015) indicam que o problema dos deslocamentos humanos e o sofrimento ao qual estão submetidos esses sujeitos só adquiriu reconhecimento pela

---

[50] It is not as if an "I" exists independently over here and then simply loses a "you" over there, especially if the attachment to "you" is what composes who "I" am. If I lose you, under these conditions, then I not only mourn the loss, but I become inscrutable to myself. Who "am" I, without you?"

comunidade do outro lado do desenho geográfico (do lado onde as vidas parecem valer mais) no momento que os sujeitos dessa comunidade reconheceram na foto do menino Aylan sua própria vulnerabilidade: poderia ser um de seus filhos, brancos, a quem os pais colocam na cama na mesma posição que o menino Aylan, de bruços. Afinal, inúmeras foram as edições da foto de Aylan na qual o menino estaria deitado numa cama, como se estivesse ainda com vida e à salvo no conforto de um lar.

Por trás de toda a discussão de Butler (2006) está uma interrogação elementar: a possibilidade de se afetar diante do sofrimento que aflige algumas populações ao redor do planeta (no caso de nosso estudo, a população em deslocamento). A filósofa considera que é apenas com a inclusão do afeto na política que uma base comunitária solidificada numa ética na qual todas as vidas do planeta contem poderia ser estabelecida. Isso, no entanto, não poderia ser produzido a partir de qualquer afeto.

Gebrim (2018) analisa a dimensão de banalidade que acompanha as mortes e os horrores aos quais os sujeitos em deslocamento estão submetidos. Segundo ela, os afetos dirigidos aos corpos dos estrangeiros costumam ser a indiferença, a anestesia e o sentimento de impotência, "afetos dirigidos a tudo o que se passa somente do lado de lá, marcando assim o exotismo e a clara linha entre "nós" e "eles" (p. 58). Foi na tentativa de propor afetos que escapassem à banalidade identificada por Gebrim (2018) que escolhemos trabalhar com o inquietante e o espanto, afetos que, como vimos, permeabilizaram a linha ente "nós" e "eles", linha esta intensificada pelos modelos de organização social atual.

Consideramos que a circulação de afetos que partam da premissa de que o que acontece com o Outro também produz consequências a mim só pode ser pensada se a orientação espacial subjetiva for uma que estabeleça relação entre interno e externo, entre sujeito e Outro. Esta forma de organização espacial subjetiva, que transpassaria as cisões interno/externo que o modo de organização objetivo do espaço promove poderia ter, a nosso ver, o potencial para a criação de um encontro ético com o Outro que faça com que a sua perda seja uma perda contável nas mortes do planeta, passível de luto e transformadora. Se as sociedades enlutassem pelos 40 mil sujeitos que perderam suas vidas no Mediterrâneo, como estariam operando as fronteiras aos sujeitos em deslocamentos?

O modo de organização social dos Estados-Nação enraíza o homem à terra onde nasceu (*no jus solis*) ou à terra de sua filiação (*jus sanguinis*) e faz com que os Estados-Nação tenham responsabilidade apenas para com aqueles que são seus cidadãos, deixando brecha para que os Estados possam não acolher sujeitos em busca de refúgio. *Earthrise*, foto contemporânea aos

Estados-Nação, rompeu com a lógica local e forçou os ambientalistas a notarem que os sujeitos podem estar circunscritos em territórios de Estados diversos e soberanamente autônomos, mas todos esses sujeitos, territórios e Estados têm uma Terra em comum. *Earthrise* demandou uma "responsabilidade coletiva", pois a existência de todo e qualquer Estado depende da preservação da mesma Terra.

A visão da Terra suspensa, isolada, no espaço escuro, espantou os sujeitos que passaram a identificar a sua vulnerabilidade. Segundo Sample (2018), o mundo viu a Terra como um oásis frágil e singular. De acordo com Anders (1968 citado por Sample, 2018) (tradução nossa)[51], "as pessoas se deram conta que nós vivemos nesse planeta frágil e que nós precisávamos cuidar dele". O efeito provocado por *Earthrise* indica que, a depender da perspectiva, as fronteiras podem assumir novas dimensões. Para os ambientalistas da época, *Earthrise* demandava laços entre Estados e passagens entre fronteiras para que a Terra pudesse ser preservada. A experiência de escuta da voz em hebraico mostra que as formas subjetivas de lidar com as fronteiras podem produzir encontros com a alteridade mesmo onde territorialmente há limite.

