

Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia

ANDRESSA CARVALHO CASTELLI

**Abjeção e migração: deslocamentos clínicos do enigma do dejetivo às
autorizações do desejo**

São Paulo
2021

ANDRESSA CARVALHO CASTELLI

**Abjeção e migração: deslocamentos clínicos do enigma do dejetivo às
autorizações do desejo**

Versão Corrigida

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

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Debieux Rosa

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.

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

Carvalho Castelli, Andressa

Abjeção e Imigração: deslocamentos clínicos do enigma do dejetivo às autorizações do
desejo / Andressa Carvalho Castelli; orientadora Miriam Debieux Rosa. -- São
Paulo, 2021.

f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) --
Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Abjeção. 2. Imigração. 3. Psicanálise. I. Debieux Rosa, Miriam, orient. II.
Título.

Nome: Andressa Carvalho Castelli

Título: Abjeção e migração: deslocamentos clínicos do enigma do dejetivo às autorizações do desejo

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

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dra. Miriam Debieux Rosa (IP-USP)

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Benedito Medrado (CFCH- UFPE)

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Fábio Belo (FAFICH- UFMG)

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À minha família andarilha e nossa memorabilia.

AGRADECIMENTOS

A Universidade de São Paulo e ao CNPQ pelos subsídios concedidos para a realização desse mestrado.

A Ilana Mountian, pela sua recepção e acolhimento no momento da minha chegada a São Paulo. Por sua presença crítica nos debates e pelos deslocamentos que ensinou durante sua orientação.

A Miriam Debieux Rosa, por abrir e permanentemente refundar as veredas onde eu me re-conheço. Pela potência desbravadora do seu pensamento em direção ao desconhecido, uma rosa dos ventos para as experiências pessoais e profissionais. Por aceitar essa orientação na etapa final do mestrado e sempre amparar e encorajar os deslocamentos.

A Benedito Medrado por me alfabetizar na gramática dos afetos políticos e por persistir ensinando, junto a toda equipe do GEMA-UFPE, o sentido da partilha do amor um como bem comum indispensável à construção de um outro mundo.

A Fabio Belo, que aceitou avaliar esse mestrado no contexto de sua finalização, sendo convidado pela admiração que desperta na sua maneira em transmitir a psicanálise com lucidez e sensibilidade.

Aos supervisores e amigos. A Pedro Seincman, a quem agradeço pelo fato da sua escuta parecer ouvir e compreender meus próprios ininteligíveis. Pela sensibilidade, inteligência e muita generosidade na forma como nos encoraja e inspira. A Ana Gebrim, pela força da sua transmissão e por tudo que já nos legou sobre essa clínica. Por compartilhar os mapas e dar as pistas, por sua presença ser um convite à circulação e encontro com a palavra, com trocas teóricas e afetivas. A Gabriel Binkowski, pela delicadeza assertiva, pela disponibilidade e a forma generosa como partilha dos seus conhecimentos, nos instigando sempre a sair do convencional. A Mariana Belluzi, por alargar os limites da escuta e pelos bordados que nos ensina a realizar do singular ao político e, vice-versa.

Aos companheiros do Laboratório de Psicanálise Sociedade e Política, pelos seus trabalhos implicados com a justiça social e por favorecerem as trocas densas e bem humoradas que nos ampliam os horizontes. Em especial à Sandra Alencar, Emília Broide, Patrícia Ferreira, Raonna Martins, Joana Primo, Priscila Souza, Jaqueline Imbrizi e Diego Penha.

*

A minha avó materna, Ivani Carvalho, pelo rosário que me legou, que contorna a minha existência com fé e entusiasmo. Terço de mim com o qual me vejo sempre às voltas pelo mistério de sua metafísica divina.

A minha mãe, Vania Gonçalves, por tudo que me transmitiu sobre força e ternura, pelo seu coração aberto que afilia quem dele se aproxima. Pela sua inventividade que me inspira a recriar nas palavras um mundo mais digno da sua presença.

