Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia

Julia Bartsch

Estrangeiro do outro, estrangeiro de si:
O (re)conhecer-se para Imigrantes e Refugiados da República Democrática do Congo na cidade de São Paulo

SÃO PAULO

Maio de 2021

Julia Bartsch

Estrangeiro do outro, estrangeiro de si:
O (re)conhecer-se para Imigrantes e Refugiados da República Democrática do Congo na cidade de São Paulo

Dissertação apresentada no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Prof. Dra. Isabel Cristina Gomes

SÃO PAULO

2021

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)

Bartsch, Julia
Estrangeiro do outro, estrangeiro de si: O (re)conhecer-se para Imigrantes e Refugiados da República Democrática do Congo na cidade de São Paulo / Julia Bartsch; orientador Isabel Cristina Gomes. -- São Paulo, 2021.
85 f.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Migração. 4. Ruptura. 5. Vínculo. I. Gomes, Isabel Cristina, orient. II. Título.

Nome: BARTSCH, Julia

Título: Estrangeiro do outro, estrangeiro de si: O (re)conhecer-se para Imigrantes e Refugiados da República Democrática do Congo na cidade de São Paulo

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

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

À Prof. Dra. Isabel Cristina Gomes, minha querida orientadora, pela confiança depositada e, sobretudo, pelo apoio e por tudo o que me ensinou durante essa caminhada.

À Prof. Dra. Maria Inês Assumpção Pereira e à Dra. Lisette Weissmann, pela riqueza da banca de qualificação e que volto a agradecer pelo aceite de comporem a banca de defesa.

Ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, pela preciosa oportunidade.

Ao Prof. Dr. Christian Dunker, pela aposta.

À Prof. Dra. Miriam Debieux Rosa, pela acolhida.

Aos que acompanharam e contribuíram para a escrita desta pesquisa das mais diversas maneiras: Ilana Mountian, quando tudo ainda era um projeto, Maria Antonieta Pezo, pelas trocas sobre Kaës, Gabriel Binkowski, nas discussões teóricas, Clemara Bidarra, pelas vírgulas no texto e no pensamento, Lucimeire Virgilio Leite, pela versão estrangeira.

À organização Médicos Sem Fronteiras e ao Comitê Internacional da Cruz Vermelha, que, ao me convocarem por minha experiência, acabaram por me proporcionar experiências tão importantes na República Democrática do Congo.

Ao Grupo Veredas e ao CRAI (Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante) por uma parceria que me deu a oportunidade de escutar realidades que me motivaram a escrever sobre o tema desta pesquisa.

Às pessoas que concederam as entrevistas, todo o meu respeito, admiração e agradecimento por tanta riqueza e força encontrada em cada história.

Ao meu pai (*in memoriam),* de quem eu aprendi a admirar a diversidade humana, à minha mãe, que veio a um país que lhe era estrangeiro, trazendo-me em seu ventre. A todos que vieram desse encontro e me são tão preciosos, meus irmãos Hélio e Nelson, minhas cunhadas, minhas sobrinhas Penélope, Karolina e Lieselotte e meu sobrinho Julian.

Aos amigos, que seguiram presentes mesmo em minhas ausências, em especial Tatiana, Gisleine, Ananda, Letícia, Vanessa, Amilton, Iara, Glória.

À possibilidade de transformação por cada um desses encontros.

Resumo

Tomando-se o referencial psicanalítico, em especial Freud e Kaës, esta pesquisa visa compreender como imigrantes, vindos forçosamente da República Democrática do Congo, se reconhecem em um novo lugar através do contato com a alteridade de quem lhes é estranho, considerando-se o rompimento de laços familiares e a ruptura com as referências que incidem sobre seus processos identificatórios e os constituem como sujeitos. Será feita uma introdução ao ambiente sociopolítico do país de origem dos participantes, a fim de contextualizar a situação que provoca a imigração forçada. Como objetivo geral, buscar-se-á compreender como é mantida a integridade psíquica do sujeito, a busca de novas identificações e a transformação do estranho em familiar. Os objetivos específicos visam analisar a influência das situações que promovem rupturas, associando-as à transmissão psíquica grupal, na constituição de novos laços e na percepção de si, além de compreender e identificar elementos que influenciam e interferem sobre o psiquismo destes sujeitos. De metodologia qualitativa, através de entrevistas semidirigidas com três participantes, encontramos, como resultado principal, um retorno às manifestações culturais que trazem representações dos grupos primários, sendo estas organizadoras do psiquismo do sujeito, e como maneira de se (re)conhecerem.

Palavras-chave: psicanálise; migração; ruptura; vínculo; cultura

Abstract

From a psychoanalytic framework, especially Freud's and Kaës's, this research aims at understanding how immigrants who forcibly emigrated from the Democratic Republic of Congo to São Paulo recognize themselves in a new place through the contact with the alterity of those who are strange to them, taking into account the rupture of family bonds as well as the references which affect their identification processes, which form them as subjects. In order to contextualize what forces emigration, there will be an introduction to the social political environment of the participants' country of origin. The overall objective will be to understand how the subject's psychic integrity is maintained, the search of new identifications and how the foreign is turned into familiar. The specific objectives aim at analysing the influence of situations that promote disruptions, relating them to the group psychic transmission, to make new bonds and to recognize oneself, as well as to understand and identify elements que influence and intervene on the subjects' psyche. A qualitative approach has been used, through semi-directed interviews with three participants. The main findings refer to a return to the cultural manifestations that bring forth primary groups' representations which organize the subjects' psyche, as well as being a path towards (self-)recognition.

Key-words: psychoanalysis; migration; rupture; bond; culture

Sumário

1 INTRODUÇÃO 09

1.1 Do porquê: imigrantes forçados da República Democrática do Congo 10

1.2 Justificativa da pesquisa 11

1.3 Do uso das teorias de Freud e Kaës sobre cultura, vínculo e ruptura 12

2 DAS ORIGENS 14

2.1 O contexto sócio-político da República Democrática do Congo 15

2.2 Da cultura e da comunidade 20

2.2.1 Primeiros vínculos do sujeito e identidade 23

3 DAS VIOLÊNCIAS DA MIGRAÇÃO FORÇADA 28

3.1 Violências de lá 29

3.2 Violências de cá 32

3.2.1 Racismo, uma violência à brasileira 34

3.3 As rupturas enquanto violência e seus efeitos 37

4 DO SER/ser ESTRANGEIRO 40

4.1 Conceituação de estrangeiro para a psicanálise 40

4.2 Estrangeiro do outro: a questão da alteridade 42

4.3 Estrangeiro de si: a impossibilidade de (re)conhecer-se e os efeitos da ruptura 45

5 POSSIBILIDADES DE REORGANIZAÇÃO DO PSIQUISMO ... 47

5.1 Identificação, renúncias e pactos 47

5.2 Dos vínculos no exílio 49

5.2.1 Da ressignificação dos vínculos: novas possibilidades 52

6 OS CAMINHOS DA PESQUISA: OBJETIVOS, METODOLOGIA E RESULTADOS 54

6.1 Objetivos 54

6.2 Metodologia 54

6.3 Obtenção dos resultados 56

7 DAS ENTREVISTAS 57

7.1 Antes da partida, o que eu levo, o que eu idealizo 61

7.1.1 O momento de partir... o que deixei, o que virá? 63
7.2 Estrangeiro do outro, estrangeiro de si 65
7.3 O (re)conhecer-se 71
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS 77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 81

1 Introdução

Pretendeu-se nessa dissertação pesquisar como se dá o percurso de uma população específica que é, nesse caso, aquela que, em nome de sua sobrevivência, deixa seu local de origem para aportar em outro, tão estranho, tão estrangeiro. O local de origem é a República Democrática do Congo, país há décadas assolado por conflitos armados, como veremos mais adiante e o local estranho é a cidade de São Paulo, no Brasil.

Quais os estranhamentos que advém desse encontro com o estrangeiro? O que é estar no lugar deste estrangeiro ao olhar dos outros? E quais os mecanismos usados para a manutenção da integridade do psiquismo, a fim de manter-se inteiro, quando parece haver pedaços de si que ficaram para trás?

Distanciado fisicamente dos fatores que colocavam em risco a vida deste sujeito migrante, ao se ter, portanto, a busca pela sobrevivência física, desejou-se saber dos recursos e percursos deste sujeito, em especial através do estabelecimento de novos vínculos, para proteger a integridade psíquica. Alguns indícios são dados a partir do trabalho já efetuado por esta pesquisadora com imigrantes forçados como parte do Grupo Veredas[1]. A mais evidente delas, não só no caso da população específica deste estudo, mas de imigrantes de uma maneira geral, é a busca de novos vínculos, muitas vezes, servindo de espelho, por estarem relacionados ao resgate de suas próprias referências.

Fatores levantados segundo os atendimentos feitos aos imigrantes e os apontamentos surgidos durante as supervisões com outros colegas indicam problemáticas relacionadas a como se dá o tratamento a estrangeiros, em especial os que chegam com alguma vulnerabilidade econômica, ainda que em seu país de origem não vivessem tal vulnerabilidade. Aqui encontramos indícios de xenofobia,

[1] Projeto integrado ao Laboratório Psicanálise e Sociedade, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), tem por objetivo principal estabelecer espaços de intervenção com a população imigrante.

explorações trabalhistas e sexuais e, no caso dos imigrantes vindos de países africanos e também do Haiti, o racismo. Estes temas, na medida em que os participantes tenham ou não levantado como questões pertinentes para eles e para nossas reflexões, também foram abordados nesta pesquisa.

Tais reflexões tomarão por base os estudos de Kaës (2012, p16) sobre diferença cultural, ruptura, vínculo e sofrimentos de identidade, que como coloca o autor, diz respeito a "representações que são reenviadas ao grupo do exterior. A diferenciação entre o dentro e o fora que disso resulta, e que se envolve ainda com o narcisismo das pequenas diferenças, produzindo uma tranquilidade identitária pelo efeito espelho desta forma operado"[2]. Tal representação se quebra pela ruptura, causando, assim, sofrimento. Considera-se para isso ainda o contexto de origem do sujeito que o leva a migrar e se reflete em sua reconstrução em um novo lugar.

Procurar entender o contexto de origem, neste caso específico o da República Democrática do Congo, a fim de aprofundar a compreensão do sujeito que chega daquele lugar toma parte desta dissertação, a fim de percorrer a trajetória original, antes de chegarmos ao momento que, por ora, chamaremos de adaptação a um lugar estrangeiro, por meio de olhares estrangeiros. Esses dados de realidade serão a base de nossa reflexão psicanalítica.

1.1 Do porquê: imigrantes forçados da República Democrática do Congo

Antes do interesse por temáticas que permeiam as imigrações forçadas, um dos objetivos desta pesquisa, a pesquisadora esteve por dois anos na República Democrática do Congo, que doravante será chamada Congo. É preciso distinguir,

[2] Toda as citações das obras originalmente em francês ou espanhol (vide em Referências Bibliográficas) foram aqui traduzidas para o português pela pesquisadora.

no entanto, da República do Congo, país vizinho e que não toma parte deste estudo. Assim, a experiência no Congo, aliada à experiência atual em São Paulo, despertou a vontade de investigar como a psicanálise, traçada por Kaës e guiada por Freud, nos ajuda a compreender estes sujeitos, especificamente enquanto imigrantes forçados a deixar aquele país.

República Democrática do Congo, Congo Belga, Congo Kinshasa, Zaïre, já tendo sido conhecido por tantos nomes, o fato é que este país tem sim sua história, assim como terá o sujeito que dele parte para vir à cidade de origem desta pesquisadora. Se ter estado por dois anos naquele país torna-o mais familiar à pesquisadora e converte os relatos no trabalho com imigrantes em algo menos estranho, a hipótese levantada é a de que a escuta específica aos sujeitos vindos daquele país, familiar à pesquisadora, pode sustentar uma aproximação, ainda que ilusória, havendo a redução da estranheza nesta relação, para o sujeito pesquisado.

Espera-se ainda levantar elementos enriquecedores para a compreensão dos processos de constituição subjetiva em meio a vários tipos de rupturas, através do processo identificatório com a (nova) língua, a cultura, as (formas de) nomeação. Enfim, de como é possível reconstituir-se entre outros sujeitos estranhos. Kaës (2012, p.1) nos lembra que é pela cultura que nos é transmitida e pelo que é por ela introjetado, que se dá o laço primário. Rompido este laço, como se dará à formação de vínculos futuros, reforçamos, é o que queremos compreender.

1.2 Justificativa da pesquisa

Imigrar é, por si só, um ato de sobrevivência, quando se trata de uma imigração forçada. Justifica-se o presente estudo em função de ser uma situação de vida que pode gerar muito sofrimento psíquico e que a compreensão dos mal-estares da cultura e a relação entre os sujeitos que a constituem são a base para que se construa uma intervenção psicanalítica apropriada.

Dentro do âmbito de querer-se fortalecer a relação entre psicanálise, política e sociedade, exemplos atuais mostram a necessidade de atuar de maneira concreta, não só para a redução do sofrimento relacionado aos processos migratórios, mas também para compreender especificamente como isso se dá para sujeitos oriundos do Congo. Uma primeira atuação dentro desse âmbito por parte da pesquisadora, para além da experiência anterior no campo humanitário, se dá pela participação no Grupo Veredas, pelas intervenções no CRAI (Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante), com imigrantes de diversos países além do Congo. Após oito anos de trabalho humanitário, a pesquisadora desta dissertação percebeu ainda com sua prática enquanto psicóloga em projetos de saúde mental, a importância de se ampliar o setting do psicólogo clínico para além do consultório. Tal constatação é ora estendida à prática do psicanalista.

Sabe-se que a psicanálise há tempos vem buscando ampliar o setting psicanalítico. Isso pode ser evidenciado pelos diferentes termos desse tipo de atuação, como apontam Rosa & Domingues (2010, p.180) ao citar diferentes definições: “A psicanálise fora do contexto da clínica é controversa e recebeu diferentes denominações. Em Freud, ela é chamada de psicanálise aplicada, em Laplanche, de psicanálise extramuros e, em Lacan, de psicanálise em extensão”. Trata-se de um trabalho contínuo e inesgotável. Tanto é que temos aqui uma possibilidade de atuação e intervenção e os autores já citados ajudarão a compreender os mecanismos possíveis a serem empregados.

1.3 Do uso das teorias de Freud e Kaës sobre cultura, vínculo e ruptura

Como já brevemente mencionado anteriormente, nos debruçaremos sobre estas questões, a cultura, a ruptura e o vínculo. As teorias freudianas já vêm desde sempre trazendo o aspecto da Cultura relacionado à constituição psíquica. O encontramos em obras primordiais como Totem e Tabu (1913), O Mal-estar da Cultura (1930), Moises e o Monoteísmo (1939) e O Infamiliar (este até pouco tempo traduzido como O Estranho - 1919). Freud estudava o sujeito com um considerável

viés antropológico, a fim de conceber uma teoria que demonstrasse aspectos primitivos da constituição do inconsciente, este que, por sua vez, fundamenta a teoria psicanalítica.

Alguns conceitos da obra de Freud serão utilizados por se constituírem de base teórica não só da Psicanálise, mas, porque fundamentam a hipótese central dessa pesquisa, ou seja, a formação do psiquismo humano e sua relação com o entorno (o social, a cultura, o ambiente externo) que faz parte de sua constituição. Tal ideia se reforça nas obras de René Kaës, na medida em que nos guia na compreensão da importância dos vínculos e dos efeitos das rupturas com aquilo que representa as primeiras referências do sujeito fornecidas pelo grupo ao qual ele pertence. São justamente estes referenciais que vão lhe dizer o que lhes constitui e o que é da ordem da diferença, como diz Kaës (2012, p. 46): “A cultura (como parte desta referência) sustenta o processo da estruturação psíquica ao introduzir o sujeito à ordem da *diferença [...].* A cultura é o que nos é transmitido, o que é adquirido e incorporado ou introjetado no laço primário”.

Visto que estamos falando da estruturação do sujeito a partir de um processo civilizatório inicial em seu país de origem, a importância dos vínculos e o impacto da ruptura destes para, então, buscarmos entender como isso é colocado no contexto das migrações forçadas. Kaës nos apoiará ao destacar que o espaço psíquico individual não é mais o espaço exclusivo do inconsciente Freudiano, transpondo-o a uma transmissão psíquica dada pelos grupos dos quais o indivíduo faz parte.

Os próximos capítulos se dedicarão a dar luz ao que se pretende compreender através das bases teóricas propostas, sempre tendo em mente os principais aspectos relacionados ao sujeito que pretendemos estudar.

2 DAS ORIGENS

Via de regra, os imigrantes vindos do Congo deixam seus países a fim de escapar de perseguições políticas e/ou dos conflitos armados. São pessoas que estão impedidas de retornarem a seus países sob o risco de sofrerem algum tipo de violência e inclusive ameaças de morte.

Segundo o Conare – Comitê para os Refugiados, em dezembro de 2018, das 11.236 pessoas que possuíam o status de refugiado, 15% deles, ou seja, 1690, vieram ao Brasil da República Democrática do Congo, representando o segundo maior grupo de imigrantes que puderam obter esse status naquele ano, ficando atrás dos 36% sírios. Aqui, não falamos da totalização da população congolesa, uma vez que ainda existe uma parte que vive no Brasil como imigrante à espera da obtenção do status de refúgio. Já para 2019 (Silva, G.J. et al., p.34), houve um grande aumento de pessoas reconhecidas como refugiadas, perfazendo um total de 28702 pessoas e por conta do alto número de migrantes venezuelanos, que representaram 72,9% do total de refugiados reconhecidos, os sírios passaram a representar 13,1% destes e os congoleses, 4,2%, ou seja, 1209 reconhecidos como refugiados. Das 379 solicitações apreciadas entre aqueles vindos do Congo, 187 se deram no Estado de São Paulo (ibid, p. 15).

De acordo com os dados da SISMIGRA, da Polícia Federal, até março de 2019 houve 140 pedidos de emissão do R.N.E. (Registro Nacional de Estrangeiros) por parte de cidadãos congoleses, sendo 56 em São Paulo. Os dados dos anos anteriores, especificamente de 2018, com 4872 pedidos no país, destes 2562 de pessoas residindo em São Paulo e de 2017, com 4641 no país, sendo 2249 residentes na cidade de São Paulo, reforçam que boa parte dos que migram para o país acabam por permanecer na capital paulista.

2.1 O contexto sócio-político da República Democrática do Congo

"Aqui nós sentamos sobre ouro, mas morremos de fome". Essa frase marcou uma das conversas que a pesquisadora costumava manter com seus colegas durante seu trabalho na região do Kivu Norte, onde se concentra boa parte das riquezas naturais do Congo.

República Democrática do Congo, um país que sofreu diversas transformações desde o período da colonização executada pelos belgas até os dias de hoje. A colonização do território congolês foi tida como uma das mais cruéis da história. O território chegou a ser uma espécie de propriedade particular do Rei Leopoldo II, da Bélgica. Relatos da crueldade executada neste período que durou 23 anos (de 1885 a 1908) contra o povo congolês pelos exploradores das terras ficaram conhecidos via as descrições do irlandês Roger Casement[3], que mais tarde, tornou-se personagem da obra "O Sonho do Celta", de Mario Vargas Llosa (2010). Um pequeno exemplo de como a colonização interferia, inclusive, nas relações comunitárias é este: *"Em todas as aldeias que Roger visitou, as queixas dos caciques eram idênticas: se todos os homens se dedicavam a colher borracha, como podiam sair para caçar e cultivar mandioca e outros alimentos para dar de comer às autoridades, chefes, guardas e peões?"* (LLOSA, 2010, p.25). E obviamente, quem não cumpria tal tarefa, era punido fisicamente.

Este período, como levanta Gonçalves (2016, p.13), "foi marcado pela exploração de vários produtos - sobretudo o marfim e a borracha – e pela intensa exploração de mão de obra africana, o que garantiu vultosos lucros a alguns poucos envolvidos, especialmente a Leopoldo II". O tratado que criava o Estado Independente do Congo garantia a liberdade de comércio aos europeus e "possibilidade de liberdade para a execução da obra de evangelização" (ibid., p.13).

---

[3] Roger Casament era um cidadão irlandês que esteve no Congo entre o final do século XIX e o início do século XX a serviço do governo britânico. Ficou conhecido por denunciar as condições pelas quais a população local era tratada por exploradores europeus amparados pelo rei belga Leopoldo II.