O estrangeiro, aquele que cruza fronteiras e articula territórios, seria, nessa via representante de algo do qual as sociedades poderiam se beneficiar. Ele poderia também ensinar uma fraternidade que não seja fundamentada na segregação do diferente. Koltai (2000) mostrou que uma fraternidade entendida como laço entre semelhantes se fundamenta sobre a segregação do diferente. Esperamos que os desenvolvimentos deste estudo, que enveredaram pela alteridade constitutiva, pela espacialidade contínua e pelo desvelamento da fraternidade com o diferente possam indicar a possibilidade de laço com a alteridade. Consideramos que o estrangeiro, esse a quem se fecham fronteiras, pode ser transmissor da possibilidade de uma outra base de comunidade, dado aquilo com o que ele se depara na sua travessia de um lugar para outro: a relatividade e a hibridez cultural, a interioridade da exterioridade, a familiaridade da estrangeiridade.

[51] People realised that we lived on this fragile planet and that we needed to take care of it.

Referências bibliográficas

Agier, M. (2016). Nova Cosmópolis: As fronteiras como objetos de conflito no mundo contemporâneo. *Revista brasileira de ciências sociais*. 31(91). DOI: http//dx.doi.org/10.17666/319103/2016

Amâncio, M. Entre as falas de Israel. (2012). In: *Linguagens do oriente: territórios e fronteiras*. Cavaliere, A. & Araújo, R. G. (Org.). São Paulo: Targumim.

Anderson, B. R. (2008). *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras.

Lerman, A. (Cinco de março de 2010). Yiddish is no joke. *The Guardian.* Recuperado de: https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/mar/05/yiddish-jewish-culture-zionism

Benslama, F. (2009). Psychoanalysis and the challenge of Islam. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Bourdieu, P. (2014). *Sobre o Estado: cursos no Còllege de France (1989-92).* São Paulo: Companhia das letras.

Braunstein, N. (2001). *Por el caminho de Freud*. Buenos Aires, Arg.: Siglo XXI editores argentina S.A.

Butler, J. (2006). *Precarious life: the power of mourning and violence*. London New York: Verso.

Catão. I. & Vivès. J.-M. (2011). Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo. *Estudos de psicanálise.* Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372011000300007

Catão. I. (2015). O corpo como resposta à invocação da mãe. *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde.* 4(1), 21-26. Recuperado de: https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/download/665/519

Cesarotto, O. (1996). *No olho do outro: o "o homem da areia" segundo Hoffmann, Freud e Gaiman.* São Paulo, SP: Iluminuras.

Courlet, C. (1996). Globalização e fronteira. In: *Ensaios FEE, Porto Alegre*. (17)1, 11-22. Recuperado de: https://revistas.fee.tche.br/index.php/ensaios/article/viewFile/1834/2203

Dias, M. M. (2012). *Os ódios: clínica e política do psicanalista*. São Paulo: Iluminuras.

Dias, M. M. (2018). Encontro do projeto “As vociferações e seus tratamentos possíveis – Poesia e Voz”. Trabalho apresentado em: *Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise*.

Dias, M. M. (2018b). Seminário “Da geometria à topologia do supereu”. Trabalho apresentado em: *Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise*.

Didi-Huberman, G. (2016). *Que emoção! Que emoção?* São Paulo: Editora 34.