Ao meu pai, Cesar Castelli, pelo meu nome, por me fazer acreditar em milagres na dura travessia dessa vida, por me levar pra ver o mundo e os lugares onde entre céu, mar, rio e terra re-conheci minha ancestralidade.

As minhas tias maternas, Doris e Dione Gonçalves, pela garra e alegria com que enfrentam a vida. Pelo valores da justiça social solidária e equânime que me ensinaram vivendo. Por me ensinarem a grandeza da simplicidade.

Aos meus tios, Jefferson Gonçalves e Paulo Alexandre Marques por me fazerem apostar nos meus desejos e fazerem de suas vidas um exemplo de paternidade e um exercício de aprimoramento. À Paulo Marques, pai de meu tio, por ser um avô adotivo que recolheu dessa terra a sabedoria com generosidade para distribuí-la.

Aos meus tios afetivos Mércia, Mayck e Larissa Falcão pelo afeto que demonstram cozinhando, recebendo e acolhendo, pela maneira divertida e intensa como vivem essa vida. Aos pequenos grandes Gabriel, Rafael e Lucas Falcão Carvalho Gonçalves pela pureza esperta dos meninos que vem da cidade do Recife.

Aos meus primos irmãos maternos, Pablo Pinheiro, Tiago Araújo, Alexandre Marques, Larissa Marques e Amanda Pradines. Por todas as casas que habitamos juntos, pelo que em mim habitam. As nossas lutas por reconhecimento.

Aos meus irmãos paternos, Cecília, Leonardo, Alexandre e, especialmente, Elisa Castelli, que de tanto conhecer das leis e limites pode explorá-los, abrir os fluxos e puxar as linhas através das quais construímos nosso laço.

A Manoel Ferreira, pela construção do amor a partir das diferenças. Pelo companheirismo, suporte e intimidade. Por compreender os meus ininteligíveis, sempre me oferecendo um sentido vivo. Pela admirável coerência e abertura em relação as suas verdades, que testemunham sua inteligência. Pela graça do seu otimismo tihoso na minha vida.

*

As amigas dos “planos em ação”, sem as quais esse trabalho *quedaria* no plano das abstrações. A Gabriela Medeiros, por tudo que nela me inspira, pelas quimeras dos sonhos (im)possíveis no chão paulista, por se fazer íntima da minha estranheza, pela irmandade que é para mim o próprio sentido da Fortaleza. A Kamila Fahs pelos transpasses propiciados pela sua voz sábia, conselheira e companheira. A Lígia Nolasco, pelo brilhantismo singelo que trás de onde veio. Testemunhamos juntas as dores e as delícias do percurso e, ao final, pude testemunhar a (já sabida) magnitude inspiradora da sua força e sensibilidade. A Fernanda Satto, de quem fiquei amiga na fila para entrevista do mestado e estreitei parceria por sermos grandes “inimigas do fim”. A Bárbara Barbosa, pela intensidade e verdade com que se implica com seus propósitos sempre com uma dose de humor necessária que alargam o riso e o sentido das palavras. A Paula Pereira, pela palavra e presença generosas, que trazem um acalanto crítico, oportunizando as reflexões e encontros para além dos muros da universidade. Ao Pedro Oblizner, por contrabandear para a cidade a sabedoria do povo de Extrema. Por algumas viagens intergaláticas que já realizamos, tendo ideias parecidas para lidar com o mal estar. A Helena e Letícia, que em momentos diferentes presentearam nosso grupo com a beleza da vida em sua geração, assumindo com amor as contradições da maternidade.