A partir de 1908, o Congo tornou-se oficialmente uma colônia belga, até o país tornar-se independente em 1960, para pouco depois, após um período de crise e troca de poderes até 1965, ficar nas mãos do ditador Mubutu, no poder até 1997. A partir de 1971, o país passou a ser chamado de Zaire. Esta mudança de nome fez parte das ações que tentavam eliminar traços coloniais na nomeação do país e de locais dentro do território congolês bem como, o de nomes pessoais. Isso nos leva a refletir sobre a representação da nomeação, sobre o que ela diz daquele povo.

Em 1997, o poder passa às mãos dos rebeldes, sob a liderança de Laurent-Desiré Kabila, quando o país volta a ter o nome que leva até hoje. Este é assassinado em 2001 por seu guarda-costas e o poder passa para seu filho, Joseph-Desiré Kabila, num período de crescente aparição de grupos rebeldes, em especial, na região das províncias de Kivu Norte e Kivu Sul. Kabila, o filho, manteve-se no poder até 2019 primeiramente, graças a eleições fraudulentas e posteriormente por recusar-se a deixá-lo em 2016, quando as eleições foram constantemente adiadas durante um cenário permeado por crises políticas.

Durante uma delas, em 2011, esta pesquisadora estava no país e pôde acompanhar o desenrolar e as reações populares que acabaram por incrementar a opressão contra aqueles contrários ao governo. Kabila foi sucedido em 2019 por seu opositor, Félix Tshisekedi, no que foi considerada a primeira alternância pacífica do país. Ainda assim, suspeitas de fraude permaneceram. A considerar como se deu a troca de poderes e a formação do Estado congolês, Silva (2012, p.17) traz que o Congo “sofre de um problema de violência endêmico. Este quadro é consequência não somente das estruturas político-sociais herdadas do período colonial, mas, sobretudo, do ciclo intermitente de guerras e da débil formação do Estado”.

O exemplo anteriormente trazido através da obra semificcional de Llosa (2010), mostra uma comunidade atingida por vários tipos de violência, ao passo de que o eixo desta pesquisa é justamente ter em conta a importância da comunidade e o que ela oferece ao sujeito para sua constituição. Nos dias atuais, a violência toma aspectos relacionados a conflitos armados, presentes em especial em zonas

com vasta disponibilidade de riquezas naturais. Estas riquezas tornam-se objetos de interesse para a produção de itens presentes na vida de boa parte do mundo, como podemos ver na tabela a seguir e, não por acaso, se concentram nas regiões mais conflituosas do país:

Quadro 1 – Principais Recursos Naturais da República Democrática do Congo					
Tipo de Recurso	**Recurso**	**Principais aplicações**	**Reservas (comp. Com o Mundo)**	**Localização Principal**	**Auge da participação na Economia**
Recursos Históricos	Ouro	Joias, reserva de valor, motores de aviação, cobertura de satélites	Quase inexploradas	Maniema, Haut-Uele, Kivu Sul e Ituri	
	Diamantes industriais	Polimento de aço, semicondutor, ind. Eletrônica e joias	25% (maior reserva e produção natural mundial)	Kasai, Lulua, Tschopo e Bas-Uele	1990, ...
Recursos atuais	Cobalto	Superligas metálicas, catálise do petróleo, eletrodos de baterias elétricas, fonte de radiação	Entre 45 e 49% (maior reserva e produtor mundial)	Haut-katanga	1950, ...
	Urânio	Energia Nuclear	Um dos maiores depósitos mundiais de uraninita	Katanga, Kinshasa e Congo Central	1950 - 1950

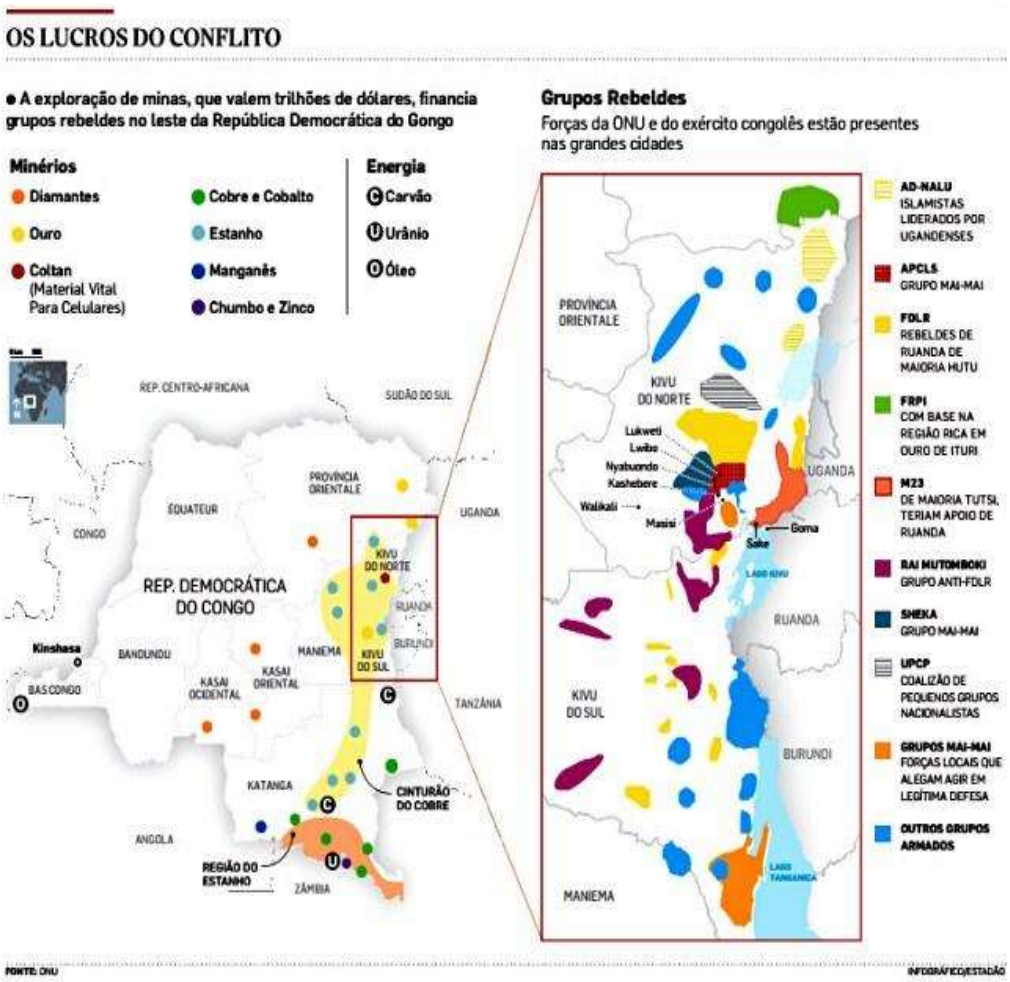
	Cobre	Fios elétricos, circuitos impressos, ligas metálicas	Entre 2 e 10%	Haut-Katanga	1920-1990
	Petróleo	Geração de energia, polímeros	Pouco expressivas	Litoral e Ituri (lago Albert)	
	Água	Geração de energia	30% do potencial da energia hitráulica mundial	Bas-Congo e Katanga	
Recursos era digital	Coltan	Aparelhos eletrônicos, chips de computadores, ind. Espacial e militar	80%	Kivus Norte e Sul, Maniema e Tchipo	1990, ...
	Cassi-terita	Extração de estanho para conexão de circuitos integrados	Não contabilizado	Kivus Norte e Sul, Maniema e Tchopo	1990, ...
Fonte: Congo, a Guerra Mundial Africana, 2012, p. 19-20 Autor: Igor Castellano Silva					

A exploração destas riquezas ocorre com conivência do Estado e os efeitos são nefastos sobre a população. Como ainda traz Silva:

> o paradoxo de 'a riqueza alimentar a miséria' é uma mazela comum a muitos países do Terceiro Mundo. Entretanto, a escala com que isso se dá na República Democrática do Congo é provavelmente única. Ali, a riqueza alimenta não apenas a economia do enclave, ligada exclusivamente ao setor externo, mas também à manutenção de um ciclo de guerras (...). Como resultado, há exacerbação da pobreza, acúmulo de refugiados, altas taxas de mortalidade e um nível sem precedentes de violência sexual e proliferação do vírus HIV. (SILVA, 2012, p. 21-21)

O iconográfico a seguir ilustra essa presença dos grupos rebeldes em zonas de exploração das riquezas naturais:

Quadro 2:



Fonte: ONU

Dado esse percurso histórico da formação do Congo atual e as violências decorrentes, temos então, o sujeito que as vive. Veremos no capítulo três, em maiores detalhes, como se dá esse percurso dentro do contexto histórico da violência e suas consequências ao sujeito.

2.2 Da cultura e da comunidade

Após ter vivido por dois anos no Congo, torna-se inevitável trazer um olhar empírico sobre o tema. Além disso, uma das experiências de trabalho foi dada em projetos de Violência Sexual, o que nos obriga a ter uma percepção mais apurada sobre as relações de gênero naquele país. Assim, evoca-se essa experiência da pesquisadora, pela atuação em projetos para os quais foi convocada, no sentido do que demandou de estudos e observações *in loco*.

Como em qualquer grupo, veremos indícios do processo de desenvolvimento de seus membros, pelas relações comunitárias, papéis sociais e elementos quotidianos e ritualísticos que dele fazem parte. Obviamente, é necessário destacar diferenças entre costumes de uma grande cidade como Kinshasa, capital do país e áreas onde se dão a exploração de riquezas naturais, do lado oposto do país e onde, a despeito dos conflitos armados na região, mantém-se regras de comunidade bastante comuns, apesar das diferentes etnias encontradas.

Tais regras, em especial as de convívio, como são comuns na formação da civilização, são estruturantes e organizam a psique, como aponta Freud, em “O Mal estar da Civilização”:

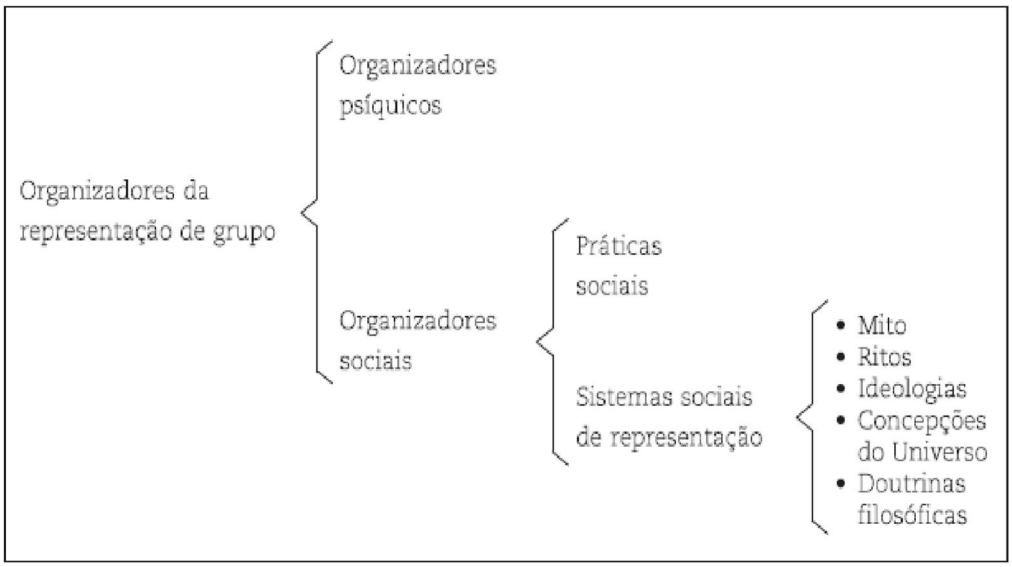
> Já percebemos que um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades [...]. O modo de vida em comum que é filo geneticamente o mais antigo, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois. (FREUD, 1930, p.108)

É importante frisar este aspecto, uma vez que, esta marca cultural, influenciará em como se dará o processo de inserção do imigrante em solo estrangeiro, tendo-se como um dos pontos, a busca de referências de sua própria cultura, como será analisado por meio das falas dos entrevistados. Rosa, Estevão e Braga (2017, p.362) levantam que “o modo como os homens organizam sua vida social, a maneira como produzem os bens para viver, tudo isso está articulado à forma como representam a si mesmos e aos outros”.

Ainda sobre este ponto, Fernandes (2015, p.323) o reforça ao afirmar que “toda cultura comporta necessariamente um dispositivo de autorrepresentação, que implica a representação daquilo que ela não é, daquilo que lhe é estrangeiro ou daquilo que lhe é atribuído de fora”. Desta forma, a cultura é aspecto primordial para a formação dessas representações, incluindo-se aí como os grupos se formam dentro desta cultura, entre eles o familiar.

Kaës propõe o seguinte formato, que servirá de base para a compreensão da relação desse primeiro espaço que estrutura o sujeito:

Quadro 3:



Fonte: Bernard, 1997

Foi possível observar, durante a permanência no Congo, uma definição de papéis bastante clara. O homem é tido como provedor, ou em áreas de conflito, o que vai para o combate, e a mulher, a que cuida dos afazeres domésticos. Entretanto, muito do trabalho tido como mais pesado, como buscar e carregar lenha ou carvão, trabalhar a terra e o plantio, era também tarefa da mulher, também encarregada do cuidado dos filhos, cozinhar e cuidar da casa. Acerca do cuidado das crianças, embora houvesse uma responsabilidade familiar sobre elas, a observância e a proteção destas crianças era algo comunitário. A presença de mulheres em outros trabalhos se dava ou pela ausência do marido ou era mais

comum em zonas mais urbanas. O comércio, tomando-se como exemplo os mercados onde eram revendidas as produções agrícolas, era dominado por mulheres.

É necessário lembrar que em zonas de conflito, parte dos homens estavam envolvidos com forças e grupos armados. Foi possível notar ainda a ausência da concepção de adolescência, como temos em nosso país. Jovens, sejam meninos ou meninas, ainda que frequentando a escola, tinham as mesmas atribuições dos mais velhos ou eram preparados para tal de seu respectivo gênero.

A ideia de comunidade é, desta forma, algo bem estruturado no sentido de determinar os papéis de cada um. Homens mais velhos e diversas figuras de autoridade com títulos como “chefe de vilarejo”, “chefe administrativo”, “chefe religioso”, “chefe da polícia” compõem a teia organizacional da civilização. Algumas mulheres, sempre mais velhas, também tem lugar de destaque, em especial no papel de conselheiras, como as “mulheres sábias”. Recordemos que esta composição é mais comum em vilarejos e menos vista ou ausente em grandes cidades.

Os rituais como nascimentos, casamentos e outras festas comemorativas, podemos dizer que tem algo em comum com a maioria dos rituais dos mais diferentes grupos humanos: socialização pela música, pela comida, pela bebida. O homem, ao casar-se, deve pagar o dote à família da mulher. Em algumas regiões, caso a mulher não cumpra com seu papel, como não dar filhos, o homem tem o direito de devolvê-la à família e retomar seu dote. Em outras, caso a mulher perca o marido, esta passa a ser esposa do irmão do marido. Ainda que estes costumes chamem a atenção de quem possa vir a questionar o que pode ser uma diferença de direitos entre homem e mulher, são costumes que, assim como tantos outros, supõem-se estruturantes daquela cultura.

Essas observações se deram por um olhar de quem vem de fora, estrangeiro. No ambiente descrito se traz, entretanto, evidências de representações culturais importantes para o funcionamento do grupo. É a partir das premissas apresentadas a seguir que se compreende o estranhamento inicial advindo dessas

observações epistemológicas, feitas pela pesquisadora em sua experiência no Congo.

Ao falar da 'herança cultural', Kaës (2013, p.29) apresenta que ela "pode ser tomada como código individuo-social codificador e decodificador[4] das representações e dos afetos mais ou menos flexíveis organizados e móveis em um espaço cultural e por um sujeito singular". A cultura e o que é herdado dela apontará 'quem sou eu'. Dahoun (2013, p.210) apresenta que "a cultura entendida coletivamente é um modo de ser, de pensar, de sonhar, etc., própria a um grupo humano, uma sociedade, um povo. Ela é feita para e pelo homem". Dentro desta perspectiva, acrescentamos ainda que, como nos lembra Fernandes (2018), "o legado social e cultural é continuamente tecido e transformado. A travessia das gerações implica poder sustentar o que nos é deixado como herança e transformado".

Desta forma, algo que a colonização não conseguiu apagar por completo é o fato de que, apesar das divisões geográficas impostas pela delimitação de territórios traçados segundo os interesses dos colonizadores, a identificação que se dá pelos grupos étnicos e tribos,é o que dita o verdadeiro pertencimento.

2.2.1 Primeiros vínculos do sujeito e identidade

A compreensão do sofrimento decorrente da migração forçada pelo olhar da psicanálise se dá pelo entendimento da constituição do sujeito, pelos seus vínculos originais, da crise frente à ruptura desses mesmos vínculos e dos mecanismos de adaptação. Inclui-se, aqui, uma busca por novos vínculos que nada mais são do que uma tentativa de aproximação com seus vínculos familiares e que lhe são familiares, pois o constituíram originalmente.

---

[4] Do francês original "code individuo-social encodeur et décodeur"

Estando inserido em um grupo que compõe uma determinada cultura, o sujeito carrega os componentes que a constituem. Kaës (2012A, p.63), ao analisar o tema em Freud, lembra que “a cultura organiza uma parte da vida psíquica, dos laços intersubjetivos, dos conflitos e da resolução dos conflitos intra e interpsíquicos, as trocas simbólicas e as vias da criação”. Com isto, Kaës acrescenta que “o processo do trabalho da cultura não é efetuado só pelo indivíduo. Ele acontece pela evolução humana e através de cada história de maneira singular” *(*ibid, p.63). Continua, ao dizer que esse trabalho se transmite, pelas transformações, de geração em geração. O sujeito, segundo Kaës, não é uma entidade independente daqueles de seu entorno.

Se a cultura fornece ao sujeito elementos que lhe dizem quem ele é, por outro, esta mesma cultura apresenta a noção do diferente. É o que Kaës vai chamar da introdução do sujeito à “*ordem da diferença”.* O que é ‘meu’, o que sou eu, o que não é. Ao falar sobre identidade cultural, Dahoun (in Kaës et al. 2012, p.212) apresenta que “a identidade de um sujeito consiste em saber quem ele é no que ele sente de mais autêntico e de mais coerente em si mesmo [...]. Aquilo que ele é o convida a se perguntar sobre quem são os outros”.

Os primeiros vínculos darão ao sujeito a referência do que é ‘dele’ e também do que não pode ser. As interdições, os tabus e as normas civilizatórias são assim construídas. É preciso lembrar que tais ‘normas’ são transmitidas de geração em geração. Kaës (2005, p.126) nos diz que “o conceito de vínculo intergeracional e transgeracional emerge como um conceito capaz de descrever os princípios e as modalidades da transmissão psíquica da vida e da morte entre e através das gerações”.

Ainda para Kaës,

> Aquilo que se transmite são essencialmente configurações de objetos psíquicos, isto é, objetos munidos de seus vínculos com aqueles que precedem cada sujeito. Aquilo que se transmite e constitui a pré-história do sujeito, não é apenas o que sustenta e garante, pelo positivo, as continuidades narcísicas e objetais, a manutenção dos vínculos intersubjetivos, as formas e os processos de conservação e a complexidade da vida: ideais, mecanismos de defesa neuróticos, identificações, pensamentos de certezas. (KAËS, 2005, p.128)

O que vemos aqui é a importância de se considerar como material a constituição dos vínculos de origem do sujeito que pretendemos escutar. Aqui, poderia dizer, o trabalho da psicanálise converge com o da antropologia, ao se ter em conta o fato de que as falas do sujeito levam em sua composição o que lhe foi transmitido através de sua cultura e de seus primeiros vínculos.

Estes vínculos tornam-se condição necessária para a constituição do sujeito. Eles fornecerão as representações para, conforme vimos no item anterior, indicar o que é de si, o que é do outro. Somamos aqui a noção de identidade que, veremos mais adiante, se verá afetada quando o migrante se encontrar num país estrangeiro e tão estranho. Esta noção, segundo Kaës (2013, p.15) e a de sofrimento de identidade são construções recentes no campo da psicanálise. O autor afirma que "a identidade se constrói por dois caminhos conjuntos: a partir de representações e de enunciados fundamentais próprios de um todo humano e sustentando em seus sujeitos pontos de certeza e crenças primárias, das quais os mitos são as formas mais gerais" e as que são reenviadas ao grupo desde o exterior.