Didier-Weill, A. (1999). *Invocações: Dionísios, Moisés, São Paulo e Freud.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Didier-Weill, A. (2014). *Nota azul: Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Didier-Weill, A. (1997). *Os três tempos da lei. O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Dunker, C.; Assadi, T., Bichara, M., Gordon, J. & Ramirez, H. (2002). Romance policial e a pesquisa em psicanálise. *Interações*, 7 (13), 113-126. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/inter/v7n13/v7n13a08.pdf

EHowBrasil. (n.d.). As semelhanças entre o hebraico e o árabe. Recuperado de: https://www.ehow.com.br/semelhancas-entre-hebraico-arabe-lista_282433/

Eidelsztein, A. (2017). *Topología y psicoanálisis Alfredo Eidelsztein Clase 1 de* 7. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=_JJ4R8NSrZY

Ferrari, M. (2014). As noções de fronteira em geografia. *Revista Perspectiva Geográfica Unioeste*, 9(10).

Fingerman, D. (2015). Módulo de transmissão. Apresentado em: *Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.*

Freud, S. (1996). Construções em análise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (Vol. XXIII, Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos,* J. Salomão, trad., pp. 275-290). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).

Freud, S. (1996b). Moisés e o Monoteísmo. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (Vol. XXIII, Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos,* J. Salomão, trad., pp. 15-152). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1939).

Freud, S. (1996c). O estranho. In S. Freud, Obras psicológicas completas de Sigmund Freud

(Vol. XVII, História de uma neurose infantil e outros trabalhos, J. Salomão, trad., pp. 235-276). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1919).

Freud, S. (2001). *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.

Freud, S. (2010). A repressão. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*, P. C. de Souza, trad., pp. 82-98). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (2010b). Além do princípio do prazer. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 14: História de uma neurose infantil ("o homem dos lobos"), além do princípio do prazer e outros textos*, P. C. de Souza, trad., pp. 161-239). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1920).

Freud, S. (2010c). O inconsciente. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*, P. C. de Souza, trad., pp. 99-150). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (2010d). O inquietante. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 14:, P. C. de Souza, trad., História de uma neurose infantil ("o homem dos lobos"), além do princípio do prazer e outros textos* pp. 328-376). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1919).

Freud, S. (2010e). O mal-estar na civilização. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 18:, P. C. de Souza, trad., O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* pp. 13-123). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1930).

Freud, S. (2010f). Os instintos e seus destinos. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*, P. C. de Souza, trad., pp. 51-81). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (2010g). Princípios básicos da psicanálise. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 10:, P. C. de Souza, trad., Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber"), artigos sobre a técnica e outros textos* pp. 268-276). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (2011). O Eu e o Id. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 16: O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos*, P. C. de Souza, trad., pp. 13-74). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1923).

Freud, S. (2012). Contribuição à história do movimento psicanalítico. *In S. Freud, Obras completas (Vol. 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos,* P. C. de Souza, trad., pp. 245-327). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (2012b). *Totem e Tabu. In S. Freud, Obras completas (Vol. 11:, P. C. de Souza, trad., Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* pp. 13-244). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1912-1913).

G1. (Dois de setembro de 2015). Foto chocante de menino morto revela crueldade de crise migratória. São Paulo, SP. Recuperado de: http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html

G1. (Trinta de julho de 2018). Após Israel retirar status de língua oficial do árabe, ONGs realizam 'maior aula de árabe do mundo' em Tel Aviv. Recuperado de: https://g1.globo.com/educacao/noticia/2018/07/30/apos-israel-retirar-status-de-lingua-oficial-do-arabe-ongs-realizam-maior-aula-de-arabe-do-mundo-em-tel-aviv.ghtml

Garcia-Roza, L. A. (1985). *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Gebrim, A. C. C. (2018). *Psicanálise no front: a posição do analista e as marcas do trauma na clínica com migrantes*. (Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo). Recuperado de: www.teses.usp.br

Granon-Lafont, J. (1990). *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.

Guatinello, N. L. (2010). Ordem, integração e fronteiras no império romano: um ensaio. *Mare Nostrum*, v.1.

Haesbaert, R. (2006). *Territórios alternativos*. São Paulo: Contexto.

Haesbaert, R. (2010). *Regional-global: dilemas da região e da regionalização da geografia contemporânea.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Hardt, M. & Negri, A. (2012). *Império.* Rio de Janeiro: Record.

Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Hassoun, J. (1998). O estrangeiro: um homem distinto. In: Koltai, C. (Org). *O estrangeiro.* São Paulo: Editora Escuta/Fapesp.