As “veredetes”. A Cynthia Romão, por alinhar transmissão da experiência na clínica das migrações a acolhida irrestrita a uma pernambucana ainda desnorteada na pauliceia, abrindo as portas dessa cidade como um abraço largo, guiando pelas veredas como os livreiros que nos conduzem aos melhores livros. A Catarina Pires, companheira reservada às considerações apressadas e certa em relação às refletidas. A Liana Driga, que esteve comigo naquela fatídica noite em que um verso preso cruza o espaço, atravessa o firmamento criando as linhas que se fazem presente nesse trabalho. A Isabel Motta, que me tirando uma dúvida sobre tradução me possibilitou ter acesso às traduções psíquicas na Casa do Migrante. A Thalita Guenka, que se fez presente quando estive num caminho solitário e nos ensina sobre a importância da presença do analista nessa clínica. A Tereza Meirelles, pela beleza do que simboliza para além das palavras. A Sofia Chávez, que antes de conhecer já ouvia falar pela espontaneidade e sagacidade como marca os espaços.

Aos companheiros da Rede de Cuidados em Saúde. A Ingrith Andrade, pela amizade, pelas partilhas horizontais de quem traz consigo humildade, força, acolhimento e abertura. A Ana Elisa Bersani, por inspirar e instigar as ideias dividindo seu espaço e suas redes para fazer acontecê-las. A Alexandre Branco, pelo seu jeito mineiro discreto de entrar nos debates e na intimidade e de repente preencher os espaços com as palavras e as palavras com os sentidos.

A equipe do CDHIC (Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante), em nome de Thaís La Rosa, pela oportunidade honrosa de me escolher para fundar o serviço de psicologia da instituição e pela forma engajada e aberta com que procura coordená-la.

A equipe da Casa do Migrante, em nome de Marcia e Berenice Young, com quem sigo co-construindo deslocamentos.

Aos amigos de uma vida inteira: A Bernardo Lima, por todas as intrigas que nos fizeram crescer como crianças insuportavelmente intelectuais e adultos levemente bobos. A Manuela Petra, por trazer tanto do nosso país pra São Paulo, pelas diversões que fazemos com o pouco e por nunca perder a piada. A Marina Jordão pelas mensagens enviadas desde a torre de transmissão ao meu barco à deriva, dentre os devaneios que conhecemos. Por me ajudar a encontrar as chaves quando me tranco para fora de mim mesma. A Camila Sarinho, pela magia que acessamos juntas nesse mundo no expresso 2222, do litoral ao sertão Pernambuco, e por me fazer lembrar a palavra “sonho” para poder retomar esse trabalho. A Gabriel Tavares, porta estandarte das revoluções rumo a um mundo onde a estética, política e afeto caminham juntos, força que só recua para trazer pro agora o que o vento, avant-gard, inspira no futuro. A Gregório Padilha, por sua existência simbolizar para mim o próprio senso da fraternidade política e pela maneira sensível e comedida como situa nos debates aquilo que é humano. A Rammon Raposo, por todas as travessuras que impõe à própria academia, nos levando para ver o mundo para além dela. A Diego Dutra, por me dar muito trabalho há alguns carnavais e me legar histórias tão inesquecíveis como o fato de nos aproximarmos por sermos falsos conterrâneos. A Gabriela Guido Garcia, a irmã que conecta o ponto das minhas passagens na pauliceia, por ser porto nos momentos mais difíceis me ensinado a não perder o glamour. A Guilherme Sinatora, por tão cedo aprender a relevar a minha loucura mas me deixar usar dela para lhe apresentar o amor da sua vida.

A Hugo Siqueira de Souza, pela abertura e reinvenções que inspira nas palavras e na vida, pelos chistes que nos delocam das nossas alienações. A João Santos, por sempre redobrar a aposta no riso e tão rapidamente alcançar o profundo. A Francisco Carrion, pela arte da culinária e das alquimias que alegam a vida na paulicéia. A Maria Eduarda Pereira, musa inspiradora em nos ensinar a gozar a vida e da vida em todas circunstâncias. A Ana Catarina Moreira, por todos os fronts que já construímos juntas, pelos signos que compartilhamos e conectam nossas vivências mesmo com o distanciamento. A Maysa Bezerra, uma presença que em pouco tempo se tornou estranhamente familiar e que veio para ficar, soprando as boas novas e os segredos necessários para caminhar nesse texto. A Michelle Brasil, pela sua sensibilidade, pela sensibilidade que nos conecta, pela forma mágica como olha para vida e por todos os dons e milagres que multiplica. A Nathália Nery, por sempre me lembrar que a distância é um marco relativo no tempo e no espaço, pelas mais singelas coisas que rapidamente nos reconectam. A Isis Alves, pela leveza e firmeza que inspira, pelo companheirismo e abertura que acolhem e iluminam.