Nesse percurso de representações identitárias, o mal-estar surge justamente por suas inconstâncias, no sentido de se preservar o que faz parte de si e o que não deveria fazer, segundo as normas civilizatórias do grupo. Kaës (ibid, p.15) fala do contrato que sustenta a valorização intragrupal (ou intracultural) e que se dá pela desvalorização ou subvalorização do que é de fora. O dentro (Eu) e o fora (o outro) permeiam as relações do sujeito à medida em que estabelece novos vínculos ou se vê impedido de o fazer. Freud apontava que

> originalmente o ego inclui tudo; posteriormente separa, de si mesmo, um mundo externo. Nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentido muito inclusivo – na verdade, totalmente abrangente-, que corresponde a um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. (FREUD, 1930, p.77).

A ideia de viver em comunidade e a manutenção de laços familiares é, como pode ser observado pela pesquisadora, característica marcante no Congo. Os valores desta comunidade tornam-se valores do sujeito e lhe proporcionam o que ele assimilará como identidade. Kaës (2013, p.38) fala das sociedades africanas tradicionais, nas quais as regras seriam apresentadas de forma rígida e precisa e que, ao se criarem convulsões sociais e culturais, se modificaria "a organização de

grupos primários e em especial a família, o que prejudica a adesão e a crença nos sistemas tradicionais de representação". Dentro dessas sociedades tradicionais, não haveria, como exemplifica Kaës, discussão sobre a autoridade de seus representantes.

Serão primeiros vínculos dentro dessa sociedade, o familiar e o de seu grupo, o que traçará o caminho a ser percorrido quando se abordará mais adiante, a questão da ruptura. Douville traça esse processo de agrupamento como

> o desafio de fazer com o outro e de conviver com o outro, a condição de estar na linguagem e no corpo exige que se restabeleçam as condições de memória compartilhada e de ilusões coletivas ou sublimações que, para humanos, permitem que sua memória e traços sejam inscritos nas leis da cultura humana. Nesse sentido, identidade deve ser entendida como a montagem de um ato singular no coletivo. (DOUVILLE, 2013, p.25)

Ao retomarmos Freud (1930, p.142), a integração ou adaptação numa comunidade humana toma parte do princípio do prazer, tendo a felicidade como objetivo e "aparece como uma condição dificilmente evitável, que tem que ser preenchida antes que esse objetivo de felicidade seja alcançado". O que se entende como felicidade, no entanto, é inscrito pela cultura e transmitida pelos membros do grupo e seguirá se transmitindo nesse processo que é tanto singular como coletivo. Para Guillaumin,

> Cada pessoa é de fato ao mesmo tempo uma organização (um "sistema") de funções intrapsíquicas, um indivíduo particular em relação a esse ou àquele outro, e um dos elementos constituintes dos microssistemas, binários ou plurais eles mesmos em interação regulatória uns com os outros em um sistema mais complexo de unidades coletivas. (GUILLAUMIN, 2013, p.223)

Desta forma, o que faz parte dessa coletividade, faz parte do indivíduo. A identidade, portanto, se estrutura, segundo Bleger (2013, p.259), "pelo pertencimento a um grupo, a uma instituição, a uma ideologia, a um partido, etc.". Neste percurso, temos ainda a formação do inconsciente de cada sujeito (e membro do grupo), que, de acordo com Kaës (2014, p.41) "traz traços, em sua estruturação e em seus conteúdos, do inconsciente de outrem, e até de mais um outro". A identidade atribuída pelos primeiros vínculos e pelos vínculos que se dão dentro do grupo de pertencimento abriga em si espaços intrapsíquicos e interpsíquicos que formarão (ibid, p.166) "a consistência do espaço psíquico comum e compartilhado".

Sublinhando a questão da identidade para a psicanálise, haja vista a importância desta no desenvolvimento dessa dissertação, Rosa (2015, p.61) a relaciona com “a ilusão de ser único, ilusão necessária para sustentar o narcisismo”. Se é essa identidade que sustenta o narcisismo, a diferença cultural será o fator a colocar o sujeito diante do desprazer. Segue Rosa ao dizer que “entrar para a cultura supõe não somente acatar, fazer suas regras de funcionamento da conjuntura”. O sujeito deve, como explica a autora, carregar a exterioridade da relação com o outro. Segundo ela “este movimento, próprio da condição desejante, torna sua apreensão de si e do mundo marcada pelo desconhecimento e reconhecimento, mantendo um movimento vivo entre alienação, identidade e desejo, presentes em sua condição de ser” (ibid, p.62).

Compreendemos assim que o grupo primário é organizador do psiquismo do sujeito, o que significa dizer que a privação deste grupo será produtor de angustia. É a partir desta constatação que partiremos para o capítulo seguinte.

3 DAS VIOLÊNCIAS DA MIGRAÇÃO FORÇADA

"Não permita Deus que eu morra,
Sem que volte para lá;
Sem que desfrute os primores
Que não encontro por cá;
Sem qu'inda aviste as palmeiras,
Onde canta o Sabiá"
- Gonçalves Dias (1843)

A conquista da sobrevivência física não se fecha em si. A migração exige ainda um caminho muitas vezes penoso, para que se garanta a sobrevivência psíquica. Quando falamos de migração forçada, falamos de um deslocamento no sentido físico, não desejado ou não planejado. Muitas vezes, sequer há tempo de elaboração da partida, não há possibilidade de despedidas e fechamentos.

Já vimos que este migrante traz em sua bagagem conteúdos intrapsíquicos e referências de pertencimento e identificação. Estes se deparam com um novo lugar, o lugar de um outro. Será possível observar ainda mais adiante o relato de quem chegou ao Brasil e a São Paulo sem saber seu destino no momento em que lhe é anunciada a necessidade de deixar o país. Não bastasse o afastamento forçado e mal elaborado de suas referências, este migrante, ao partir abruptamente, não tem a possibilidade de idealizar a vida no país de destino e que lhes tornam, o sujeito e o novo país, por isso mesmo, ainda mais estrangeiros.

Veremos adiante elementos iniciais desta ruptura, ainda no país de origem, no percurso e na chegada. Sobre esta questão, ao falar da clínica do imigrante, Rosa (2015) lembra que

> partir da pátria envolve uma escolha seja por fuga da pobreza, de catástrofes ou de perseguição política. As pessoas partem, tendo enfrentado o horror dos abusos de poder, deixando a terra arrasada, mas também sua infância, pessoas queridas, sua história. (ROSA, 2015, p.105)

3.1 Violências de lá

É importante enfatizar o contexto de violência que observamos ao analisarmos a situação do país de origem de nossos imigrantes, a República Democrática do Congo, dentro de um viés psicanalítico. Freud (1913, p.59) fala “da necessidade de proteger o rei contra toda forma possível de perigo...”, como papel na criação de tabus. Dentro deste raciocínio, na mesma obra, Freud (ibid, p. 83) traz que “o temor de que a violação de um tabu seja seguida de uma punição [...]. A punição ameaça cair sobre quem quer que tenha sido responsável pela violação do tabu.”.

Um dos efeitos da violência nos dias atuais é a perseguição política aos que ousam confrontar as autoridades. Aquele que hoje se torna para nós nosso imigrante, foi aquele que em sua terra de origem, confrontou ou contrariou os poderes vigentes, questionou valores. Este sujeito torna-se o que deve ser punido, combatido. O tabu de desdizer ou denunciar o chefe de estado que, ao ser violado, coloca-o como alvo de aniquilamento. O poder do soberano não pode ser confrontado ou ameaçado.

Ao responder à pergunta de Einstein sobre ‘Por que a guerra?’, Freud faz uma minuciosa análise das motivações que levam os homens a resolverem seus conflitos através da violência. Para ele,

> ocorrem também conflitos de opinião que podem chegar a atingir as mais raras nuanças da abstração e que parecem exigir alguma coisa técnica para sua solução. [...] uma ou outra facção tinha que ser compelida a abandonar suas pretensões ou suas objeções, por causa do dano que lhe havia sido infligido e pelo desmantelamento de sua força. Conseguia-se esse objetivo de modo mais completo se a violência do vencedor eliminasse para sempre o adversário, ou seja, se o matasse. Isto tinha duas vantagens: O vencido não podia restabelecer sua oposição e o seu destino dissuadiria outros de seguirem seu exemplo. (FREUD, 1932, p.198)

Quando estamos falando de confrontações de oposição política, incluímos também as manifestações populares e outras formas de oposição grupal. Na mesma obra de ‘Por que a guerra?”, Freud (ibid. p.199) explica que “A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava,

agora, a lei, em contraposição à violência do indivíduo só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade".

Ainda sobre a violência, Freud diz que esta é "suplantada pela transferência do poder a uma unidade maior, que se mantém unida por laços emocionais entre os seus membros." (ibid., p.199) Combater a crença de que a 'união faz a força' torna-se parte do combate àqueles que se unem contra um poder, um governo ou o Estado.

A relação entre violência e poder se dá no sentido em que um existe para garantir o outro e faz parte da história da humanidade. Num contexto em que manter o poder é o principal objetivo de quem o detém, como vem sendo o caso no Congo, seja no período de Mubutu, seja na era de Joseph-Desiré Kabila enquanto sucessor de seu pai, Laurent-Desiré Kabila, seguindo-se um novo presidente que ainda assim não satisfaz o clamor democrático da população, é evidente que o mecanismo passaria por essa relação. Para o sujeito que parte, esta violência o afeta, como apresenta Marcelo Viñar (1992, p.103), por sua "natureza fulgante e errática, o que a situa na iminência seja do passado, seja do porvir".

Tanto pelas fontes jornalísticas ou acadêmicas sobre as motivações de deixar-se o Congo, temos algo em comum entre esses migrantes: a impossibilidade de ver-se como aliado do poder em vigência. Seja por perseguições políticas diretas, quando é alvo de forças do poder que lhe querem aniquilar, seja de maneira colateral, por estar ligado a alguém que é perseguido ou ainda, seja pelas condições de instabilidade geradas pelo ambiente conflituoso. Todos esses fatores estão relacionados à presença de um poder pouco democrático, desvirtuando a origem da palavra enquanto poder do povo, a despeito do nome do país e até por conta de uma leitura peculiar do que venha a ser uma democracia.

Em uma conferência dada em Bruxelas em 1980 pelo então presidente do país que na altura chamava-se Zaire e publicada pelo jornal francês Le Monde, no dia 14 de março daquele ano, Mubutu afirmava que "ninguém tem o direito de impor seu tipo de democracia a um país que não seja o seu". Criando seu próprio modelo de democracia e replicado por sucessores, os que a ele se opunham eram

reprimidos e aniquilados ou ainda, caso houvesse uma tentativa de reproduzir um modelo democrático através das eleições, como apontam reportagens e relatos sobre eleições fraudadas, o objetivo é sempre o mesmo, manter-se no poder e calar seus opositores.

Do ponto de vista psicanalítico, Puget et Kaës trazem que:

> nos encontramos descritivamente no caso da violência social, com uma manifestação disruptiva, tendendo a estabelecer ou reforçar um par amparo-desamparo, com possível anulação ou mais ainda a aniquilação do mais fraco ou enfraquecido. Se baseia numa transgressão da Lei. Como consequência, reduz o espaço vincular e o da socialização a sua mínima expressão, impõe algo distante do Eu, anula o sujeito desejante, o desconhece e transforma o vínculo aquele entre senhor e escravo, desarticula os eixos do pertencimento social. Já não há dilema nem questionamento, pois o que está em perigo é a vida. (PUGET ET KAËS, 1991, p.28)

Por conta deste cenário, para muitos a solução para preservar a sobrevivência foi emigrar. A questão que fica e que permeia esse estudo é justamente a seguinte: do ponto de vista psíquico, o que sobrevive? E como sobrevive?

O impacto, como nos apresenta Rosa (2015, p.105), no que tange o movimento migratório forçado, vem do que “leva o sujeito a partir, deixando para trás laços afetivos e compromissos pessoais e políticos, sua história, sua língua e o mundo que o constituiu”. Ou seja, o sujeito se vê destituído daquilo que faz parte de sua identidade. O acontecimento violento, segue Rosa, “impõe-se de modo totalitário, pois transforma a contingência na verdade última dos fatos, reduzindo o sujeito a um resto” (ibid, p.106). A partida forçada, como refere a autora, é uma escolha forçada por viver, na constituição de um novo lugar para existir.

A trajetória já dolorosa da partida ainda teria que se confrontar justamente com o que virá a representar esse novo lugar e o trabalho feito pelo sujeito para sobreviver não apenas dentro da preservação da vida, mas também de seu psiquismo.

3.2 Violências de cá

Já havíamos preambulado o contexto político que levou às situações de violência no Congo e por consequência, à necessidade dos congoleses perseguidos políticos de deixarem o país. Mas será que basta a chegada a um suposto porto seguro e longe das ameaças à integridade física existentes no país de origem? Tanto nossa hipótese e outras leituras relacionadas ao trabalho com imigrantes apontam que não.

A migração implica processos burocráticos e penosos para quem a realiza e que fragilizam ainda mais as sustentações primárias destes sujeitos. Como destaca Fernandes

> A situação de exclusão expressa as dimensões de precariedade material e psíquica na qual vivem os indivíduos nos contextos sociais atuais – como produto dos processos de dominação política e econômica. Esses sujeitos abandonados nos processos de migração têm sacrificado em suas histórias familiares ou sociais a cultura do pai ou da mãe, de sua origem e de sua morada. (FERNANDES, 2018)

Se no item anterior falamos da violência e em especial a violência do Estado congolês, falaremos aqui do Estado que ora acolhe o imigrante, ou seja, o Estado brasileiro. A lei 6.815, conhecida como “Estatuto do Estrangeiro” e datada de 1980 foi estabelecida durante o regime militar, adotando uma postura de segurança nacional e de criminalização do estrangeiro, impedindo-o de participar em atos políticos ou de ser proprietário de meios de difusão jornalística. Por exemplo, esta lei foi substituída pela Lei 13.445/2017, que, apesar de um viés voltado a uma ampliação de direitos e garantias previstos pela Constituição Brasileira de 1988, tem sido criticada por tornar a obtenção de documentos e vistos ainda mais burocrático e inacessível.

Ao acompanhar o trabalho feito pelo CRAI (Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante), onde uma proposta de suporte psicológico é oferecida, através do Grupo Veredas do qual esta pesquisadora faz parte, foi possível observar queixas a respeito da dificuldade para o preenchimento de formulários exigidos e que só podem ser feitos por meio de plataformas online. Entretanto, muitos dos

imigrantes encontram dificuldade para a execução dessa tarefa, seja pelo desconhecimento do idioma, seja por falta de acesso à internet. É por esta razão que o trabalho feito por instituições como o CRAI torna-se importante e funciona como suporte aos migrantes ao ajuda-los a transpor tais dificuldades e reduzir os riscos advindos por estar em situação vulnerável.

Rosa (2015, p.97) exemplifica que “as pessoas que estão em situação irregular, não documentadas, são levadas a agir respondendo à urgência”. Assim, segundo a autora, o sujeito reage, em vez de agir. Estratégias advém dessa urgência, “seja numa emissão de documentos, em empregos precários, sejam em casamentos arranjados ou em filhos gerados para legalização” (ibid).

É necessário lembrar que o imigrante, que já chegou a alguma organização que o auxilie nos trâmites burocráticos no país de acolhida, passou por uma longa empreitada até ali. As primeiras violências se dão por falhas na estrutura de recebimento, como nos diz Emparan (2018, p.70), “as explicações do termo violência fazem referência a uma força cuja intensidade não permite preparação, antecipação ou defesa. Implica também quebra de acordos não só concretos, mas simbólicos”. Desta maneira, ao chegar em um país estrangeiro, sem esta preparação, a violência é sentida pelo desamparo, desde o início da estadia.

Aqui, nos adentramos na possibilidade do trauma, no buscar entender como a experiência da chegada aflige este imigrante. Freud (1938, p.89) conceitua o trauma da seguinte maneira: “Os traumas são experiências sobre o próprio corpo do indivíduo ou percepções sensórias, principalmente de algo visto ou ouvido, isto é, experiências ou impressões”. Precisaremos, portanto, observar como esse corpo se coloca e onde ele é colocado.

Ainda sobre a ‘violência de cá’, segundo os psicanalistas Maden e Marcelo Viñar (1992, p.71), “Para o exilado, a ruptura de ancoragem narcísica se faz em um conflito violento, sobretudo para quem outrora tinha um papel social reconhecido por ele e pela comunidade. [...] No exílio, ninguém o conhece, ninguém o reconhece. Aquele que era eu não existe mais”. Assim, mesmo que a lei voltada ao imigrante

procure lhe garantir direitos, há uma percepção de ausência da lei quando o próprio Estado não indica como estes direitos estão garantidos.

Outra forma de violência com a qual se depara o imigrante congolês é o racismo, que é um exemplo nítido do lugar onde o corpo desse migrante vindo do Congo é colocado. Visto que essa questão é trazida por todos os entrevistados, construiremos a seguir, um item exclusivo para o tema.

3.2.1 Racismo, uma violência à brasileira

Como aponta Marcelo Viñar (1992), “Se existe racismo, não é a neurose do judeu ou do estrangeiro que é preciso tratar antes de tudo; o laço social está doente antes que o sujeito” (p.104). Abaixo, um trecho de uma das entrevistas exemplifica esse sentimento. No caso, o entrevistado notou o medo das pessoas quando, na primeira vez caminhando pela cidade, tentava perguntar a direção correta a seguir:

> *Depois entendi que as pessoas viam africano como pobre, achavam que eu pedia dinheiro. Outros me falou que era porque eu sou preto. Mas como porque eu sou preto? Eu não entendia! Na África nós vê jogador de futebol do Brasil, tem tudo, branco, preto, aqui também tem preto. Racismo, né? Como racismo se Brasil tem preto? (Richard)*

Fanon (2013, p.107), em seu livro “Peau noire, masques blancs” nos conta sua própria experiência e o assombro que ela lhe causou: “’Negro sujo!’ ou simplesmente: ‘Olha, um negro!’. Eu chegava no mundo, ansioso para entender as coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que eu me descobria objeto de outros objetos.” O autor segue apontando que, “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal [...]. É um conhecimento em terceira pessoa.” (ibid. p. 108).

Ao tratar do tema “Violência de Estado e racismo”, Teles (2018, p.162) conta que a estruturação do Estado impunha modelos europeus de colonização. Segundo ela, ‘para justificar tamanha violência, foi necessário criar uma ideologia racista e sexista que definiu e legitimou a raça branca como superiora, e as demais, não

brancas, negras e indígenas, como inferiores, incapazes e que precisavam ser controladas e dominadas.” Mais adiante, ela aponta que “as pessoas negras são estigmatizadas, a história da escravidão e de suas sequelas não foram resolvidas e pesam sobre os corpos e a alma do povo negro.” (ibid, p.165)

Vemos, assim, o reflexo destas sequelas recaindo sobre os imigrantes vindos de países africanos e que ora sofrem, por sua vez, um racismo que, por dizer respeito a um novo estranhamento, em especial o de si, uma vez que, até então, a cor da pele não era um fator de distinção, traz uma nova dificuldade no processo de reconhecer-se em solo estrangeiro.

O exílio, neste caso, para além da fragilidade dos laços sociais, como apresenta Fernandes (2018), ao relembrar Douville, se manifesta “na mortificação do Nome, na segregação do corpo, na petrificação da língua. São gerações que vivem o ataque e a dilapidação do seu patrimônio simbólico pelo impossível da transmissão”. A questão aqui é que essa dilapidação já estava presente na terra de acolhida, nessa relação do corpo que se apresenta, enquanto negro, numa estrutura em que sua representação é colocada no campo da diferença. Moreira (2019, p.41) traz o termo racialização “para classificar os mecanismos a partir dos quais sentidos culturais são atribuídos a certas características físicas, para que um grupo seja diferente”. Isso nos leva de volta à questão da cultura e dos mecanismos por ela utilizados, para determinar diferenças e relações de poder.