Instituto Brasil Israel. (n. d.). Entende a Lei básica do Estado-Nação do povo judeu. Reucperado

de: http://institutobrasilisrael.org/noticias/politica/entenda-a-lei-basica-do-estado-nacao-do-povo-judeu

Instituto Humanitas Unisinos. (01 de abril de 2019). *Allahu Akber, Adonai e Ave-Maria cantadas em uníssono diante de Mohammed VI e do Papa Francisco*. Recuperado de: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/587978-allahu-akbar-adonai-e-ave-maria-cantadas-em-unissono-diante-do-rei-mohammed-vi-e-do-papa-francisco

Biblioteca Nacional de Portugal. (2010). Islão: passado, presente e futuro. (2010). Lisboa, Portugal: Edições 70, Ltda.

Koltai, C. A segregação: uma questão para o analista. In: Koltai, C. (Org.) *O estrangeiro.* São Paulo: Editora Escuta/Fapesp, 1998.

Koltai, C. *Política e psicanálise. O estrangeiro.* São Paulo: Escuta, 2000.

Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: Escritos (V. Ribeiro, trad., pp. 496-536). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1957).

Lacan, J. (1998b). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: Escritos (V. Ribeiro, trad., pp. 461-495). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1956).

Lacan, J. (2003). *A identificação* (I. Corrêa & M. Bagno, trad.). Recife: Centro de estudos freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1961-1962).

Lacan, J. (2006). *Problemas cruciais para a psicanálise*. Recife, PE: Centro de estudos freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1964-1965).

Lacan, J. (2016). *O desejo e sua interpretação* (C. Berliner, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1958-1959).

Leclaire, S. (1992). *O país do outro: o inconsciente*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar ed.

Marques, L. C. & Nogueira, R. J. B. (2017). Concepções sobre a fronteira nacional. *Revista Geonorte*. 8(28).

Mieli, P. (2016). *Figuras do espaço: sujeito, corpo, lugar*. São Paulo: Annablume.

http://www.morasha.com.br/israel-hoje/origens-da-comunidade-russa-de-israel.html

Morashá. (dezembro de 2010). Origens da comunidade russa de Israel. Recuperado de: http://www.morasha.com.br/israel-hoje/origens-da-comunidade-russa-de-israel.html

Nancy, J.-L. & Labarthe, P.-L. (1991). *O título da letra: uma leitura de Lacan.* São Paulo, SP: Escuta.

Nasser, S. (2015, 18 de setembro). Na praia havia um menino. *Revista Brasileiros*. Recuperado de: http://brasileiros.com.br/1U13o.

Paes, K. (2015). O sujeito na epistemologia lacaniana e sua implicação para os estudos organizacionais. Cadernos EBAPE.BR. 13(3), p. 531-546.

Pessoa, F. (2015). *Contos completos: fábulas & crônicas decorativas*. Lisboa, PT: Antígona editores refractários.

Poizat, M. (1986). *The angel's cry: beyond the pleasure principle in Opera*. Ithaca: Columbia Cornell Press, 1992.

Poizat, M. (2004). "L'inquiétante étrangeté" de la vois ou: la voix du loup. *La lettre de lénfance et de l'adolescence.* 2(52), 43-50. Recuperado de: https://www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-ladolescence-2004-2-page-43.htm

Porge, E. (2014). *Voz do eco.* Campinas, São Paulo: Mercado de letras, 2014.

Principio Org. (2016). A primazia do significante. Recuperado de: http://principo.org/aqui-a-compulso--linguagem-na-psicanlise-teoria-lacaniana-e-ps.html?page=18

Pussetti, C. (2017). "O silêncio dos inocentes": os paradoxos do assistencialismo e os mártires do Mediterrâneo. In: *Interface: comunicação, saúde, educação*. 21(61), 263-273. Recuperado de: http://www.scielo.br/pdf/icse/v21n61/en_1414-3283-icse-21-61-0263.pdf.

Quinet, A. (2000). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder.* São Paulo, SP: Editora ática S. A.