Resumo

Castelli, A. C. (2021). *Abjeção e imigração: deslocamentos clínicos do enigma do dejetivo às autorizações do desejo*. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

No campo dos estudos em psicanálise e política, esse trabalho é uma investigação a respeito dos efeitos psíquicos da abjeção sobre os sujeitos migrantes, fenômeno que os torna ininteligíveis do ponto de vista da sua condição desejanter. Partindo dos pressupostos de uma psicanálise implicada em escutar o sofrimento sócio-político e seus efeitos sobre as subjetividades, contamos com nossa experiência de prática clínica na instituição Casa do Migrante, através do Grupo Veredas – Psicanálise e Imigração, nos levou a reconhecer no território as práticas discursivas de uma biopolítica que, historicamente, torna os migrantes sujeitos (in)desejados. Para tanto, nos filiamos epistemologicamente à uma pluridisciplinaridade teórica, um jogo de extraterritorialidades entre saberes que dialoga com as vicissitudes de uma prática clínica extramuros, buscando reforçar o caráter migrante do próprio saber psicanalítico. Situando esse saber na apreensão do conceito de abjeção na obra *Poderes do Horror: ensaio sobre Luís Ferdinand Céline*, de Kristeva, através do seu estudo e a partir de levantamento bibliográfico sobre outras teorias da abjeção, somos deslocados a um outro questionamento, que interroga as possibilidades mesmas de pensar a abjeção enquanto um “efeito”. No cerne dessa discussão, debate-se a remissão dessa teoria da abjeção a uma topologia e uma compreensão de enigma exclusivos, que parecem desconsiderar o papel da contingência e do sofrimento sócio-político. Após a apresentação dessa discussão, em que propomos esforços e deslocamentos clínicos em direção a uma teoria clínica crítica da abjeção, articulando a posição social de reconhecimento do migrante ao seu desejo, suas posições no laço social, refletimos sobre o que a própria prática clínica pode informar e deslocar a respeito do fenômeno da abjeção. Produzimos narrativas sobre as experiências clínicas através de diário bordo, sofisticando-as posteriormente na composição de uma vinheta clínica na qual se produziu uma análise que leva em consideração a marca do caso e linhas narrativas que nos levaram a pensar os efeitos psíquicos da abjeção e os deslocamentos em torno desse conceito, problematizando os fatos clínicos da transferência, da repetição e do reconhecimento. Por fim, baseados nos deslocamentos desse percurso, relançamos os desafios que persistem em torno desses debates que fazem da abjeção essa vereda inescapável e difícil em psicanálise.

Palavras-chave: abjeção; imigração; psicanálise

Abstract

Castelli, A. C. (2021). *Abjection and immigration: clinical displacements from the enigma of dejection to the authorizations of desire*. (Masters dissertation). Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo.