Faz-se necessário contextualizar esse tópico que compõe o cenário do sujeito que, para além das agruras da imigração, vê seu corpo como marca da diferença. Moreira coloca branquitude e negritude como

> duas formas de identidade historicamente produzidas a partir de alguns fatores importantes. A primeira tem origem na hegemonia que a cultura europeia passou a ter ao longo dos últimos séculos em função da escala mundial do projeto colonial. Esse processo permitiu que o sistema econômico, os valores religiosos, a estrutura política e a tradição cultural dos países europeus se tornassem parâmetros universais (MOREIRA, 2019, p.42)

Lembremos de como os valores de uma estrutura cultural e social se tornam representações da identidade. Essas representações fazem, desta maneira, parte da estrutura neste país, que ora recebe o imigrante. Neste sentido, Moreira (ibid,

p.54) revela a hierarquização das relações num contexto em que as pessoas de origem africana foram colocadas em lugar de subordinação, enquanto as de origem europeia, estariam num lugar de poder social. O autor acrescenta que “estigmas são responsáveis pela construção de identidades sociais culturalmente desprezadas, porque designam pessoas supostamente superiores ou diferentes” (ibid, p.62).

O migrante africano, inadvertido, se surpreende e não se identifica. Sua cultura é o que o estrutura e é, justamente essa origem que o coloca numa posição de resto pela cultura que o recebe. Sobre isso, Adesky (2001, p.198) se remete a Abdias do Nascimento ao apresentar que “o reconhecimento inadequado da cultura de origem africana, como é feito pelas elites no Brasil, constitui [...] uma forma de opressão, na medida em que o menosprezo da cultura de origem leva os negros a interiorizarem uma imagem depreciativa de si mesmos”. Será pelo resgate de sua cultura, notaremos posteriormente através das entrevistas, que este reformula sua possibilidade de existir.

Uma vez que estamos falando de imigrantes na cidade de São Paulo, há aqui um contexto histórico que reforça essa relação de diferenciação. A vinda dos imigrantes europeus nas décadas seguintes à abolição, oficializada em 1888 através da Lei Áurea, conta Andrews (1998, p.93), substituiu e marginalizou “trabalhadores afro-brasileiros do Estado, tanto no campo como nas cidades”. Seguindo em sua obra, Andrews apresenta o conteúdo da primeira página do jornal Diário Popular, de 14 de maio de 1888, que ao falar desta lei, diz:

> Os beneficiários seriam aqueles “que têm o cérebro convenientemente educado e preparado para arcar com as dificuldades da nova ordem das cousas. *The right man in the right place,* o homem apto para o lugar que é apto, como fazem os americanos” – e este homem certamente não seria um negro (ANDREWS, 1998, p.100).

Em 1920, continua Andrews (ibid, p.113), “os negros pobres e pertencentes à classe trabalhadora encontraram suas oportunidades laborais restritas ao serviço doméstico e ao que, hoje, poderia ser denominado de setor informal”. Tais situações vão preconizando o lugar em que sujeitos negros seriam colocados ao longo das décadas seguintes, até os nossos dias. Encontraremos nos relatos dos entrevistados a dificuldade em compreender o porquê de lhes serem oferecidas

oportunidades de trabalho que invalidam (e assim aniquilam) um status educacional e social que forma suas identidades.

Outra condição relacionada a esse estranhamento, sobre o lugar em que esses sujeitos são colocados, é a repetição de circunstancias vividas por afrodescendentes desde a segunda metade do século XX. Andrews (ibid, P.248) fala daqueles que, ao terem adquirido educação similar à da população branca, se viam em posição de competição frente ao que o autor indica como “empregos do colarinho branco”. Entretanto, viram-se em situações “tão difíceis e excludentes quanto aquelas que seus avós haviam enfrentado”. E essas situações, vemos, se replicam entre estes imigrantes de origem africana que buscam, por sua vez, uma inserção de trabalho que teria o poder de lhes dar um lugar, identidade e sentido na terra estrangeira.

Freud (1930, p.91) afirma que “todo homem tem que descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo”. No processo de deparar-se com um mundo que lhe provoca desprazer e que convoca a solucioná-lo, a despeito do desamparo. Esse movimento, segue Freud,

> é uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos (FREUD, 1930, p,91).

3.3 As rupturas enquanto violência e seus efeitos

A migração é romper. Segundo Kaës (1979, p.12), o que mantem a integridade psíquica do sujeito, em especial em momento de crise, é o grupo ao qual ele pertence e sua cultura, “(...) sobretudo na capacidade de aportar um aparato psicossocial que assegure a continuidade supletória e a contenção da experiência de ruptura.” Para ele, a entrada no mundo é uma entrada na crise e “requer uma perfeita disposição do meio circundante (...) funda o sentimento de permanência, da segurança e da continuidade do ser.” (ibid, p.11).

A continuidade traz essa relação entre indivíduo e cultura. Paiva e Gomes (2008, p.19) apontam que “o indivíduo tem sempre uma inscrição dupla, uma identidade construída e atrelada à ascendência familiar mais próxima, que por sua vez, liga-se ao um elo maior, envolvendo as construções sociais e culturais, que também dependem das marcas deixadas...”. Se essas relações se modificam de acordo com as próprias mudanças históricas relacionadas aos aspectos sociais e culturais, o que impacta o sujeito, quando há um afastamento brusco dessa continuidade? A ruptura com a continuidade das coisas e de si, é desta forma uma experiência de crise.

Ainda como nos explica Kaës,

> a ruptura questiona dolorosamente no sujeito a continuidade de si mesmo, a organização de suas identificações e ideais, o uso de mecanismos de defesa, a coerência de sua forma pessoal de sentir, de atuar e de pensar, a confiança em seus laços de pertencimento a grupos, a eficácia do código comum a todos aqueles que, como ele, pertencem a uma mesma forma de socialização e cultura. (KAËS, 1978, p.27)

Adicionalmente, a maneira como se vivem as perdas decorrentes da ruptura ocorrida pela migração determina como se dará a continuidade de si a despeito da ausência de elementos que a garantiam. A experiência do migrante num espaço onde há ausência de membros de seu grupo que lhe davam continuidade e identidade e da falta de ritos pertencentes à sua própria cultura acompanha um sofrimento psíquico envolto por uma perda maior de si.

Quando não há no espaço estrangeiro uma herança cultural que assegure a continuidade da existência, dá-se a já mencionada experiência da ruptura. Kaës (2012, p.32) nos fala que a herança cultural “só pode encontrar seu valor e utilidade psicossocial se permite uma articulação recíproca das formações inconscientes e sociais.”. Nessa ausência de reciprocidade, o imigrante fora de seu espaço sente não existir.

Das escutas possíveis com imigrantes, ocorridas pelas experiências com esta população, temos falas permeadas pela ausência. Ausência de seus familiares, da comida, dos cheiros, das cores, da língua. O sofrimento que emerge através destas falas, tal qual nossa “Canção do exílio”, idealiza ainda a terra materna para aliviar o sofrimento associado à terra de acolhimento. Ouvimos o desejo e planos

de retorno ao país de origem, ignorando seus riscos, pois ali estaria a cura para o sofrimento. Tendo-se em conta a importância dos vínculos do sujeito com as referências que lhe constituem, efetivamente lá estariam elas.

A ausência de tais códigos aflige a identidade do sujeito, uma vez que, segundo Douville (2013, p.33), “os humanos não podem mais se identificar com aquilo que eles não são, ou não são ainda”. A cultura desse novo lugar não fornece os códigos de organização e sendo assim, os mecanismos de regulação tradicionais, como sugere Dahoun (2013, p.212), “são perturbados: a cultura não tem condições de oferecer condições de uma adaptação imediata à situação”. Esse efeito desorganizador traz como efeito uma situação de crise, na qual a ruptura tem um caráter violento.

Para o exilado, aponta Marcelo Viñar (1992, p.71), “a ruptura de ancoragem narcísica se faz em um conflito violento, sobretudo para quem outrora tinha um papel social reconhecido por ele e pela comunidade. (...) ninguém o conhece, ninguém o reconhece. Aquele que eu era não existe mais”. Perde-se, na migração, segundo Weissmann (2016, p.51), “o sentimento de pertencimento outorgado pela habitualidade que dá o morar”.

O tempo em que o sujeito não consegue se vincular com esse território estranho e com aqueles que dele fazem parte, se traduz, como refere Rosa (2015, p.72), num silenciamento. Segundo a autora, “silenciado sob o signo da morte, o sujeito é fadado a vagar sem pouso, sendo-lhe vedada a experiência compartilhada, a posição de passador da cultura”. Nesse contexto, observa-se a ideia de um sofrimento que se dá pela ausência de representantes e representações, que permitam dar voz ao sujeito. Soma-se à dor da ruptura com suas raízes e representações, a impossibilidade de vincular-se com novos códigos que não oferecem ao sujeito, nesse primeiro encontro, identificações possíveis.

4 DO SER/ser ESTRANGEIRO

"Outrora eu era daqui, e hoje regresso estrangeiro,
Forasteiro do que vejo e ouço, velho de mim.
Já vi tudo, ainda o que nunca vi, nem o que nunca verei.
Eu reinei no que nunca fui."

- Fernando Pessoa [19__]/(2013)

A experiência de ser estrangeiro é ao mesmo tempo individual, considerando-se que, aquele sujeito a vive de acordo com sua própria capacidade de elaborar o vivido, e coletiva, uma vez que se faz necessária a existência de um outro estranho para que ele se torne estrangeiro ao outro. Aqui, tentaremos fazer uma distinção entre a experiência de ser estrangeiro, como o forasteiro, o 'gringo', basicamente o 'que não é daqui' e a do que chamaremos Ser estrangeiro, como um sujeito a ser visto dentro de sua singularidade, de sua alienação, de sua vivência psíquica dentro do que é do outro que lhe é estranho, de como ele vive esse estrangeirismo. Nos apoiaremos mais profundamente na compreensão deste Ser, do sujeito que se coloca e é colocado no lugar do estrangeiro, nos conceitos do que é estranho e infamiliar, para então buscarmos a compreensão da experiência psíquica que se dá a partir do viés psicanalítico. Como nos lembra Kaës (2013, p.7), "a condição da ciência é a de pensar sua própria maneira de pensar o outro. Aqui, a convergência com o método psicanalítico é perfeita, uma vez que ele se aplica a pensar sua própria concepção".

4.1 Conceituação de estrangeiro para a psicanálise

"Quem é estrangeiro?" Com esta pergunta Kristeva inicia seu questionamento sobre o tema:

> Aquele que não faz parte do grupo, aquele que 'não o é', o outro [...]. O estrangeiro é o outro da família, do clã, da tribo. Ele se confunde em princípio com o inimigo. Exterior à minha religião também, ele poderia ter sido o descrente, o herege. Ele é nativo de uma outra terra, estrangeiro ao reino ou ao império. (KRISTEVA, 1988, p. 139)

Freud (1919, p.29), em "O Infamiliar", texto que, faz-se importante lembrar, também já traduzido como "o Estranho", diz que "não há dúvida de que ele (o Infamiliar) diz respeito ao aterrorizante, ao que suscita angústia e horror (...) em geral, coincide com aquilo que angustia". Na leitura desta mesma obra por Sinatra (2012, p.135), define-se "a problemática do familiar e do estrangeiro/infamiliar como aquela do sentimento de inquietude que leva ao fato de não se sentir 'em casa".

Ainda no mesmo texto de Kaës (ibid.p.135), ele coloca ênfase na questão da importância da língua materna em detrimento da língua de adoção (também entendida por ele como língua paterna, enquanto língua que faz a função paterna). Kaës pergunta se falar a língua do outro não seria estar em posição de fraqueza e submissão na dialética senhor e escravo. Podemos considerar que ser estrangeiro e desprovido da possibilidade de usar a língua materna passará por uma angústia dentro da sua experiência de Ser estrangeiro, que o distancia ainda mais do seu objeto primitivo de amor.

Voltando à Kristeva (1988, p.270), ela também faz referência ao 'Infamiliar' de Freud, que em francês recebe o título de "A inquietante estranheza" ou "O Estranho inquietante". Nesta referência, ela destaca a tentativa de Freud em demonstrar as oposições entre familiar e infamiliar. O que há de intrínseco do estranho no familiar, diz ela, "é considerado como uma prova etimológica da hipótese psicanalítica, segundo a qual, a inquietante estranheza é essa variedade particular do assustador que remonta ao conhecido há muito tempo e há muito familiar". Sobre esse aspecto, Marcelo Viñar (1992), ao falar do exílio, sublinha que

> mais ainda que estrangeiros, nesta etapa somos visitantes; e o visitante descobre... e é descoberto (...). O que remete à despersonalização, no sentido forte e concreto da des-realização esquizofrênica: isto vai do "Quem sou eu?", inquietante, perplexo, *unheimlich*, ao "Onde eu estou?" da criança no escuro (VIÑAR, MARCELO, 1992, p.126).

Retomando Freud e seu ‘Infamiliar’, Dunker (2019, p.203) nos sintetiza as oposições entre o Familiar (Heimlich) e o Infamiliar (Unheimlich) e que vão nos ajudar a melhor compreender o que se discutirá nos tópicos seguintes, em especial no que diz respeito ao estranhamento diante desse outro estrangeiro, da busca de referências e o estranhamento de si, em um lugar que não lhe é familiar:

Quadro 4:

Familiar (Heimlich)	**Infamiliar (Unheimlich)**
Casa (intimidade ou privacidade)	Floresta ou Rua (estrangeiro ou público)
Confiança (manter próximo)	Desconfiança (manter à distância)
Oculto (pertence a alguns)	Revelado (pertence a todos)
Vivo, Animado, Humano	Morto, Inanimado (Coisa), Inumano

DUNKER, 2019, p.203

4.2 Estrangeiro do outro: a questão da alteridade

“O outro é meu próprio inconsciente”, levanta Kristeva (1988, p.270) ao reler o ‘Infamiliar’ de Freud. Com isto, podemos partir para a compreensão de que há uma correlação direta entre identidade e alteridade. Douville (2012, p.21-22) explica que “a criança inicia sua existência estando já apropriada pelo outro, ela deve, por sua vez, se apropriar dos outros, mas sempre em nome de uma instância terceira: a origem, a lei, os ancestrais, os locais, memoriais e imemoriais, mas sempre fora do tempo presente, da palavra humana”. O autor segue dizendo que “para a psicanálise, o inconsciente interveria como uma ordem não harmônica com o que liga o sujeito ao outro, na lei da reciprocidade da linguagem.” (ibid, p.23)

Para o estrangeiro, neste caso o imigrante, o outro lhe reafirma o lugar do que não pertence. Seja pela língua, pela cor da pele, pelo não reconhecimento deste imigrante como parte daquele lugar. Para este outro, o estrangeiro é o inimigo, a ameaça. Como exemplo, um dos argumentos típicos sobre a entrada de estrangeiros num país é a de que estes tirariam o trabalho dos cidadãos locais. Em "O Futuro de uma Ilusão", Freud (1927, p.23) diz que a satisfação narcísica se dá também entre as classes oprimidas, "já que o direito a desprezar povos estrangeiros as compensa pelas injustiças que sofrem dentro de sua própria unidade". Desta forma, a impossibilidade de reinvindicação junto dos que lhe deveriam ser justos, desvia o ataque para os que se encontram em situação mais vulnerável. O estrangeiro tem diante de si, um outro que por sua vez, também está imerso em seus próprios conteúdos intrapsíquicos e que, portanto, reverberará tais conteúdos sobre aquele que lhe é estranho. O estrangeiro/estranho que ameaça, que é o diferente, o que não pertence, o que não deveria estar ali.

Quando Kaës (2012) nos fala acerca das diferenças culturais, ele nos situa, através das obras de Freud, sobre o mal-estar advindo da diferença, com conceitos como 'desprazer e hostilidade' e o 'narcisismo das pequenas diferenças'. O 'malvado', o estrangeiro a mim, o que se encontra no exterior é antes de tudo idêntico. O imigrante é o alvo desta hostilidade e no entanto, ele é, por sua vez, afetado pelo estranhamento da existência de um outro.

Ainda segundo Kaës, é um dos valores constituídos pela experiência da diferença e da alteridade. Ela:

> se organiza em três momentos principais: Na elaboração do movimento depressivo da separação e da constituição do objeto total; na descoberta que a criança não é o outro do desejo da mãe; na confrontação com a diferença entre os sexos e entre as gerações. A formação negativa destas descobertas poderia ser 'não é o mesmo. (KAËS, 2012, p.9)

Kaës (ibid, p.11) apresenta ainda as formas da diferença baseadas numa oposição entre humano/não humano, diferenças entre sexos e gerações e na ordem do pertencimento social e cultural. É esta última, que introduz o sujeito em seu processo identificatório, "às identidades compartilhadas, às alianças psíquicas, narcísicas e defensivas necessárias à vida em comum, às renúncias que cada cultura exige para fundar sua própria ordem simbólica. A transgressão desta

oposição produz a categoria da subversão e do inimigo". Portanto, quando falamos de alteridade, devemos lembrar que um outro é, por sua vez, o outro do outro. Tais conceituações apresentadas por Kaës servem assim, tanto para o estrangeiro como para aquele que se considera o verdadeiro representante do país, que ora acolhe aquele estrangeiro. O encontro entre estes dois sujeitos produzirá impactos tanto para um como para outro.

Sabendo que cada cultura dirá o que é o diferente, - a noção de alteridade, portanto -, seguirá a premissa de que haverá um sujeito que faz parte daquela cultura e o que é excluído. Douville (2013, p.42) faz a pergunta: "O que o outro quer de mim?", ao que obtém como resposta "o ódio ou a melancolia de compaixão: eu sou suposto por uma origem indiferente ou hostil". Essa experiência, segundo Rosa (2015, p.100), "promove um abalo narcísico que lança o sujeito à angústia e ao desamparo, que desarticula seu lugar na história [...]".

Birman (2019, p.315) apresenta que "a oposição não se enuncia entre o indivíduo e a sociedade, mas pelo contraponto entre os processos narcísicos e alterários", destacando a existência de um conflito constante entre o *amor de si* e *o amor do outro.* Este outro seria, segundo Birman, sempre encarado como ameaça à sua existência. Haveria ainda a possibilidade, porém, de se encarar o outro como uma abertura para o possível, dentro dessa experiência da alteridade. Para isso, indo-se pela via do desejo, o outro se apresentaria como "algo sedutor e atraente o bastante" (ibid, p.315).

Vale destacar que, no caso do estrangeiro, este encontra-se desamparado de referências que lhe permitam situar-se naquele lugar estranho enquanto um espaço possível de reorganização e sem um outro que lhe resgate aspectos identitários que o constituem. Tão importante é esse reconhecimento simultâneo entre dois sujeitos, que dele depende a manutenção da integridade narcísica. Na ausência disso, o trabalho de reconhecer-se em espaço estrangeiro exige maior esforço psíquico. Discutiremos mais profundamente no item seguinte.

4.3 Estrangeiro de si: a impossibilidade de (re)conhecer-se e os efeitos da ruptura

Como reconhecer-se quando o outro vê o imigrante como um estranho inquietante? Quando o que vem de outra cultura, vem como um transgressor? Ainda, como reconhecer-se quando tudo o que lhe era externo e familiar está ausente, sua cultura, suas leis, seu grupo?

No capítulo 2, ao tratarmos das origens dos imigrantes do Congo, vimos alguns aspectos relacionados à ruptura deste sujeito com os vínculos que lhe constituíram e no capítulo 3, a ruptura enquanto violência em si. Aqui, pretendemos nos aprofundar nos impactos psíquicos desta ruptura que dificultam ao sujeito estabelecer uma possibilidade de identificação, que o interliga com o outro e o lugar que ele ocupa.

Sinatra (2012, p.131) nos apresenta o conceito de 'errância identitária'. Nele, o estrangeiro estaria situado entre a identidade original e a identidade de adoção. Esta ambiguidade identitária, segundo ele, se valeria de uma espécie de incerteza de pertencimento a um ou outro mundo, aquele com o qual teve que romper e o que ainda não está verdadeiramente estabelecido. Uma espécie de duplo pertencimento, uma identidade flutuante. Ele levanta a hipótese de que quanto mais novo é o imigrante, maior seria a identificação com o país de adoção, enquanto a nostalgia relacionada ao país de origem, afetaria mais os que produziram mais elementos de relação com esse local originário. Seria uma maneira de compreender como se dá a economia psíquica segundo caso a caso.