Reik, T. (2014). *Surprise and the psycho-analyst.* The international Library of Psychology. (Trabalho original publicado em 1936).

Reik, T. (1931). The Shofar (The Ram's Horn). *In: Ritual, Four Psychoanalytic Studies.* New York, NY: W. W. Norton and Company, pp. 221-305.

Reis, M. L. O. (2015). *Da experiência de perda à perda de experiência: um estudo sobre a Erfahrung na teoria psicanalítica, na filosofia e na clínica.* (Tese de doutorado, Instituto de Psiclogia, Universidade de São Paulo). Recuperado de: www.teses.usp.br

Reis, R. (2004). Soberania, direitos humanos e migrações internacionais. In: *Revista brasileira*

de ciências sociais. 19(55), 150-164. Recuperado de: http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n55/a09v1955.pdf

Reis, R. (2017). "Novas fronteiras do político: movimentos sociais e relações internacionais no mundo contemporâneo". *Disciplina ministrada na Universidade de São Paulo.*

Relatório anual "Tendências globais 2015". (ACNUR, 2016). Genebra, Suíça: (*Agência da ONU para refugiados).*

Relatório anual "Tendências globais 2017". (ACNUR, 2018). Genebra, Suíça: (*Agência da ONU para refugiados).*

Rios, A. (1952). The border: a double sonnet. Recuperado de: https://www.poets.org/poetsorg/poem/border-double-sonnet.

Rodrigures, A. L. (2015). Fronteira e território: considerações conceituais para a compreensão da dinâmica do espaço geográfico. *Revista Produção Acadêmica – Núcleo de Estudos Urbanos Regionais e Agrários/NURBA,* Mato Grosso do Sul, n. 2, 139-157.

Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. In: Revista Mal-estar e subjetividade. IV(2), 329-348.

Sack, R. D. (1983). Human territoriality: a theory. *Annals od the Association of American Geographers*, 71(1), 55-74.

Safatle, V. (09 de outubro de 2015). O fim da música. *Folha de São Paulo.*

Sample, I. (20 de dezembro de 2018). Earthrise: how the iconic image changed the world. *The Guardian*, disponível em: https://www.theguardian.com/science/2018/dec/24/earthrise-how-the-iconic-image-changed-the-world

Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo.

Schlesinger, J. (2015). Árabe, fale hebraico: a língua como último reduto da batalha identitária do árabe israelende. Cadernos de língua e literatura hebraica, 1(12). Recuperado de: http://www.periodicos.usp.br/cllh/article/view/97637/96499

Sebald, W. G. (2010). *Os anéis de saturno*. São Paulo, SP: Companhia das letras.

Silva, N. Jr. (2001). A ficcionalidade da psicanálise: Hipótese a partir do inquietante em Fernando Pessoa. In G. Bartucci (Org.) *Psicanálise, literatura, estética e subjetivação*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.

Silva, N. Jr. (2000) Modelos de subjetividade em Freud: Da catarse à abertura de um passado imprevisível. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 13 (139), 34-48.

Silva, N. Jr. (1995). "Um estado de alma é uma paisagem...": Explorações da espacialidade em Fernando Pessoa e Freud. *Percurso*, 2(15), 26-34. Recuperado de: http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p15_texto03.pdf

Siqueira, L. (21 de dezembro de 2018). Earthrise: a primeira foto da Terra feita por um astronauta faz 50 anos. *Zumm Revista de fotografia*. Recuperado de: https://revistazum.com.br/radar/earthrise-50-anos/.

The Economist. (30 de julho de 2016). *Drawbridges up*. Recuperado de: https://www.economist.com/briefing/2016/07/30/drawbridges-up

Vivès, J.-M. (2012). *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro.

Vivès, J.-M. (2009). Para introduzir a questão da pulsão invocante. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, 12(2), 329-341.

Wikipédia. (n.d.). Sólidos de revolução. Reucperado de: https://pt.wikipedia.org/wiki/Sólidos_de_revolução

YnetNews. (Vinte e um de janeiro de 2013). CBS: 27% of Israelis struggle with Hebrew. Recuperado de: https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4335235,00.html