In the field of studies in psychoanalysis and politics, this work is an investigation into the psychic effects of abjection on migrant subjects, which make them intelligible from the point of view of their desiring condition. Starting from the assumptions of a psychoanalysis involved in listening to socio-political suffering and its effects on subjectivities, we tell how our experience of clinical practice at Casa do Migrante, through the Veredas Group - Psychoanalysis and Immigration, led us to recognize in the territory as discursive practices of a biopolitics that, historically, make migrants subject (un) desired. For this purpose, we are epistemologically affiliated to a theoretical multidisciplinary, a dynamic of extraterritorialities between knowledge that dialogues with the vicissitudes of a psychoanalysis outside the clinics, seeking to reinforce the migrant character of psychoanalysis itself. Situating this knowledge in the apprehension of the concept of abjection in the work *Powers of Horror: essay on Luís Ferdinand Céline*, by Kristeva, through the study and from a bibliographic survey on other theories of abjection, we are moved to another questioning, which questions the possible idem to think of abjection as an "effect". At the heart of this discussion, the debate is whether referring this theory of abjection to a topology and an understanding of an exclusive enigma, which seems to disregard the role of contingency and socio-political suffering. After presenting this discussion, in which we propose clinical efforts and moves towards a critical clinical theory of abjection, articulating the social position of recognition of migrants to their desire, their positions in the social bond, we reflect on what clinical practice itself can inform and disclose about the abjection phenomenon. We produce narratives about clinical experiences through a diary, later refining them in the composition of a clinical vignette in which an analysis was carried out that takes into account the brand of the case and narrative lines that led us to think about the psychic effects of abjection and displacements. around this concept, problematizing the clinical facts of transference, repetition and recognition. Finally, based on the displacements of this path, we relaunch the challenges that persist around these debates that make abjection this inescapable and difficult path in psychoanalysis.

Keywords: abjection; immigration; psychoanalysis

Resumén

Castelli, A. C. (2021). *Abyección e inmigración: desplazamientos clínicos del enigma de la deyección a las autorizaciones del deseo*. (Tesis de maestría). Instituto de Psicología, Universidad de São Paulo, São Paulo.

En el campo de los estudios en psicoanálisis y política, este trabajo es una investigación sobre los efectos psíquicos de la abyección en los sujetos migrantes, fenómeno que los vuelve ininteligibles desde el punto de vista de su condición deseante. Partiendo de los supuestos de un psicoanálisis atento a la escucha del sufrimiento sociopolítico y sus efectos en las subjetividades, contamos cómo nuestra experiencia de práctica clínica en Casa do Migrante, a través del Grupo Veredas - Psicoanálisis e Inmigración, nos llevó a reconocer en el territorio. las prácticas discursivas de una biopolítica que históricamente convierten a los migrantes en sujetos (no) deseados. Para ello, nos adscribimos epistemológicamente a una multidisciplinariedad teórica, un juego de extraterritorialidades entre saberes que dialoga con las vicisitudes de una práctica clínica extramuros, buscando reforzar el carácter migratorio del propio saber psicoanalítico. Situando este conocimiento en la aprehensión del concepto de abyección en la obra *Powers of Horror: un ensayo sobre Luís Ferdinand Céline*, de Kristeva, a través de su estudio y de un relevamiento bibliográfico sobre otras teorías de la abyección, pasamos a otro cuestionamiento, que cuestiona las posibilidades de pensar en la abyección como un "efecto". En el centro de esta discusión, existe un debate sobre la remisión de esta teoría de la abyección a una topología exclusiva y comprensión del enigma, que parecen ignorar el papel de la contingencia y el sufrimiento sociopolítico. Luego de presentar esta discusión, en la que proponemos esfuerzos clínicos y avanza hacia una teoría clínica crítica de la abyección, articulando la posición social de reconocimiento de los migrantes a su deseo, sus posiciones en el vínculo social, reflexionamos sobre lo que la propia práctica clínica puede informar y divulgar sobre el fenómeno de la abyección. Producimos narrativas sobre experiencias clínicas a través de un registro diario, refinándolas posteriormente en la composición de una viñeta clínica en la que se realizó un análisis que toma en cuenta la marca del caso y las líneas narrativas que nos llevaron a pensar en los efectos psíquicos de la abyección y los desplazamientos en torno a este concepto, problematizando los hechos clínicos de transferencia, repetición y reconocimiento. Finalmente, a partir de los desplazamientos de este camino, relanzamos los desafíos que persisten en torno a estos debates que hacen abyección este ineludible y difícil camino del psicoanálisis.