Estendemos esta hipótese ao fato de que entre os elementos de relação com o país de origem estão, justamente, os semelhantes que lhe servem de espelho e com quem se identifica. A ruptura com este outro que lhes constitui, que lhes dá identidade, desprovê o sujeito do que lhe organiza como tal. Moro et Revah-Levy (2012, p.108) colocam o imaginário de que "aquilo que é diferente não existe, não tem um status verdadeiro"! O sentimento de não existir, de não pertencer se apresenta ao imigrante. O sofrimento se dá na psique e no corpo. Se dá pelo

desamparo e pela ausência de si. O sujeito, segundo Kaës (2013, p.42), não conseguiria, nesse lugar estrangeiro, utilizar o código de seu grupo perdido “nem ser capaz de investir corretamente no grupo de recepção”.

Ao tratar da experiência do exílio, Marcelo Viñar a coloca como uma semiologia a ser descrita da seguinte maneira:

> 1) A nostalgia. Concerne I aos níveis elementares do vivido; a ressonância da ausência do corpo, a paisagem, as cores e os odores que povoam a evocação agradável e dolorosa do tempo (...);
>
> 2) A dialética entre pessoa e personagem. (...) O personagem que pouco a pouco construímos, à força de perambular na vida, o que o outro e os outros da paisagem familiar nos deram para responder a esta questão sem resposta do “quem sou eu?”, ajudando-nos assim a construir uma imagem mais ou menos triste ou satisfatória de nós mesmos, tudo isto desmorona no exílio;
>
> 3) o mito do retorno na experiência subjetiva do exílio. (...) qualquer que seja a memória social, não pode haver coincidência entre a realidade fantasmática de um sujeito e a força do movimento social do qual esteve ausente e que lhe é estranho (VIÑAR, 1992, p.112-113).

Portanto, a experiência do imigrante, entre a ruptura com o que lhe constitui e o encontro com a ausência e o desamparo, pode ser assim pensada, como uma experiência traumática. O exílio é, segundo Fernandes (2015, p.322), uma violência social equivalente ao Terror, “associada a uma manifestação descontínua que tende a estabelecer ou a reforçar uma ligação entre um protetor (o que acolhe, recebe, “asila”) e um ser sem defesa (o exilado), anulando-o”.

5. POSSIBILIDADES DE REORGANIZAÇÃO DO PSIQUISMO

A despeito do sofrimento psíquico que pode surgir para o imigrante ao se confrontar com o estranho, o infamiliar, o psiquismo do sujeito neurótico (não estudaremos aqui como isso se apresenta na psicose), de forma positiva, busca reajustar-se para a manutenção de sua integridade. Ele se reorganiza, busca aspectos que o sustentem. Adapta-se para sobreviver. Veremos, pois, como isso se dá.

5.1 Identificação, renúncias e pactos

No encontro com o estrangeiro, ou seja, o que lhe imporá o confronto com as diferenças, o mecanismo regulatório se subscreve na necessidade de tentar encontrar lugar nesse exílio, ainda que os códigos desse novo lugar não lhe satisfaçam. Freud (1938, p.81) exemplifica: “Tal seria o caso se uma pessoa aprendesse algo de novo para ela que, com base em certas provas, teria de reconhecer como sendo verdadeiro, mas que contradiz alguns de seus desejos e choca com algumas convicções que lhe são preciosas” (p.81). Seria necessário, por conta disso, pactuar com algo que não o constitui, mas que, de alguma forma, precisa fazer sentido. Nesse aspecto, Weissmann (2016, p.38) sugere que “podemos pensar que, depois do conhecimento e da perda da cultura própria na terra de nascença, o sujeito consiga formular uma cultura que faça sentido para ele mesmo dando conta da nova realidade na qual está vivendo”.

O dilema segue para o migrante. Segundo Rosa (2015, p.97), “exílio e identidade não andam juntos, pois a verdade do exílio impede toda a relação fixa do poder com um indivíduo ou grupo, assim como a unidade-identidade”. Para evidenciarmos essa dicotomia e ao considerarmos que o grupo se constrói através de identificações, Kaës indica que:

> há um grupo a partir do momento em que um organizador psíquico grupal passa a funcionar por ressonância ou por oposição: uma fantasia originária, uma imago corporal, psíquica ou familiar, uma rede de identificações começa a funcionar e a reunir todos os integrantes. (KAËS, 1978, p.26)

Desta forma, toma parte do processo de adaptação dos imigrantes, o ato de buscar seu espelho, os que refletem suas próprias referências, o que lhes é familiar. Portanto, será comum vê-los agrupados de acordo com suas origens, suas etnias, sua língua, seus costumes. Há um ponto que não pode ser deixado de lado quando falamos de migrações forçadas: o imigrante que deixa seu país por conta de perseguições, muitas vezes denunciado por aqueles que lhe eram semelhantes, pode vir a sentir esta mesma insegurança no estabelecimento de novas relações. Nesta lógica, como diz Emparan (2018, p.71), *"*o outro semelhante se torna um inimigo, alguém de quem se há de desconfiar e temer.".

Como num efeito traumático, o encontro com aqueles que lhe aproximariam de suas identificações originais, não garante o estabelecimento imediato de um vínculo. Sidarta (2012, p.76) lembra também que em Freud, o "desamparo é constitutivo do psiquismo desde os primórdios, ou seja, que existe uma prematuridade, uma inadequação do ser humano frente à realidade, como se não houvesse elementos suficientes para lidar com a intempérie (...)." Dentro disto, temos um imigrante que aterrissa em terras estranhas (caso tenha conseguido chegar num avião, haja vista a existência de casos que chegam em porões de navios) e já em solo estrangeiro, não tem garantida a partir da presença de um outro que lhe diga para onde ele deve ir dali em diante. O desamparo apresenta-se como mais uma forma de violência.

A fim de preservar sua integridade psíquica, ele se vê confrontado a reconhecer a ruptura, a impossibilidade de se reaver em seu espaço de origem, de estar com aqueles que lhe espelham e lhe dão o sentido de pertencimento. A procura de outros recursos faz-se necessária para sobreviver psiquicamente, buscando novas identificações. Faz-se um pacto. Kaës (2016, p.25) define pacto como "o resultado de um arranjo ou de um compromisso, que é obtido por transação e concessão mútuas ou por imposição unilateral. O pacto está ordenado para manter a paz". Seguindo no contexto de sobrevivência, Maren e Marcelo Viñar

(1992, p.70) falam de mais um esforço psíquico para manter sua integridade ao falarem do exílio: “Nós atravessamos no exílio a exigência psíquica contraditória de ter que conciliar o tempo de recolhimento necessário a um trabalho de luto, e uma posição forte e corajosa que permitirá fazer face às exigências da sobrevivência”.

Daí seguimos para considerar a importância no que Kaës nomeou de ‘alianças inconscientes’ nesse processo. Para que estas se formem, é preciso que se mobilizem os processos identificatórios comuns, mútuos e compartilhados. Nisso,

> os sujeitos pactuam uma aliança segundo um duplo movimento: eles identificam nos outros aquilo que pode servir para seus próprios interesses e os de outrem (...). Sobre esta base, eles se identificam entre si por um traço comum, ou seja, por um empréstimo mútuo de um traço diferente, mas capaz de ter um valor de prazer em seus respectivos espaços psíquicos. (KAËS, 2016, p.47)

Tomando a migração forçada como uma crise, Kaës (2013, p.9) nos apresenta que é “pela crise que vem a necessidade de buscar apoio, de encontrar um reforço e um reconforto”. Esta situação, segue-se a uma busca de um outro semelhante, podendo ser um outro africano, um outro que fale sua língua, que seja de sua etnia, um outro que lhe conduza até as instâncias governamentais ou não, que lhe dê, por sua vez, alguma estrutura. Passamos assim ao próximo ponto.

5.2 Dos vínculos no exílio

Quando se pensa em uma intervenção dentro do que chamaríamos de uma clínica do imigrante, há de se ter em conta as possibilidades psicossociais e interdisciplinares que facilitem o encontro com as chamadas referências para o sujeito e auxiliem processos identificatórios. Segundo Kaës (2013.p.48), “as identificações mútuas são ao mesmo tempo as condições e os resultados das alianças. Elas se desenvolvem em diferentes registros: são narcísicas, imaginárias, objetais, simbólicas ou edipianas”.

Na migração forçada e, portanto, na ausência do que representa a origem do sujeito, as identificações e os vínculos podem não ser materializados com a recomposição dos vínculos originais e com os indivíduos que fazem parte desta origem. No entanto, o vínculo se dá com aqueles que reconstituem o existir do sujeito. A escuta psicanalítica, neste caso, além de prover acolhimento e reconhecimento do sofrimento que se apresenta, é a ferramenta que coloca em evidência demandas que vão além do espaço dessa escuta. O psicanalista, ao tomar conhecimento de outros espaços enquanto recursos externos disponíveis ao sujeito que se escuta, colabora em conjunto com estes, para facilitar o existir numa terra estrangeira. Falamos de organizações, redes, grupos e afins que servem, tanto como espaço de acolhimento, como possibilidade de reconexão com o próprio existir do sujeito.

Tais espaços permitem promover o encontro com outros imigrantes de origens comuns, falar a língua materna, compartilhar comidas e referências e, até mesmo, entrar em contato com familiares que permaneceram na terra de origem. São afinal os grupos que, no início deste texto, apontamos como os que asseguram a continuidade necessária para a sobrevivência psíquica.

Entretanto, na escuta dos imigrantes temos ainda que ficar atentos aos fatores relacionados ao processo de inserção ou à tentativa de adaptar-se. Assim, nos aponta Kaës,

> a fragilidade que resulta das experiências de fracasso, da perda de marcos identificatórios, da depressão e que instala uma identidade de marginalidade, a dependência dos cuidados da assistência social, a desvalorização que disso resulta e a instalação progressiva de uma identidade de assistido, a ruptura que marca o fracasso de toda adaptação relativa e a dificuldade crescente a manter laços e a investir energia num processo de reinserção. (KAËS, 2012A, p.221)

Desta forma, não basta oferecer espaços de escuta e de amparo. É preciso entender o que esses espaços representam para o imigrante. Ao analisarmos mais adiante os relatos oferecidos pelos entrevistados, poderemos evidenciar alguns destes conteúdos.

Sob essa perspectiva, vemos aqui um outro tipo de violência para além do incômodo de quem é visto como alguém que precisa ser assistido. Retomamos o

racismo, ponto já antecipado no item 3.2.1. Tal evidência aponta para um obstáculo na criação de vínculos, devido à forma preconceituosa como este imigrante é visto, o que acaba por afetá-lo. A insegurança na aproximação com o estranho torna-se ainda maior, pelo conhecimento de que, aquele outro, já possui pré-conceitos que formam o que seria um imigrante de origem africana somado ao que se tem como racismo.

Djamila Ribeiro (2019, p.7) inicia seu livro “Pequeno Manual Antirracista” com o seguinte relato: “Quando criança, fui ensinada que a população negra havia sido escrava e ponto, como se não tivesse existido uma vida anterior nas regiões de onde essas pessoas foram tiradas à força”. O que foi ensinado à Ribeiro, foi também ensinado, de maneira ampla, ao brasileiro como um todo. É com esse ‘aprendizado’ que io migrante ocupa o imaginário de quem o recebe por aqui. Ele é aquele que veio “da terra dos escravos”. Seu corpo e suas origens precisarão, desta forma, enfrentar uma estrutura que o coloca nesse lugar, resultando em maior sofrimento.

Considerando que esse sofrimento surge do encontro com o outro, encontramos em Freud que:

> O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: do nosso próprio corpo (...), do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e finalmente de nosso relacionamento com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tentamos encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos fatidicamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes. (FREUD, 1930, p.84)

A partir disso, temos que o encontro com o outro não é apenas o encontro com um indivíduo, como aquele ser único que está diante de si no momento do encontro, mas com tudo o que o coloca como agente desse encontro. Se o outro o identifica como um estranho, aquele que é diferente, é neste lugar que ele será colocado e essa relação se dará a partir disso. Tendo que o outro identifica o um a partir de uma construção estrutural xenofóbica e racista, inserida em sua cultura, o sofrimento para um imigrante de origem africana parece ser inevitável. A não ser que o encontro se faça com um indivíduo capaz de questionar e desconstruir em si a estrutura na qual está inserido. Essa solução estaria em defender-se da violência

simbólica, como apresenta Seincman (2019, p.43) ao referir-se à ideia de Bordieu sobre submeter os sujeitos a um discurso social dominante, onde ocupariam um lugar de marginalidade. A identificação com esse “lugar de dejeto social em que é colocado em determinados discursos” também dificultaria um posicionamento no laço, silenciando assim, o seu próprio discurso.

5.2.1 Da ressignificação dos vínculos: novas possibilidades

Como já foi dito anteriormente, o sujeito, na tentativa de ‘reconstruir-se’, retorna às suas referências originais. Este busca o que lhe é familiar, o que o torna, por assim dizer, mais inteiro. Portanto, vimos anteriormente pelo olhar da psicanálise que a compreensão do sofrimento, decorrente da migração forçada, se faz por vários fatores: pelo entendimento da constituição do sujeito, através dos seus vínculos originais, da crise causada pela ruptura e dos mecanismos de inserção, incluindo uma busca por novos vínculos que nada mais são, do que uma tentativa de aproximação com seus vínculos de origem e que lhe são familiares.

Observa-se, empiricamente e por relatos de imigrantes, um reagrupamento de acordo com os elementos que os identificam como semelhantes. Um movimento para superar o mal-estar, a falta do que lhes torna sujeitos em sua integridade. A busca de suas referências primeiras é, portanto, um movimento positivo. Permitir e facilitar este encontro do sujeito imigrante com seu familiar, seja no sentido concreto, seja no sentido psíquico, parece ser função elementar a quem se propõe servir como recurso de suporte para a integração destes sujeitos no país que lhes acolhe.

Freud (1919, p.33) afirma que “quanto mais uma pessoa se orienta por aquilo que se encontra em sua volta, menos é atingida pela impressão de *infamiliaridade* quanto às coisas ou aos acontecimentos”. Precisamos considerar

que essa orientação pode ser facilitada pela clínica. Rosa (2015, p.109) enfatiza que “é possível despotencializar a violência para retornar o lugar de sujeito na cena”.

Tomando-se em conta o quanto a cultura faz parte da constituição do sujeito, a reaproximação com a própria cultura restabelece laços e permite amenizar a intensidade do sofrimento que a migração e as rupturas subsequentes lhe impuseram. Por outro lado, a problemática da diferença não recebe uma resposta e segue como fantasma nessa relação com o lugar estrangeiro. Weissmann, a respeito desse paradoxo, traz que

> eles (os migrantes) têm medo das diferenças culturais da sociedade que os acolhe e, por outro lado, esse sentimento entra em contradição com a necessidade de serem eles, no exílio, e não viver essa diferença. A possibilidade de aceitar as diferenças culturais como uma diferença criativa enriquece os seres humanos” (WEISSMANN, 2016, p.44)

Veremos, através das entrevistas, que o retorno à própria cultura permitiu aos sujeitos da pesquisa, a garantia de suas existências. Não restam dúvidas sobre a potencialidade do resgate cultural sobre o restabelecimento do Eu. Se o título desse subcapítulo se referia a ‘novas possibilidades’, resta-nos questionar o quão novas elas são.

6 OS CAMINHOS DA PESQUISA: OBJETIVOS, METODOLOGIA E RESULTADOS

A fim de proporcionar um enquadramento dos caminhos da pesquisa, descrever-se-á os pontos relacionados à sua execução nos itens a seguir.

6.1 Objetivos

A pesquisa se fundamenta nos seguintes objetivos:

Objetivo geral: Compreender o impacto psíquico daqueles que se veem, por conta da migração forçada, afastados dos grupos que representam suas referências originais, entre os imigrantes e refugiados da República Democrática do Congo na cidade de São Paulo, e o percurso para a preservação do Eu.

Objetivos específicos

A) Analisar a influência das situações que promovem rupturas familiares forçadas, associando-as aos processos de transmissão psíquica grupal, na constituição de novas possibilidades vinculares;

B) Compreender quais são os mecanismos utilizados para manter a integridade psíquica a fim de permitir ao sujeito o (re)conhecer-se a despeito da estrangeiridade.

6.2 Metodologia

Para que se contemple a escuta psicanalítica que permeia este estudo, esta é uma pesquisa qualitativa considerando-se o método psicanalítico como modo de investigação adequado. Por tal método, como nos aponta Silva, temos que:

> O objeto da psicanálise é o inconsciente, é a gama de significados emocionais possíveis que se organizam segundo um fio condutor que batizamos de desejo, com tendência a se manifestar à consciência e daí ao ambiente. O método da psicanálise apresenta-se com uma dupla face: de um lado, a associação livre — a oferta de material sem crítica ou intenção determinada, e de outro, a atenção flutuante — captação de material sem crítica ou intenção predeterminada. (...) Ou seja, o método da psicanálise caracteriza-se por abertura, construção e participação. (SILVA, 1993, p.20)

A escolha dos sujeitos e os procedimentos de pesquisa se deram da seguinte forma:

Buscou-se fazer entrevistas individuais semiestruturadas com congoleses de ambos os gêneros, de modo presencial. Desejava-se este equilíbrio a fim de garantir a mesma proporcionalidade de voz nesta pesquisa e se contrapor ainda ao fato de que há um número maior de imigrantes em geral do sexo masculino (57%). As temáticas enfatizadas nas entrevistas discorreram sobre a relação do sujeito com o outro, expectativas a serem alcançadas no que diz respeito a estruturas de acolhimento, o relato da própria experiência de imigrar e o processo de adaptação em solo estrangeiro/brasileiro. Com o surgimento da pandemia da COVID-19 em nosso país, esta não só trouxe impacto na vida de alguns entrevistados, como nos obrigou a dar continuidade às entrevistas de modo online.

Para as entrevistas, o português foi o idioma privilegiado por ser a língua falada deste novo lugar. Entretanto, caso o entrevistado tivesse dificuldade de compreensão ou expressão do português, se flexibilizaria o uso do francês. Para nossos sujeitos, tanto o francês quanto o português não são sua primeira língua. A língua materna entre os congoleses sempre é uma das línguas locais ou um dos dialetos tribais utilizados. No Congo, o francês só é aprendido na escola e portanto, só acessível àqueles que puderam aceder a ela:

> O uso de uma nova língua na sessão clínica permite às vezes descerrar aquilo que se fechou na língua materna [...]". Ela explica ainda que "Portanto, se a confrontação dos migrantes com uma língua estrangeira atua na formação ou na resolução dos sintomas, não é como língua, mas como novas entidades, novos significantes tomados em redes inconscientes, como qualquer outra especificidade do país de acolhimento que se torna significante - a expressão de um rosto, um incidente administrativo, um novo hábito culinário etc. (AYOUCH, 2015, p.105)

6.3 Obtenção dos resultados

Os Resultados foram analisados a partir de categorias de análise criadas segundo os discursos dos participantes e de aspectos transferenciais e contratransferenciais, de acordo com o referencial psicanalítico.

A primeira entrevista foi possível após diversas tentativas de contato. Das pessoas contatadas, houve duas recusas claras, sendo que uma delas temia expor sua família. Outras três pessoas indicadas não expressaram nenhuma resposta ou reação frente ao convite. Um dos contatados mudou-se, outro aceitou num primeiro momento e deixou de responder. Outra pessoa estava fora do país, e seu retorno no mês de março não se efetivou com o advento da pandemia e também não aceitou fazer a entrevista. Por fim, de uma pessoa pensada para oferecer seu relato e já conhecida, não se teve mais notícia. Uma das entrevistadas até agora foi indicada por um dos contatos feitos e solicitou veementemente que sua identidade não fosse revelada ou que seus relatos não fossem publicados na íntegra, a fim de evitar sua identificação. Um dos solicitados a colaborar com a pesquisadora, indicou que não o faria, pois há muito que as pessoas do Congo são retratadas como ‘coitadinhas’. Disse ele também que, alguns de seus conhecidos obtiveram a nacionalidade brasileira e assim, deixaram de ser congoleses. Essa fala nos leva a pensar sobre as crises de identidade nesta nova terra.

7 DAS ENTREVISTAS

Considerando-se o contexto de migração dos entrevistados e, em especial pelo receio de exposição, as entrevistas mantiveram toda a confidencialidade, a fim de preservar a identidade destes. Na transcrição das partes relevantes das entrevistas, as desobediências da língua portuguesa nas falas foram mantidas e se optou por não se utilizar do artifício (SIC) para apontá-las. Respeita-se assim o esforço de cada entrevistado e entrevistada no uso de uma língua estrangeira para que pudessem contar suas histórias. A seguir, veremos fragmentos das entrevistas cujos conteúdos nos remetem aos apontamentos teóricos levantados nos itens anteriores. Todos os nomes são fictícios. Os conteúdos das entrevistas vão sendo categorizados e analisados pelos diferentes momentos da migração:

- De antes da partida ao momento de partir, sob o título “Antes da partida, o que eu levo, o que eu idealizo” e o subtítulo “O momento de partir... o que deixei, o que virá?”;

- A chegada e a experiência da estrangeiridade, sob o título “Estrangeiro do outro, estrangeiro de si”, focado no primeiro encontro com o outro estranho e seu próprio estranhamento;

- “O (re)conhecer-se”, focado nas respostas desses migrantes às suas continuidades.

Foram três entrevistas, dois homens e uma mulher, todas realizadas em português.

A pandemia, como indicado anteriormente, exigiu a mudança de formato. Prevista para ser um encontro presencial, duas das entrevistas passaram a ser online, via zoom. Tal dinâmica também trouxe um elemento a mais: a intimidade da moradia de cada um, que também foi possível observar, como um dado complementar, pois serviu como forma de ilustrar suas falas sobre estes ambientes. Os entrevistados serão nomeados ficticiamente com cada uma das siglas do país

de origem, a RDC, a República Democrática do Congo. Temos assim Richard, Daniel e Cecilia.

Richard deixou o Congo por conta de perseguições do governo de Kabila contra seus opositores. Tendo sido preso em 2011, período em que uma eleição tida como fraudulenta manteve Kabila no poder, foi ferido e buscou evitar a demonstração de seu posicionamento político. Por conta de sua relação com opositores ao governo, em 2016 volta a ser perseguido e deixa o país. Ficam no país de origem sua mulher e filhos, que se juntam a ele quase três anos depois. Dentre os entrevistados, é o que está há menos tempo no Brasil. Encontrei-o num café na região central de São Paulo, próximo do escritório onde ele trabalha. Esta região, em especial os arredores da rua 24 de Maio e a Praça da República, tem sido notada pela presença de pessoas vindas do continente africano. Ao perambular por ali, sou remetida às minhas experiências no mercado de tecidos no Congo. Eles são vendidos ao longo da rua 24 de Maio e em alguns pontos da Praça da República entre esta rua e a Barão de Itapetininga. Ouvimos outras línguas por ali, bem como numa das galerias da 24 de Maio. Foi por estes caminhos que cheguei ao café do SESC, na mesma rua e onde por fim, encontrei Richard, que me esperava. Apesar de toda a presença de representantes da África nos arredores, ele era, ali no café, o único homem negro. Esse ponto ainda seria evocado não só na entrevista com ele, mas com os demais.

Daniel, o segundo entrevistado, me seria apresentado por um homem angolano, que não cheguei a conhecer, mas que me foi indicado por uma colega. Segundo ela, este homem tinha bastante fluidez na comunidade africana e poderia me ajudar. Expliquei-lhe os motivos de minha busca e ele prontamente me passou o contato de Daniel. Contatei-o para também explicar-lhe sobre minha pesquisa, destacando que a finalidade não era esmiuçar as violências vividas no Congo, mas sim, buscar entender como foi seu processo migratório.

E por que eu digo isso? Precisarei aqui fazer um parêntese para explicar o que decidi chamar de “as não entrevistas”. Tive três negativas. O que elas tiveram em comum foi o apontamento de que ‘nós’ (estudantes, jornalistas e quem quer que seja que os procure para falar de suas situações de migração) os invocamos para

explorarmos sua miséria, suas tragédias e a violência que viveram. De acordo com as entrevistas feitas, veremos a insatisfação pela forma como são retratados: os coitados, os que chegam de um país pobre, os que vivem de caridade. Um desses 'não entrevistados' me disse: "*não vou dar mais entrevista. Sempre que me procuram querem saber o que eu sofri lá no Congo. Vocês nunca falam que lá eu trabalhava, que aqui eu trabalho todo dia, só falam coisa ruim".* Outro falou das reportagens que lia sobre os refugiados e o quanto elas os retratavam como "*coitadinhos".*

Uma terceira pessoa contatada recusou-se, por medo de colocar-se em perigo e colocar em perigo seus familiares. Ela, que também havia fugido do país, temia que seu relato pudesse fazer os inimigos descobrirem que eles estavam no Brasil. A desconfiança, aliás, também é revelada nas entrevistas. Sair de um ambiente de perseguição e encontrar-se em um lugar onde os códigos lhe são estranhos, pode trazer, de maneira distorcida, a reprodução de códigos relacionados não com o que lhe amparava no país de origem, mas justamente com o que lhe desampara. Como nos diz Kaës:

> Para um imigrante, um exilado, um desculturado, o código é como expor-se à morte, tal como é ser excluído do grupo a que pertence. Segue-se que a energia solta, livre e em excesso causa angústia pela irrupção pulsional e a incerteza quanto ao seu uso. Deve-se notar que se trata essencialmente da irrupção das forças de defusão e que a destruição subjetiva do código é vivida como efeito da pulsão de morte. É através deste efeito que os ataques do grupo de origem ou do meio-campo de recepção são sentidos e as defesas contra tais ataques são construídas. Nesse suposto propósito de às vezes combinar os ataques reais emanados dos grupos de origem ou recepção eles ganham ainda mais força; eles aniquilam qualquer capacidade do que Bion chama de pensamento, ou seja, pelo menos a capacidade de formar os símbolos da união. (KAËS, (2013, p.35)

Voltemos a Daniel. Uma vez que a pessoa que me passou seu contato já lhe havia adiantado sobre meu estudo, Daniel foi solícito e, assim, marcamos nossa entrevista, que foi feita pelo aplicativo zoom. Daniel está no Brasil desde 2012 e logo veremos como no caso dele, os vínculos vão ocorrendo de encontros com outros congoleses, vínculos estes, que se estabelecem por longos períodos de tempo e levam a outros, invariavelmente outros congoleses e imigrantes de outros países.

Temos então Cecília. Cecília é mãe e avó, sendo que apenas a filha mais velha, mãe de seu neto, nasceu longe daqui. Está há mais de dez anos no Brasil. Sua trajetória vai de fugir de seu país e passar por outros antes de chegar em nosso solo. As novelas brasileiras são o chamariz para determinar sua vinda. As maneiras de morar, de viver e de conviver lhe transmitem um ideal que acaba por ser, num primeiro encontro com o país, derrubado por uma vida bastante distante do que ela via nas novelas. Veremos uma mulher que usa a transmissão de sua cultura como forma de luta. Também veremos nos relatos a indignação sobre a maneira como os povos africanos são retratados, sobre cenas de pedidos de ajuda humanitária (o que me remete às minhas próprias histórias, visto que foi o trabalho humanitário que me levou ao Congo!), onde pobres crianças negras são amparadas por um salvador branco. Ser mulher, ser negra e ser estrangeira, serão pontos que ela trará sobre suas batalhas. Mas, também trará histórias que buscam combater e resistir a cada uma delas. Como ela mesma diz: “Minhas lutas”.

Com Cecília, houve um primeiro contato para que pudéssemos combinar a possibilidade de entrevistá-la. Ali, como que uma ‘não entrevista’, ela apresentou uma série de motivos para expor de seu desgaste em falar de sua história. Sem registro gravado, limito-me a falar das impressões desta conversa, que na ocasião, beiraram trinta minutos. Quase uma entrevista, sem sê-la. Por ser comumente contatada, já havia repetido sua história inúmeras vezes a outros pesquisadores ou jornalistas. Sempre convidada a falar da fuga, das dificuldades no Congo, como para buscarem confirmar, através dela ou de outros migrantes vindos do continente africano, o que ela menos desejava: que suas origens fossem vistas como é mostrado na TV.

Foi ao dizer-lhe que meu objetivo era compreender os avanços da vida constituída aqui que ela, por fim, concordou em ser entrevistada. Não sem solicitar-me a intervenção de uma pessoa de sua confiança, a quem contatei para que esta pessoa, brasileira, averiguasse minhas intenções. Cecilia falava na ocasião que muitos já haviam tentado aproveitar-se dela e desde então, contava com esta pessoa, para que isso não voltasse a acontecer.

Vamos, pois, ao conteúdo destas entrevistas e à compreensão que se fará delas através dos conceitos teóricos indicados para uma análise de acordo com os objetivos propostos. Esta compreensão far-se-á pautada em categorias que nos servem também para traçar um caminho entre o que esses sujeitos trazem consigo ao efeito do encontro destes, com o que lhes é estrangeiro.

7.1 Antes da partida, o que eu levo, o que eu idealizo

Embora não tenha sido o enfoque da pesquisa esmiuçar as vivências de cada um dos entrevistados relacionados aos motivos que os levaram a deixar o país, como lhes havia sido informado, todos eles trouxeram, em maior ou menor detalhe, um tanto desses acontecimentos. Lembremos, como já informado, que acreditar que teriam que dize-lo era o principal motivo para que muitos convidados tivessem se recusado a conceder a entrevista. Esses pequenos relatos vieram assim, de maneia espontânea. Nos lembra Kaës (2013, p.29): “Apesar do florescimento de obras sobre a migração e sobre os migrantes, dificilmente teremos documentações diretas onde eles se exprimem”. Tais relatos são, portanto, muito bem vindos.

Richard, Daniel, Cecilia, tinham razões em comum para partir, do ponto de vista concreto. Formas de lidar únicas. Sobre essas razões, tivemos as seguintes falas:

> *... eu saí da prisão (em 2011), fiquei na casa de um tio. Minha mulher ficou com medo e foi com a menina e o menino para a família dela em Rutchuru (região no Kuvu Norte, também familiar para mim). Eu não queria ir, tinha meu trabalho em Kinshasa, né? Tinha trabalho, tinha tudo. Mas eu mesmo falei para minha mulher: “Vai, aqui a gente não sabe, se a gente fica inimigo do governo ameaça nós, ameaça as crianças”. Então eu fiquei sozinho em Kinshasa na casa do meu tio. Ele também era contra o governo. Mas depois de toda manifestação, a gente foi muito reprimido, ninguém falou mais nada. A vida parece que voltou para o normal. Mas no Congo não tem paz, né? Minha mulher demorou para voltar para Kinshasa, e foi por pouco que ela também ia ter que fugir de novo, porque 2012 entrou os rebeldes do M23 em Rutchuru, entrou em Goma...Mas ela já estava com as crianças em Kinshasa de novo. (Richard)*

> *...os rebeldes, naquela região[5] tem muito grupo, ali tem diamante, tem riqueza natural, eles fala que briga para defender o país, mas tem gente que quer o controle daquela região, quer riqueza também. Então eles entra nas aldeias, ataca, estupra mulher, leva as crianças. Eu não queria que minha família ficava lá. Eu não sabia que ia ter ataque do M23, mas ali eu sei que sempre tem muita guerra. Deus que mandou minha família para Kinshasa antes que tudo começa ali. Podia pegar meu filho, minha mulher, até minha menina pequena, eles são como animal, não liga. (Richard)*

> *A vinda para o Brasil em 2012 quando aconteceu esse conflito entre o presidente Kabila que tava no poder e organizou as eleições em 2012 e aí o presidente... o outro presidente lá não passou. E aí, como que o povo acharam que as eleições foi manipulado eles queria outro presidente, eles fez manifestação, né? Essa manifestação porque o povo acharam que a eleição foi manipulado, enfim. Aí o presidente que tava segundo lugar queria prestar depoimento lá no estádio. Aí o que aconteceu, o presidente Kabila mandou policiais fazer arrastão da população. E como eu morava perto e ... e... lá no... como que chama, Estádio de Martys, a gente saiu na rua, onde estava presente os policiais, a gente perdeu controle, a gente tava correndo e infelizmente nós fomos presos, eles nos levaram lá, acho que era no comando central. Ai, enfim tinha uma pessoa que me ajudou para sair. (Daniel)*

> *Lá teve perseguição política, eu trabalhava com uma pessoa que era perseguida pelo presidente Kabila... Foram me perseguir também e precisei fugir. Eu atravessei um rio muito perigoso e fui para Angola, lá eu fiquei três anos. Eu cheguei lá com minha filha mais velha criança. Lá conheci o pai dos meus filhos. (Cecília)*

A decisão ou a imposição de partir, aqui está posta. Aquilo que ampara o sujeito migrante, que o forma e o constitui, simbolicamente, terá que ser deixado para trás. Não há garantia no que virá, apenas a possibilidade de seguir vivo. Há a certeza de que, em seu lugar de origem, ele não é bem-vindo, pelo que ele representa àquela civilização e especificamente, às autoridades que a controlam. Freud (1913, p.49) nos fala desta questão da seguinte forma: “Qualquer um que tenha violado um tabu torna-se tabu porque possui a perigosa qualidade de tentar os outros e a seguir lhe o exemplo [...]. Assim, ele é verdadeiramente contagioso naquilo em que todo exemplo incentiva à imitação e, por esse motivo, ele próprio deve ser evitado”.

Sem poder ficar onde está, sem saber concretamente para onde ir, instala-se o sofrimento pela obrigatoriedade de romper, pela impossibilidade de ter amparo

---

[5] O entrevistado fala do Kivu Norte, província ao leste do país

em seu país, sem saber se poderá haver amparo para onde vai. Kaës aponta para a situação de vulnerabilidade que se dá por conta desse movimento (2012, p.14): "A perda de garantias[6] metassociais e metapsiquicas caracteriza as novas formas do "mal estar na cultura". Essa perda coloca em crise a estruturação e o funcionamento da vida psíquica, em especial aquelas que são mais sensíveis aos efeitos da intersubjetividade". Os fatores estruturantes tornam-se ausentes de um lado e de outro. Mas o que estrutura o sujeito e sua maneira de imaginar o que pode advir desse lugar novo, ainda vive em sua própria subjetividade. Essa ruptura, ainda segundo Kaës (2013, p.24), "implica e revela a união que a torna possível. Se poderia dizer: uma separação (ou uma perda) ocorreu (ou ocorrerá) que revela que um estado de união e continuidade acaba de cessar (ou cessará)."

7.1.1 O momento de partir... o que deixei, o que virá?

Para Maren e Marcelo Viñar (1992, p.65), "o tempo no exílio, na sua dimensão subjetiva, inicia e fere bem antes de sua efetivação". Partindo desta lógica, podemos pensar que há um movimento que se revela através de idealizações, fantasias e mal-estares. A única maneira de se tentar antecipar o que virá se baseia em informações e imagens feitas ainda no lugar de partida. Isso não será suficiente para reduzir o incômodo encontro com o desconhecido.

> *Eu não sabia que ia vim para o Brasil. Fui fugir rápido porque iam na minha casa me pegar. Um amigo me levou na casa de um padre que me escondeu na igreja... Eu disse, "mas vou sozinho? Não posso deixar minha família!". Mas ele disse, é melhor você sair primeiro. Depois você manda sua família. Só que eu não sabia que ia chegar aqui, ia ficar sem dinheiro. (Richard)*
>
> *Em Angola eu conheci o pai dos meus filhos, eu não falava português, não entendia nada, mas via as novelas brasileiras na televisão. Achava tudo muito bonito e então sonhei de vir para o Brasil. Nas novelas você não vê o lado negativo e quando cheguei meu olhar mudou, eu morei na*

[6] Kaës traz essa definição em "Alianças Inconscientes" (2016) com a seguinte explicação: "Todas as alianças sociais, políticas ou religiosas necessitam de avalistas cuja função é assegurar um sólido fundamento para seu objeto, para seus objetivos e para seus termos, mas também, as sanções que acompanham a falta de respeito de sua manutenção, a ruptura ou a traição da aliança" (p.37).

> *comunidade, era muito diferente. Nas novelas as casas eram grandes, bonitas, era assim que eu imaginava que era a vida no Brasil. Mas na realidade não era assim. (Cecilia)*

Desses dois relatos, temos um contraponto. Richard parte ao Brasil sem uma imagem formada do que encontraria. Sequer teve como fazê-lo minimamente, visto que não sabia para onde o enviariam. Cecilia criou sua imagem a partir das telas da TV. Essa mesma tela, veremos adiante, ela criticará já no Brasil, ao apontar o quanto a TV distorce a imagem da África.

De uma forma ou de outra, a possibilidade ou não de construir uma imagem acerca de onde se vai, dependerá do que temos à disposição não só externamente, mas também internamente. Maren Viñar, em seu texto intitulado "A acolhida do traumático" traz o seguinte:

> Houve, no início trauma, irrupção, um buraco que remete à angústia catastrófica dos espaços vazios primários de desamparo, de perda de objeto primário, de ruptura de simbiose. Face a esse buraco, produz-se uma incorporação massiva, não discriminativa, disto que vem de fora, investido então de toda sua bagagem imaginária, de toda sua fantasmática ligada à sua história pessoal e familiar. (...) O que temos à disposição é, primeiramente, a nossa história. (VIÑAR, MAREN. 1992, p.81)

Podemos relacionar tal ideia ao *infamiliar* de Freud (1919, p.33), que como ele mesmo diz, "é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo". Os medos advindos desse encontro com o desconhecido retomam medos originais. Tomemos na mesma obra a fim de ilustrar tal ideia: "Sobre a solidão, o silêncio e a escuridão, nada podemos dizer a não ser que esses são realmente os fatores ligados à angústia infantil, que não desaparece por completo na maioria das pessoas" (ibid, p.115).

Passemos, pois, às etapas posteriores que se encontram mais associadas à centralidade dessa pesquisa: o momento da chegada, o encontro com esse lugar estranho, com o infamiliar, do desamparo inicial ao (re)conhecimento de si.

7.2 Estrangeiro do outro, estrangeiro de si

São muitos os elementos que podem advir por conta do processo migratório. O medo, o luto, o desamparo, as idealizações, desprazeres e situações em que são tratados de maneira depreciativa são os mais evidentes. De maneira geral, estes estão, nesse processo, relacionados à experiência da alteridade, da qual falaremos mais adiante. Antes, há nesse intervalo, entre o que/quem se deixou e a incerteza do que/quem virá, uma experiência de abandono. Destaca-se aqui o fato de que entre as incertezas, há a ideia de não saber se haverá um outro a amparar o sujeito que migra. Marcelo Viñar (1992, p.48) diz que "na situação de abandono, a ausência equivale à angustia por falta de uma perspectiva de vida assegurada desde o exterior. E a presença se converte em possibilidade de saída, em promessa de restituição".

Sem essa presença, temos outra experiência, a de crise, que Kaës (2013, p.1) vai nos apresentar da seguinte forma: "Por tê-la experienciado surgir de uma só vez, inesperadamente, no todo indecifrável do acontecimento, nós mantemos muito tempo depois da sua resolução a ideia de que ela nos pegou de surpresa, que uma parte de nós mesmos era aí estrangeira". Nós trazemos aqui a experiência de crise, embora ela já se inicie no momento em que se faz necessário deixar o país. Guillemin (2013, p.224) a define como "o momento do julgamento, das decisões a serem tomadas, um momento crítico que impõe uma opção mais ou menos urgente sobre o caminho a ser tomado".