Palavras-clave: abyección; inmigración; psicoanálisis

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| PREFÁCIO | 13 |
| INTRODUÇÃO | 19 |
| CAPÍTULO I. ENVEREDANDO POR UM CAMINHO DIFÍCIL... | 24 |
| 1. De um saber migrante sobre o desejo aos jogos de extraterritorialidades | 25 |
| 2. Migrações (in)desejadas | 28 |
| 2.1 Xenofobia made in BraZil | 35 |
| 2.2 O BraZil não pode virar Venezuela... | 39 |
| 3. Veredas da clínica extramuros: quebrando a quarta parede | 43 |
| 4. Abjeção: um caminho difícil na psicanálise... | 50 |
| CAPÍTULO II. GRAMÁTICAS DO ININTELIGÍVEL | 59 |
| 1. Da alteridade à abjeção: “somos todos lixo dos Bálcãs...” | 59 |
| 2. Gramáticas do ininteligível: uma confusão de línguas? | 65 |
| 2.1 De uma metapsicologia da abjeção | 73 |
| 2.1.1 O semiótico e a repressão primária | 74 |
| 2.1.2 O simbólico, a repressão secundária e reminiscências abjetas | 76 |
| 2.1.3 A “topologia da catástrofe” | 78 |
| 2.2 De uma filosofia crítica da abjeção | 81 |
| 2.3 De uma teoria clínica crítica da abjeção: entre o enigma do dejetivo e as autorizações do desejo | 87 |
| 2.3.1 O enigma do dejetivo | 90 |
| 2.3.2 O enigma do sujeito e o migrante | 93 |
| 2.3.3 Abjeção: um anátema e um anagrama entre desejo e dejetivo? | 96 |
| CAPÍTULO 3. DESLOCAMENTOS CLÍNICOS | 102 |
| 1. Vinheta clínica: Um verso preso | 104 |
| 2. Análises | 108 |
| 2.1 A Transferência entre trincheiras | 108 |
| 2.1.1 Traduzindo passagens clínicas: a propósito da questão da passabilidade | 108 |
| 2.1.2 Testemunhando a transferência: da suspeição e dejeção do analista à suspensão e despejo do relato | 111 |
| 2.1.3 Confusão de línguas: da incorporação à contradição performativa | 117 |
| 2.2 Tempo e repetição: dos giros às espirais do tempo | 127 |
| 2.2.1 Notas sobre um sujeito que se vira | 127 |
| 2.2.2 Da perda de tempo ao tempo da perda | 128 |
| 2.2.3 Re-voltas e turning point: da identificação ao agressor à identificação melancólica | 131 |
| 2.2.4 Meia volta volver a uma cena de desautorização: da pulsão de morte à pulsão anarquista | 137 |
| 2.3 Reconhecimento: do nome do resto ao rosto sem nome | 142 |
| ABJECT JACTA EST: DIÁLOGOS NA BOCA DA LATA DA AMÉRICA LATINA – CONSIDERAÇÕES FINAIS | 147 |
| REFERÊNCIAS | 150 |

PREFÁCIO

“Soy América Latina, un pueblo sin piernas, pero que camina”

(Calle 13)

Buscando narrar em que etapa da nossa trajetória a questão da “abjeção e imigração” nos convoca, uma vez que a forma como chegamos até uma questão também aponta sobre as possibilidades que temos de respondê-la, diríamos primeiramente que procurar a palavra abjeto no dicionário ou nos índices onde a linguagem se dispõe em classificações precisas e harmônicas é uma ironia que só se faz conveniente a um certo Discurso Universitário. Melhor seria narrar nosso peculiar trajeto com o abjeto (com alguma licença poética e outras escusas pelas cenas obscenas) para dizer das vezes em que, com encanto e assombro, recebemos sua visita estrangeira.