A experiência de Daniel nesse sentido exemplifica o momento da angústia e a resolução inicial pelo amparo do outro:

> *Quando eu cheguei lá em Santos tinha esse homem que tava vindo aqui em São Paulo e aí fui no carro dele. Passou na avenida lá perto da estação Pedro II. Essa pessoa foi uma coincidência. Ele mora acho que em Santo André... ele era brasileiro, ele falava um pouco de francês e se aproximou. Em São Paulo eu achava tudo estranho... (Daniel)*

Queremos observar nesta fala o seguinte: Daniel fala de seu estranhamento, de um outro que percebe nele alguém que não sabe qual será o

caminho a tomar e o ampara. E ao falar, identifica lugares que hoje pode localizar (Santos, a cidade de São Paulo, a estação, a cidade de Santo André) que ao chegar, lhe eram totalmente estranhos. Apesar desse primeiro acolhimento, aquele ambiente lhe causava insegurança. Sobre isso, nos aponta Kaës:

> À falência da segurança do meio, do Eu e do código junta-se, portanto, a do ambiente "de acolhimento", ainda que organizado para ser ativamente acolhedor, quer dizer, para ser um *contedor*[7] suficientemente bom. Essa insegurança decorre de vários fenômenos: primeiro a reação de rejeição, de suspeita ou de agressão face-a-face do estranho, do que é radicalmente outro e ainda não foi identificado como outro. [...] Uma das consequências notáveis desse processo circular é a incapacidade do sujeito em transição de adquirir o novo código, mesmo que tente assimilá-lo: ele não pode introjetar o que é projetivamente significado como perigoso. (KAËS, 2013, p.35)

Essa ausência de códigos é, ao mesmo tempo, determinada pelos códigos constituintes do sujeito e da civilização da qual ele se origina. Conforme Freud (1930, p.93), “seja qual for a maneira por que possamos definir o conceito de civilização, constitui fato incontroverso que todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização”. Ao deparar-se com estes outros que, segundo os códigos de cada sujeito, se apresentam como estranhos, a possibilidade de formar alianças torna-se limitada, quando esse outro não é, justamente pela ausência de códigos comuns, foco de seu amor. Como diz Freud:

> Se amo uma pessoa, ela tem que merecer meu amor de alguma maneira (...). Ela merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu possa me amar nela; merecê-lo-á também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu (self). [...] Mas, se essa pessoa for um estranho para mim e não conseguir atrair-me por um de seus próprios valores, ou por qualquer significação que já possa ter adquirido para minha vida emocional, me será muito difícil amá-la. (FREUD, 1930, p.114)

Há algo a pontuar aqui. Esta forma de operar do sujeito imigrante acontece também naquele que se encontra em seu próprio habitat. Também ele, nesse encontro, verá nesse imigrante um estranho para ele. Ambos, através do que lhes foi transmitido, decodificará o outro dentro de seus próprios códigos. Há algo que

---

[7] A tradução de ‘conteneur’ para ‘contedor’ foi obtida através da tese de doutorado de Pablo Castanho “Um modelo psicanalítico para pensar e fazer grupos em instituições”, à página 88, feita sobre texto de René Kaës encontrado na obra “Um singular plural: A psicanálise à prova do grupo”, de 2007.

os separa, mas que também traz, por outro lado, um funcionamento comum. Marcelo Viñar (1992, p.130) oferece a seguinte interpretação: “Uma fronteira possível entre o estrangeiro e aquele que está “em sua casa” situa-se ao nível da continuidade ou da ruptura com as representações de seus próprios mitos infantis, com o narcisismo e com a megalomania que comporta a posição infantil”.

Os códigos mencionados anteriormente determinam quem é quem, segundo uma linha pré-concebida e assimilada por cada sujeito. Um sujeito imigrante poderá assimilar ou recusar esse novo código, conforme a compreensão que ele faz deste como uma forma de sobreviver. Ainda para Viñar (ibid, p.127) “a questão da diferença regula-se em geral em termos de fascinação ou de desprezo, e nenhum, nem outro são promissores de um encontro durável, pacífico e criativo”.

Podemos falar que esse chamado “narcisismo das pequenas diferenças”, como cunhou Freud (1930, p.115), vai se dando na medida em que o encontro indica o quanto ele produzirá prazer ou desprazer. Como diz Freud (ibid, p.115), “não meramente esse estranho é, em geral, indigno no meu amor; honestamente, tenho que confessar que ele possui mais direito a minha hostilidade e, até mesmo, do meu ódio. Não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim [..]. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar”. Reforçamos o conceito com o que Kaës (2012, p.9) resgata de Freud como evocação do narcisismo das pequenas diferenças: “A orientação geral nos é dada pelo status que o conceito de diferença assume na obra de Freud: em várias ocasiões sobrepõe-se ao do estrangeiro, e essas duas noções são então associadas aos valores do desprazer e hostilidade”.

Richard, ao falar de um episódio específico, ilustra essa hostilidade por um lado, e o amparo que surge através de um outro que lhe resgata e é resgatado por uma cultura comum:

> *Eu tive medo de errar o caminho, eu parei duas, três pessoas para mostrar o mapa, ninguém parava, as pessoa parecia tinha medo de mim. Eu fiquei triste, só queria saber o caminho. Quando vi um irmão africano, eu perguntei e ele me mostrou a igreja no outro lado. Eu tinha chegado sozinho. Eu pensei ali, se eu ia ficar sozinho quanto tempo. (Richard)*

A fim de seguir pensando nesses primeiros encontros, trazemos os seguintes estranhamentos com os códigos com os quais os entrevistados se deparavam:

> *Eu, as pessoa sabe que eu sou estrangeiro, estrangeiro mas da África. As pessoa trata diferente quem é da África, acha que nós é tudo pobre. Eu não era pobre no Congo, tinha vida boa, casa trabalho, filhos ia na escola, mulher não precisava trabalhar. (Richard)*
>
> *Apesar de discriminação, isso aí acontece em qualquer lado do mundo, eu não falo muito, eu falo hoje e amanhã vai acontecer, porque eu sou negro. Você anda na rua e a pessoa vai ver você é negro, vai fugir, vai achar que é ladrão... acontece lá no congo entre tribo, mas lá todo mundo é negro e a gente recebe branco como nosso irmão. Aqui, a gente aprende a diferença negro e branco. Você já discrimina, já pensa que fugiu do país porque tinha fome, para roubar emprego. (Daniel)*
>
> *No Congo eu era modelo, desfilava, estudei em escola particular. A gente tem vida lá também. Não como as pessoas pensam, como aparece na televisão como continente pobre, atrasado. Isso traz muito preconceito. Na televisão sempre mostra pedido de ajuda para criança na África, tira foto da criança, mas essa criança não ganha nada para tirar a foto. Aqui pensam que a gente vive como mostra na TV. E tem vida normal, eu estudava, trabalhava, participava de evento. (Cecilia)*

Procuremos, então, tentar decifrar esses códigos. Discriminação, racismo, imagens da TV, o que veio roubar emprego, negro ladrão, pobre, atrasado. Nos deparamos com uma estrutura permeada de códigos extremamente hostis que existem precisamente para dizer a esse 'outro-migrante', quem ele é ali. Cabe ao que migra organizar-se para reconhecer-se ali ou não. Segundo Kaës (2013, p.36), "Não só a cultura, no 'entre-dois', não é mais capaz de fornecer as condições para uma adaptação à situação, porque o antigo é inadequado e o novo ainda não adquirido, mas também, uma nova cultura ainda não é capaz de se estabelecer".

Esse estranhamento e essa tentativa de entender os códigos daquela nova cultura seguem em outros relatos:

> *Depois entendi que as pessoas via africano como pobre, achava que eu pedia dinheiro. Outros me falou que era porque eu sou preto. Mas como, porque eu sou preto? Eu não entendia! Na África nós vê jogador de futebol do Brasil, tem tudo, branco, preto. Racismo, né? Como racismo, se Brasil tem preto? Tem Pelé preto, as pessoa gosta do Pelé. Eu não sou pobre coitado, estudei faculdade, falo muitas línguas, fiquei com raiva. Porque no Brasil que tem tudo eu sou menos por ter cor mais escura, as pessoa não interessa saber que eu sei muita coisa, que tinha vida normal no Congo, família, tudo... (Richard)*

> *Aqui as pessoas trata diferente porque eu sou estrangeira, pelo meu sotaque. No início eu achei que eu era tratada diferente por causa do meu sotaque mas depois vi que tinha diferença por causa da minha cor. Também tem racismo. Eu tenho um amigo sírio, ele tem mais oportunidade. As pessoas não trata como pobrezinho, gosta da comida síria mas fala que não gosta da comida do Congo quando nem conhece a comida. Não conhece nada. (Cecilia)*

Em ambos os relatos, o racismo parece ser uma das formas mais poderosas de representação da hostilidade e está profundamente intrínseco no meio deste novo lugar, que é o Brasil e que determina, dentro de sua própria civilização, uma categorização de sua própria população. Adesky, ao falar de 'identidade étnica', pontua que:

> não é suficiente verificar objetivamente os traços raciais, religiosos e linguísticos para apreender concretamente a noção de grupo étnico em um determinado local. É necessário saber em que porção esses traços diferenciais dão lugar à tomada de consciência e às reinvindicações coletivas de uma determinada identidade. Essa reinvindicação e a ideologia pela qual ela se expressa não são, por sua vez, compreensíveis quando não se conhece a história da inserção desse grupo na nação, o grau de crença de seus membros em sua unidade e a vontade de serem eles mesmos diferentes de todos os demais grupos. (ADESKY, 2001, p.39)

Embora desejado, não teremos aqui a possibilidade de nos aprofundarmos nessa questão tão complexa e grande merecedora de um estudo específico que é o racismo, mas é preciso compreender que este opera um mal-estar e é neste mal-estar que vamos nos focar. Como nos diz Kaës,

> O interesse pela diferença cultural (pela interculturalidade e pela transculturalidade[8]) é hoje marcado pelo efeito desta dupla conjuntura: movimento global de migração e prazos econômicos em que se cumprem os objetivos de conquista, mas também questões de transformação de todas as culturas; confronto com culturas percebidas como ameaçadoras, desenvolvimento de intolerância racista, étnica, religiosa. (KAËS, 2012, p.2)

Ainda neste sentido, teremos a angústia de um encontro que não lhe atribui uma identidade com a qual ele possa efetivamente se identificar, combatida apenas com o resgate da cultura que o forma. Veremos de maneira aprofundada esta questão no ponto 7.3, mas precisamos enfatizar que até chegar a uma organização

---

[8] Kaës (2012) faz a distinção entre intercultural e transcultural da seguinte forma: "Ao utilizar o termo *intercultural,* eu estou mais atento às relações de descontinuidade e de oposição entre culturas do que àquilo que viria de maneira transversal ligar traços psíquicos comuns a diferentes culturas. Eu penso que a categoria do *transcultural* deve antes de tudo libertar-se do imaginário da cultura única e se deduzir a partir da análise das diferenças" (p.3)

que lhe estruture para (re)conhecer-se, o sujeito passará por situações de desprazer, por conta da impossibilidade de tomar a nova cultura como uma verdade possível. Nos traz Douville (2012, p.33) que “desde que o homem coletivo quer se entender enquanto homem, ele define seu grupo ou sua cultura como o lugar que detém a verdade sobre o que é a condição humana [...]. Os imaginários entram em guerra”. É a questão da alteridade.

A resolução desse mal-estar relacionado ao confronto com o outro que não consegue lhe fazer parte daquela cultura, ao contrário, deixa evidente o quanto esse sujeito migrante não faz parte dela, torna-se tarefa árdua na ausência de elementos que resgatem o que lhe define enquanto sujeito. O risco de não ser capaz de reagir a esse confronto é o de aniquilar-se. Seincman (2019, p.43) sugere que “a trama entre os jogos de poder e as (im)possibilidades de lugares de subjetificação, no campo social, por vezes, instauram relações de silenciamento. Nesses contextos, a pertença social fica condicionada à submissão ao discurso hegemônico, no qual se nota o desemparo discursivo”.

Desta maneira, da impossibilidade de criar laços com esse outro, o imigrante toma como recurso a busca de laços que lhe sejam menos infamiliares, que a partir de seus imaginários, lhe ofereçam menos desprazer, que lhe permita trazer traços dele próprio. Os relatos trazidos pelos entrevistados concretizam essa ideia:

> *Ele era do Senegal, minha sorte, nós falou francês. Foi bom falar com alguém com língua que nós conhece. Em casa no Congo eu falo Lingala, também falo swahili, francês é língua para falar fora de casa. Eu podia falar com outra pessoa, isso é bom. Na missão Paz eu tive ajuda para comunicar, foi lá que conheci outras pessoas que tinham fugido como eu. Conheci um advogado de Kinshasa também, a gente virou família tem problema igual. E um irmão que trabalhava com computador lá mas depois me ajudou a ter trabalho, nós foi morar junto. (Richard)*
>
> *Minha mulher (ela e os filhos se juntaram a ele posteriormente) agora só tem amiga da África, elas fica junto (ele havia relatado que a mulher também havia sofrido racismo, contando de um episódio que ela foi vigiada num supermercado e ela não entendia o porquê. Ao saber ela revoltou-se e manifestou o desejo de retornar ao Congo). Eu tenho amigos quase tudo africano, mas agora tenho amigos do Brasil também, que me pede para dar aula de francês. (Richard)*
>
> *Quando eu cheguei aqui, eu encontrei um amigo que eu não conhecia no dia que cheguei. Aí encontramos lá no Brás. Eu sabia pela fisionomia que era congolês, aí aproximei e perguntei e falei ‘ah, eu também sou*

> *congolês'. Aí eu contei um pouco... aí falou 'como hoje é sábado dorme na minha casa, depois a gente vai na Caritas. Segunda feira fui lá, era na Sé. Falei com advogados. Enfim, minha vida no Brasil começou assim. (Daniel)*
>
> *Eu tenho que respeitar minha origem e minha cultura, falar da cultura do meu país é uma luta que começou na minha terra. Mulher não tem direito de dizer não. Eu tenho muito reconhecimento, posso falar da minha cultura, essa é minha luta. Não gosto quando me procuram só para falar da vida difícil de refugiado. Nossa história é muito rica e eu quero trazer isso. Você conheceu o meu país? Viu outras coisas, né? Saímos com uma história. Mas tem diferença por ser estrangeira. (Cecilia)*

Parece ser este o momento de passar para o próximo ponto, a fim de nos concentrarmos num dos cernes desta pesquisa: o (re)conhecer-se. Isso significa trazer os elementos que apresentam a suspensão da crise inicial causada pelas rupturas e, seguir os caminhos traçados por esses migrantes a fim de garantirem a sobrevivência psíquica, já indicada no começo dessa pesquisa.

Para mover-se adiante, é preciso reconhecer, de alguma forma, o que se apresenta ao sujeito como a razão de sua crise, a causa de sua angústia, o que lhe reintegra o Eu. Bleger dirá que:

> aquilo que vai constituir o Eu não são apenas as relações regulares e estáveis com os objetos e as instituições, mas as frustrações e as gratificações ulteriores que elas trazem [...]. A consciência do objeto que falta ou que gratifica vem mais tarde; o primeiro passo é a percepção de uma certa 'incompletude'. (...) O conhecimento de uma coisa não aparece se não pela ausência dessa coisa, até que ela seja introjetada como objeto interno. (BLEGER, 2012, p.260)

Este imigrante partirá, então, em busca de suplementar esta falta.

7.3 O (re)conhecer-se

No ponto anterior, falamos na suspensão da crise inicial. Usamos o termo 'suspensão' a fim de reivindicar o fato de que a resolução encontrada, veremos adiante, se encontra não no encontro com o outro estrangeiro (também no sentido literal da palavra), mas com o outro que resgata seus códigos de pertencimento a um grupo, que o vincula com suas próprias origens. Aqui, nós ampliaremos a utilização de outro conceito de Kaës, o das Alianças Inconscientes, importante eixo de seus trabalhos e que vai nortear boa parte desse subcapítulo.

Antes disso, recordemos a noção da cultura como organizador (e também, portanto, valioso elemento para indicar possíveis estabelecimentos de alianças). Os relatos apresentados neste subcapítulo corroboram para o que queremos discutir neste sentido. A cultura e a valorização do que ela simboliza para cada um dos sujeitos entrevistados é o que vai lhes alicerçar suas existências e é o que lhes dará recursos para a preservação de suas integridades psíquicas.

Sobre a cultura, Kaës pontua que:

> É, neste nível interno, o conjunto de dispositivos e representações simbólicas provedoras do senso de identidade, e assim sendo organizadores da preservação de um conjunto humano, de deus processos de transmissão e de transformação. Ela comporta necessariamente um dispositivo de autorrepresentação, que implica a representação do que não é ela, do que é estrangeiro, ou do que lhe é atribuído. (KAËS, 2012, p.1)

Conectamos, desta forma, a noção de cultura aliada às alianças inconscientes, que como aponta Kaës (2012, p.13), "formam a trama psíquica da experiência cultural. Elas formam, vivenciam e se validam nas diversas formas de vínculo e de agrupamento". Se a afirmação cultural faz reconhecer-se e também traz a noção da diferença, consideremos que o narcisismo funciona de maneira a apresentar como se dão as formações psíquicas que serão compartilhadas entre os sujeitos do grupo.

Vamos a alguns relatos:

> *Ah, isso nós tem muito na Africa, no Congo, né? Nós quando é do mesmo lugar é como se fosse da mesma família, ele era de Kinshasa, do mesmo bairro!*
>
> *Eu gosto de falar de coisas que... eu gosto dessa palavra que vocês tem, saudade... coisas que eu sente saudades, de reunir a família, comer junto, música, dançar. Quando eu estou com meus irmãos, nós põe música congolesa, nós se senta em casa, é como se nós volta um pouco onde estava. É bom.. (Richard)*
>
> *O Grupo[9] foi criado em 2014. Esse amigo veio para mim, ele com o L., ele deixou Angola, veio para cá no Brasil aí tinha um projeto para fazer uma música dos refugiados. Aí eu encontrei com esse amigo, estamos na mesma igreja e ai conversei que desde criança eu tava cantando na igreja na escola, tava participando e já tinha lá sangue de cantar e ai falei: vamos fazer esse grupo. Eu fazia capela de música de nossa raiz. O instrumento é a voz! (Daniel)*

---

[9] Daniel formou um grupo de música tradicional congolesa.

> *No Brasil eu quero falar da minha cultura. Para mim, mostrar nossa dança é resistência, é nossa força. Quero mostrar que o Congo e a África não é só o que mostra na TV. A África é o berço da comunidade. Aqui banaliza a cultura africana. (Cecilia)*

Uma análise destas falas leva a refletir sobre a magnitude das representações culturais sobre a formação do Eu. Representar a própria cultura é, *per se,* falar de si. Diz Freud que:

> todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo (...). É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo aos seus desejos. (FREUD, 1930, p.91)

Assim sendo, o que parece ser é que este imigrante, ao dar-se conta da hostilidade, do desprazer que ela causa e da impossibilidade de inserir-se na nova cultura de uma forma em que ela minimamente satisfaça sua constituição de Eu, este sujeito partirá em busca de salvar-se. Como bem lembra Marcelo Viñar (1992, p.117), “a aquisição identificatória (amar sua terra) aparece assim como o aposto do disforme e vazio, daí sua potencialidade criativa”.

Os exemplos trazidos através desses relatos nos apontam sobre o sentimento de pertença como validador daquilo que entendem como o que são. Retoma-se a ideia de que suas existências dependem da manutenção do que lhes fez, outrora e em outro espaço, existir. Segundo Kaës,

> Desde o momento do encontro inaugural, e provavelmente desde a solicitação ou mesmo as indicações para participar de um grupo, as operações de recalque ou de negação não somente se impõem a cada membro do grupo para se estabelecer a relação de grupo, mas ainda elas são mutuamente requeridas nesse objetivo. As primeiras alianças mobilizam assim transferências e resistências. (KAËS, 2016, p.167)

Vemos também o fazer-se existir, o reconhecer-se através do que lhes é familiar, de um verdadeiro patrimônio cultural que se manifesta pelos encontros, pela música que lhes dá voz, pela dança que representa o resistir. Apresenta Marcelo Viñar (1992, p.74) que “o corpo é a superfície de expressão de todos os níveis da vida relacional, desde o mais íntimo até ao do sujeito social. (...) É esse corpo implícito que serve de suporte ao pensar, ao dizer, ao fazer, o que está presente em cada gesto, em cada olhar, na mímica, nas músicas do discurso”.