O afetivo exercício de re-corda, que se faz como quem dá novamente algumas voltas numa caixinha cuja música é lembrança de abraço e simultaneamente nostalgia, nos implicaria reconhecer o abjeto em debates travados num curso de filosofia sobre a fábula Parmenidiana da permanência, onde contestaríamos a máxima “o ser é e não pode não ser”, argumentando que nos jogos infantis¹, a exemplo da batalha naval, a posição de um barco não se presume só pelas coordenadas que podemos precisar, mas também por aquelas que podemos descartar por eliminação de acordo com as pistas que vamos intuindo.

Nos implicaria em saber dessa desnatureza abjeta menos pelos livros de psicopatologia e mais pelas conversas sobre os modos de subjetivação cyborgs e literaturas pós identitárias que tantas vezes cartografamos no GEMA², seja enquanto trocávamos sobre as complexidades do interior da barriga do monstro de Haraway ou quando colocávamos nosso bloco na rua. E por essas imediações tropeçaríamos no abjeto entre alguns documentos esparsos presentes naquele Diário da Noite³ em que viríamos a descobrir a história trágica de uma morte no Vivencial, daquele Roberto dito Pernalonga⁴ cujo golpe baixo e assassino desferido justamente em sua

¹ Uma reflexão sobre o uso dos jogos infantis como estratégia argumentativa contrária ao identitarismo nos levaria a recordar, à posteriori, que esses jogos inspiraram Freud (1920) a pensar em um “para além do princípio do prazer” que extrapola a lógica racional clássica do senso de auto-preservação humano e da redução de desprazer.

² Núcleo Feminista de estudos em Gênero e Masculinidades da UFPE.

³ Jornal que circulou no estado de Pernambuco e publicou a coluna *Mundo Guei* entre de outubro de 1979 a abril de 1980. A coluna é objeto da pesquisa: “MUNDO GUEI”: Produção caleidoscópica de homossexualidades em um dispositivo jornalístico”, de Aida Carneiro, para o qual colaborei no contexto da Iniciação Científica.

⁴ Roberto Pernalonga foi um conhecido ator pernambucano, membro do grupo teatral Vivencial Diversiones e

“perna” nos constrangeria ao horror de ver que maior que a abjeção de uma outra vida queer morta numa viela de Olinda é a omissão de uma sociedade abjeta. Qual a possibilidade de jogar seu jogo feito de repetições mortíferas? Gisele Almodóvar nos ensinaria e guiaria nossos passos em BRTRANS⁵ para conhecermos as manifestações estéticas da abjeção, entendendo melhor como a arte, através de sua linguagem estética, revela e faz retornar os negativos e as misérias sociais sub(sumidos) ou ocultados na construção de alguns jogos de verdade, até que conhecendo melhor desses artifícios, fôssemos capazes de criar algum olhar clínico que nos permitisse compreender melhor as sutilezas do caso do senhor W., que marcaria definitivamente essa trajetória, dando início ao nosso estudo do conceito de abjeção na clínica com migrantes, de modo que essa vinheta nos exigirá alguns instantes a mais.

O atendimento do senhor W. se situa no contexto dos últimos estágios do curso de graduação em Psicologia e ocorre na enfermaria das patologias cardiovasculares de um hospital de referência de Pernambuco, onde nossos atendimentos se debruçavam sobre a literatura da Psicoterapia Breve de Apoio, para que pudéssemos trabalhar com os pacientes a elaboração de um luto muitas vezes disparado pela amputação de um membro comprometido. Seu caso nos atravessa pelo estigma construído sob sua estranheiridade ao passo que a equipe de enfermagem do serviço nos solicita um atendimento a esse senhor descrito como um “viking”, como uma figura assustadora que não parava de urrar em seu leito coisas incompreensíveis. Incompreensíveis especialmente pelo fato do paciente se queixar de dores fortes na perna esquerda, que havia sido amputada há cerca de 3 meses desse novo internamento, algo que a medicina costuma descrever tecnicamente como síndrome do membro fantasma.