No caso de Cecilia, transmitir sua cultura tornou-se sua forma máxima de existir, como ela diz, sua luta. Não poder fazê-lo lhe traz angústia, algumas pela concretude da sobrevivência em si, outras por não poder 'ser'. Abaixo, como ela o diz, de maneira a retornar aos elementos que o espaço estrangeiro lhe fazem ser 'a estrangeira':

> *Eu cuido dos meus filhos sozinha, o pai das crianças não ajuda nada e agora por causa da pandemia eu perdi trabalho de apresentar dança então está muito difícil. Eu quero trabalhar, eu gosto de trabalhar. Mas é sempre mais difícil porque eu sou mãe e agora avó, mulher negra. (Cecilia)*

As dificuldades da pandemia levaram ao cancelamento dos espaços que permitem a colocação dos corpos, das vozes, das lutas e das pertenças. A cultura enquanto estruturante do sujeito, ainda aparece em outras falas de Daniel:

> *Tem a música tradicional de nossos antepassados. Lá, antigamente quando nossos ancestrais tinham o hábito e quando fazia recolhimento. Quando chama, no campo, quando estava recolhendo a plantação tinha habito, a gente faz arranjo a maioria canta em língua Lingala. (Daniel)*

Aproveito esta fala para destacar a questão primordial da língua. Primeiramente, Daniel usa a palavra recolhimento. A palavra em português é colheita e, no entanto, ele valeu-se de uma condensação do francês, que traduzimos colheita por 'récolte', pela proximidade das palavras 'colher' e 'recolher' no português. A língua tem o valor de indicar pertenças e diferenças. Daniel não traz só a importância do resgate (ou a colheita) de seus antepassados, da língua Lingala comum ao grupo. Ele o faz expressando-se numa língua, a portuguesa, que não é a dele e da qual ele não pode, ainda, se apropriar por completo. Sobre isso, Daniel segue dizendo que:

> "*Quando eu tô lá no palco eu tô cantando e mostrando minha cultura, quando você fala sua própria língua, sua língua nativa é diferente. Quando eu falo português assim como estou falando com você. Eu tenho que pensar Lingala, passar para francês e transformo pra sair..., mas quando fala própria língua nativa, já sai um potencial, uma coisa. Com essas pessoas eu falo Lingala." (Daniel)*

Richard também vai apresentar sua relação com a língua com a seguinte fala:

> "*Não é bom ficar sozinho, longe, eu vim não queria vim, saí assim do Congo, nós fica sem saber onde ir, não sabe a língua. Eu agora que sei falar português, assim como você sabe, né? Eu falo diferente de você, as*

> *pessoas sempre pergunta de onde eu venho, mas agora fica melhor conversar com pessoas daqui...” (Richard)*

Cecília, em fala já apresentada, também nos transmite em como as pessoas reforçam sua estrangeiridade por conta de sua maneira de pronunciar o português (“*Aqui as pessoas trata diferente porque eu sou estrangeira, pelo meu sotaque”).* É como ainda nos aponta Kaës (2012, p.48): “O sotaque pode adquirir valor de reconhecimento e reforçar o traço comum ou o traço de distinção: ele contribui para sustentar o narcisismo das pequenas diferenças”.

Antes de prosseguir, desejamos, porém, retomar a fala de Daniel sobre o resgate de sua ancestralidade e de como ali se manifestam suas emoções. Freud afirma que

> Podemos presumir com segurança que nenhuma geração pode ocultar, à geração que a sucede, nada de seus processos mentais mais importantes, pois a psicanálise nos mostrou que todos possuem, na atividade mental inconsciente, um *apparatus* que os capacita a interpretar as reações de outras pessoas, isto é, a desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão de seus próprios sentimentos. Uma tal compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e dogmas que restaram da relação original com o pai pode ter possibilitado às gerações posteriores receberem sua herança de emoção. (FREUD, 1913, p.160)

O que Daniel chama de ‘uma potência’, o que Cecilia chama de ‘luta’, o que Richard diz que ‘é bom’, aproximam tais concepções de suas relações com a manifestação de suas culturas e ancestralidades com o princípio do prazer, com emoções que se herdam e que são compartilhadas com seus grupos. Mais do que compartilhadas, elas são apresentadas a um outro que lhe é estrangeiro como forma de dizer: “este sou eu!”. Tomando tais fatores como patrimônios culturais, Kaës (2013, p.29) tais códigos da seguinte forma: O patrimônio cultural não encontra seu valor e sua utilidade psicossocial a não ser oferecer uma articulação recíproca das formações inconscientes e das formações sociais.

Temos, através destes mesmos mecanismos, tentativas de aproximação deste suposto local de acolhimento, ainda que essas tentativas se manifestem como identificação com aqueles que chegam nas mesmas condições de quem acolhe. Daniel conta de seu trabalho de acolhimento a outros migrantes:

> *"Quando trabalhava lá muita gente tava chegando desesperado, não tinha mais emprego, não tinha onde morar, quando chega aqui a primeira coisa a gente vai dar conselho, uma esperança, contando um pouco da sua história, um pouco de esperança, dando orientações para documento, a primeira coisa que a gente faz". (Daniel)*

Kaës traz a noção do ancoramento, trazida por Freud (ancoramento sobre o corpo, sobre a mãe, sobre o grupo e sobre o Eu (auto-ancoramento). Para Kaës,

> todo ancoramento tem por característica fundamental não apenas a pertença a uma rede de ancoramento, mas também de estar em 'apoio mútuo'. [...] A qualidade do ancoramento no 'apoio mútuo' depende da existência de um espaço psíquico no qual se possa firmar um contrato de ancoramento [...], a relação de reciprocidade no prazer e no benefício do apoio mútuo. (KAËS, 2013, p.10)

São alianças que se formam nesses encontros, inconscientes por conta desse processo de reconhecer algo de si no outro de maneira a tornar-se uma resposta à uma realidade psíquica que deseja afastar-se do desprazer e aproximar-se do prazer. O que é compartilhado o é porque é reconhecido como parte do Eu.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor essa pesquisa, havia a expectativa de compreender os mecanismos de integração psíquica possíveis entre os sujeitos estrangeiros e os que, por sua vez, lhes são estrangeiros, bem como os efeitos desse encontro. Vimos que os estranhamentos, percebidos pelos participantes, se remetem a como percebem o novo e como se sentem percebidos pelos 'donos da terra', os nativos.

O "narcisismo das pequenas diferenças", na sociedade brasileira, marca lugar por conta de uma estrutura já existente em que, historicamente, a cultura africana pouco teve lugar na transmissão de valores culturais quando comparada à europeia. A relação de poder dentro dos estratos sociais também resgata os conceitos de branquitude e negritude, estabelecendo hierarquias baseadas no tom da pele. O racismo, forma de diferenciação desconhecida dentro dos códigos originais dos migrantes vindos do Congo, apresenta-se como um novo código a ser elaborado e com o agravante de os colocar num lugar de subjugação que não lhes faz sentido.

Para o caso específico dos migrantes forçados, que deixaram a República Democrática do Congo, a experiência do exílio acontece impulsionada pelo terror. A ruptura não se dá apenas pelo deslocamento migratório a um lugar que pode não lhes oferecer as referências que os constituem enquanto sujeitos; mas, é o próprio lugar de referência que se apresenta como inimigo. É, entretanto, no encontro com o outro e pela impossibilidade de se vincular com o diferente, que se dá o retorno às primeiras referências.

Quanto aos objetivos dessa dissertação, principalmente em se tratando do (re)conhecimento de si pelo outro estrangeiro, pudemos concluir que para os imigrantes só foi possível o (re)conhecimento do Eu a partir de suas próprias referências. O olhar do outro/nativo sobre si, segundo a fala dos participantes, lhes oferece poucos elementos para que seja possível reformular a sua própria constituição, contudo deixa evidente a separação entre o que é de si e o que é do outro.

Em todas as entrevistas, vimos o resgate das próprias origens, os vínculos estabelecidos com aqueles que, assim como eles, eram estrangeiros naquele lugar. Para a integridade do Eu e, em especial, por conta de um encontro que lhes coloca diante da condição de não Eu, como citado acima, o vínculo possível é com aquele que lhe serve de espelho.

Um importante ponto em comum entre os entrevistados foi a busca de espaços para reviver manifestações de suas próprias culturas. Como bem nos diz Fernandes (2018), “a diferença cultural expõe, na migração, a alteridade insuportável; essa alteridade imaginariamente experimentada em termos de outra cultura, de outros costumes, outros fenótipos”. A superação deste mal-estar se dá, portanto, no retorno à cultura ‘não outra’. A dança, a comida, a música, são componentes com grande força de representação de uma cultura. O vínculo possível se dá com quem, ou no espaço que permita a realização dessas referências culturais de origem.

É desta forma que esses sujeitos falam de si, se apresentam, se tornam inteiros em um ambiente que sentem serem recortados de acordo com o que eles representam, enquanto estrangeiros. Um recorte que se dá pelo sotaque, pela personalização de alguém que lhes tirará o emprego, pela estrutura racista, pelas origens. Recortes hostis e que, justamente por serem hostis, não lhes acolhe. E se acolhe, o faz de maneira a lhes atribuir um lugar que dificulta o processo de integração.

As recusas para entrevistas e as falas decorrentes das entrevistas realizadas evidenciam a percepção destes sujeitos de como eles são (re)conhecidos e, ao mesmo tempo, suas recusas se identificarem como tal - os ‘coitados’, como disse uma pessoa ao recusar ser entrevistada. Esse movimento embora demonstre certa integridade psíquica, no sentido em que estes sujeitos não se colocam no lugar que lhes tentam atribuir, é também causa desse sofrimento de identidade: ‘Eu não sou quem você quer que eu seja’.

Uma perspectiva a ser desenvolvida dentro do trabalho da clínica do imigrante deve considerar que o acolhimento não se limita a oferecer espaços que

respondam a demandas pontuais, burocráticas e assistenciais, mas a apontar o quanto a estrangeiridade daquele que chega é um problema também de quem já está aqui. Isso significa, reconhecer que não é apenas o outro que deve se adaptar, mas que nós, enquanto representantes desse lugar de recepção dessas diferenças, devemos reconhecer nossas próprias percepções, valores e preconceitos no que diz respeito a como lidamos com as diferenças do outro e o que isso reverbera em nós mesmos.

Para sermos efetivos sobre a proposta de se reduzir o sofrimento de imigrantes, seja do Congo, seja de outros países do continente africano, o caminho da interculturalidade, enquanto conceito que tem como princípio não haver uma cultura superior à outra, mas sim a existência de diferenças que proporcionam enriquecimento do Eu, apresenta-se como uma possibilidade que permitiria o acolhimento a despeito do confronto com essas diferenças. Isso porque não se quer apagar as diferenças, mas sim respeitá-las.

Os imigrantes, no resgate de suas próprias culturas, retomam seus lugares de sujeitos, a despeito da estrutura local que pode os aniquilar. A compreensão da problemática desse encontro com as diferenças não pode ser depositada unilateralmente nestes sujeitos, mas sim compartilhada com os indivíduos da terra que os acolhe. Os primeiros, ao se apresentarem enquanto sujeitos, através da manifestação pública de suas culturas, confrontam uma tentativa de apagamento cultural segundo um processo histórico pré-existente. Tal confronto, que pode ser incômodo a quem aqui já está, assemelha-se ao infamiliar, que diz respeito a todos nós.

Vimos através das entrevistas o quanto os sujeitos se apropriam de suas culturas para poderem seguir na função primária de pertencimento, que não é apenas reproduzir elementos de suas origens, mas transmitir seus códigos na forma dessas manifestações culturais. A transmissão tem o poder de garantir a existência desse espaço, desse lugar que organiza o sujeito e garante a perpetuação da existência de si. Eventos públicos que facilitam essa transmissão podem juntar indivíduos abertos para essa experiência intercultural. Entretanto, novos estudos

poderiam analisar se, de fato, essa presença satisfaz a ilusão de transmissão, ou o quanto ela efetivamente acontece para além do entretenimento.

Seria possível concluir que, numa clínica do imigrante, acolher o sofrimento é apenas um componente dentro de uma experiência intersubjetiva que, na sua totalidade, deve considerar o contexto sócio-histórico que incide sobre o imigrante de maneira a causar-lhe sofrimento e tentar atuar sobre esse contexto. Obviamente, torna-se necessário, também, entender como este sujeito compreende esse novo lugar, com o cuidado de não transformar o apoio na adaptação em instrumento de manutenção das próprias questões encontradas na cultura do grupo de acolhida.

Cabe garantir que não recaia sobre o imigrante a responsabilidade total sobre o fracasso de sua adaptação, se for essa a percepção deste; mas sim, fazer compreender que a dificuldade está numa relação que se estabelece entre o estrangeiro com um outro (este outro que é, por sua vez, membro do grupo do país de acolhida) que pode não se aperceber de suas próprias falhas e das falhas de seu grupo na formação dos códigos que determinam as diferenças.

Por fim, os participantes desta pesquisa rejeitaram as diversas tentativas que lhes foram atribuídas identidades com as quais eles não se identificavam. Através desse posicionamento afirmatório do Eu, conseguiram preservar suas próprias identidades constituintes e foram além, ao colocarem em solo estrangeiro o que lhes é mais valioso: suas representações culturais. E se a cultura, como vimos no decorrer desta dissertação, apresenta-se como parte fundamental da constituição do sujeito, estes colocaram-se e se fizeram existir, confrontaram a diferença que lhes foi lançada e vão convidando o outro a conhecê-los mais.

Finalizando, acreditamos que, para quem quiser e se dispuser, entre os sujeitos da terra de acolhida, efetivamente se aperceber da possibilidade de enriquecimento do Eu que emerge desse encontro, teremos estabelecido um caminho adequado para a adaptação do Estrangeiro em mim e no outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADESKY, J. **Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001

ANDREWS, G.R. **Negros e brancos em São Paulo (1888 – 1988)**. Bauru: EDUSC, 1998

AYOUCH, T. **Clínica psicanalítica da língua**: vias associativas interlinguísticas, tradução e transferência. Campinas: Revista Estudos de Psicologia n.32, 2015

BERNARD, M. **Introducción a la lectura de la obra de René Kaës**, Buenos Aires: Associación Argentina de Psicologia y Psicoterapia de Grupo, 1997

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019

BLEGER, J. Psychanalyse du cadre psychanalytique. In : **Crise, rupture et dépassement.** Paris: Dunot, 2013

CASTANHO, P. **Um modelo psicanalítico para pensar e fazer grupos em instituições.** Tese de doutorado em Psicologia Clínica. São Paulo: PUC-SP, 2012

CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados). **Refúgio em Números**, 4ª. Edição. Secretaria Nacional da Justiça, 2019

DIAS, G. **Canção do Exílio**. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000100.pdf> Acessado em 14 fev 2020

DOUVILLE, O. **L'identité/alterité, fractures et montages**: Essai d'anthropologie clinique. In: Différence culturelle et souffrances de l'identité. Paris: Dunot, 2012

DUNKER, C. Animismo e inteterminação em 'das Unheimliche'. In: **O Infamiliar**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019

EMPARAN, M.L.I. Faces da violência: Trauma, Exilio, Luto, Culpa. In: **Psicanálise e Violência Social** (org. Ocariz, M.C.), São Paulo: Ed. Escuta, 2018

FANON, F. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Ed. Points, 2013

FERNANDES, M.I.A. **Trauma e exílio, as inscrições na memória da imigração brasileira** in Gemas da terra: Imaginação, estética e hospitalidade – Ed. SESC, 2015 – Matos, O. e Milan, D. (org) 313-328

_____. **Processos Migratórios e exclusão.** 5 abril 2018. Disponível em < https://www.culturanodiva.com/processos-migratorios-e-exclusao/>. Acessado em 07 Fev 2021

FREUD S. **Moisés e o monoteísmo (1938).** In: Obras Completas, Vol XXIII, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1998

_____. **O futuro de uma ilusão (1927).** In: Obras Completas, Vol XXI, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1998

_____. **O Infamiliar (1919)**. Ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2019

_____. **O mal estar da civilização (1930).** In: Obras Completas, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1998

_____. **Por que a guerra? (1932).** In: Obras Completas, Vol.XXII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1998

_____. **Totem e tabu (1913)**. In: Obras completas, Vol. XIII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1998

GONÇALVES, R.A. **Sociedades africanas frente a situação colonial europeia:** O Estado Independente do Congo (1876/1908), FFLSH-USP (tese de doutorado), São Paulo, 2016

GUILLAUMIN, J. Pour une méthodologie générale des recherches sur les crises. In : **Crise, rupture et dépassement.** Paris : Dunot, 2013)

KAËS, R. **As Alianças Inconscientes.** São Paulo: Ed. Ideias & Letras, 2016

_____ (org.). **Crise, rupture et dépassement.** Paris: Dunot, 2013

_____. El apoyo grupal del psiquismo. In: **Temas de Psicologia Social**, Buenos Aires, 1978

_____. **Le malêtre.** Paris: Dunot, 2012A

_____. (org). **Différence culturelle et souffrances de l'identité.** Paris, Dunot, 2012

_____. Différence Culturelle, souffrance de la langue et travail du préconscient dans deux dispositifs de groupe. In : **Différence culturelle et souffrances de l'identité.** Paris, Dunot, 2012

KRISTEVA, J. **Étrangers à nous-mêmes.** Paris: Gallimard, 1988

LE MONDE. **Une conférence du président Mobutu sur la démocratie.** Disponível em < https://www.lemonde.fr/archives/article/1980/03/14/une-conference-du-president-mobutu-sur-la-democratie_2815227_1819218.html> , acessado em 10 jan.2020

LLOSA, M.V. **O sonho do celta.** Santillana: Ed. Alfaguara, 2010

MOREIRA, A. **Racismo recreativo.** São Paulo: Pólen, 2019

MORO, M.R. et REVAH-LEVY, A. Soi-même dans l'exil. Les figures de l'alterité dans un dispositif psychothérapeutique. In: **Différence culturelle et souffrances de l'identité.** Paris: Dunot, 2012

PESSOA, F. **O livro do desassossego.** Lisboa : Ed. Relógio D'água, 2013

PUGET, J. et KAËS, R. **Violencia de Estado y Psicoanálisis.** Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991

RIBEIRO, D. **Pequeno manual antirracista**. Cia. Das Letras. São Paulo, 2019

ROSA, M.D. **Psicanálise, política e cultura: A clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento.** Tese de livre-docência. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2015. Disponível em <https://psicanalisepolitica.files.wordpress.com/2014/06/psicanc3a1lise-cultura-e-polc3adtica-livre-docencia-maio-2015impresso.pdf>

_____. **Migrantes, imigrantes e refugiados: A clínica do traumático.** São Paulo: Revista de Cultura e Extensão USP, 7, 67-76

ROSA,M.D. et DOMINGUES, E. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. **Psicologia & Sociedade**, 22(1), 180-188. São Paulo, 2010

ROSA, M.D.; ESTEVÃO, I.R.; BRAGA, A.P. Clínica Psicanalítica Implicada: Conexões com a cultura, a sociedade e a política. **Psicologia Estudada,** Vol. 22, 359-369. Maringá, 2017

SEINCMAN, P.M. **Rede transferencial e a clínica do migrante: Psicanálise em urgência social**. Escuta, São Paulo, 2019

SILVA, G. J; CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; MACEDO, M. **Refúgio em Números, 5ª Ed.** Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília, DF: OBMigra, 2020. Disponível em <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros> . Acessado em 13 de Abril de 2021

SILVA, I.C. **Congo, a Guerra Mundial Africana:** Conflitos armados, construção do Estado e alternativas para a paz. Porto Alegre: Cebrafica, 2012

SILVA, M. E. Pensar em psicanálise. In: SILVA, M. E. **Investigação e psicanálise.** Campinas: Papirus, 1993

SINATRA, F. La figure de l'étranger et l'experience de l'exil dans la cure. In: **Différence culturelle et souffrances de l'identité.** Paris: Dunot, 2012

SISMIGRA. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Disponível em <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/pt/dados/microdados/1733-obmigra/dados/microdados/401205-sismigra>, acessado em 16 fev.2020

TELES, M.A.A. Violência de Estado e Racismo. In: **Violência e Sociedade:** O racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. São Paulo: Ed. Escuta, 2018

VIÑAR, Maren et Marcelo. **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

_____. Exílio e tortura. In: **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

VIÑAR, Maren. A acolhida do traumático. In: **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

VIÑAR, Marcelo. O terror, o lugar do psicanalista. In: **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

_____. O estrangeiro. In: **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

_____. Pepe ou o delírio de herói. In: **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

_____. Um olhar psicanalítico sobre a tortura. In: **Exílio e tortura.** São Paulo: Escuta, 1992

WEISSMANN, L.A. **Interculturalidade e vínculos familiares: uma intervenção psicossocial.** Tese de doutorado. São Paulo, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2016