Nossa aproximação se constrói a partir de um calhamaço disposto ao lado do seu leito cujo título seria pista de seu caso, ao sugerir ser um apanhado extensivo da história europeia. É falando sobre esse título que o senhor W. nos contará sobre sua formação e, nos encontros que se seguem, das suas convicções niilistas sofisticadas e resistentes. O niilismo era sua defesa e se nós, os adeptos das filosofias do negativo bem sabemos, há uma linha tênue entre defender a falta e a perda fundamental como radicante de nossas existências e colocar essa mesma crença

estrelou a primeira campanha publicitária governamental sobre Aids em Pernambuco. Foi morto em decorrência de uma facada em sua perna e da negligência em lhe prestarem socorro, visto que sangramento permaneceu sem cuidado por horas em função do medo das pessoas de se contaminarem com o vírus HIV.

⁵ Gisele Almodovar é a personagem criada por Silvero Pereira no monólogo BRTRANS. Circunscrevendo as zonas abjeções em torno das vivências trans, a personagem é trágica e inventiva à medida que sabe fazer um uso estratégico das opressões, jogando a abjeção entre a performatividade e a performance. Essa peça de teatro inspirou o estudo "Brtrans: análises sobre gênero, performatividade e abjeção", que configurou nosso trabalho de conclusão de curso, defendido na Universidade Federal de Pernambuco, no ano de 2017, sob a orientação do Prof. Dr. Benedito Medrado.

aparentemente “conformista” como combustível ou a serviço das inconformidades de um sintoma.

O ano de 2016 fazia das reflexões sobre filosofia e política ainda mais necessárias e justificáveis. Enlaçado por todo aquele engodo que culmina no impeachment conspiratório contra uma presidente de esquerda, o senhor W. encontra espaço e repertório para se narrar. E como quem se identificasse e fizesse metáfora dessa história política que culmina numa expulsão, o senhor W. nos conta da história de seu exílio, motivada por questões políticas. O senhor W. diz que chegou jovem ao Brasil tendo sido expulso de seu país de origem por ser ligado a um partido revolucionário da extrema esquerda, perdendo drasticamente o contato com cultura e seus familiares. O senhor W. vivia as tormentas de um sofrimento cujas motivações sócio-políticas de extradição da esquerda lhe assignam a re-encenar essa condição subjetiva de “membro fantasma” através dessa nova perda que implica uma ausência, no real do corpo, de um membro esquerdo. O breve tratamento do senhor W. se encerra com sua alta e com uma pergunta (mais esperançosa do que conformista) que ele me demanda ao final do último atendimento. Faço questão de reendereçá-la para que essa ganhe eco simbólico: diante desse cenário, quais as possibilidades do renascimento da esquerda?

Aqui, recuperamos com Freud a lógica metafórica do sintoma e a partir de Lacan (1981/2016) estabelecemos os paralelos entre o conceito de fantasma ou fantasia subjetiva para psicanálise e o diagnóstico clínico da “síndrome do membro fantasma”. O sintoma de dor no membro fantasma oculta em si essa fantasia mal ajambrada do senhor W. permanentemente alimentada por um inteligível, um excluído ou um abjeto que, embora pareça apartado de um regime de representações, permanece circunscrevendo e propulsionando uma modalidade de gozo específica. Nesse caso em particular, essa fantasia corresponde ao fato do senhor W. ser um membro fantasma para sua família e para sua cultura, o que parece resultante do traumático do exílio.

Isso nos faria lembrar, pela literatura ferencziana (Reis,2017), que o trauma opera nos sujeitos segundo um mecanismo metapsicológico que se procede de acordo com o esgarçamento e a quebra dos representantes simbólicos capazes de dar narrativa a uma determinada situação, o que explica que esse abjeto, apartado de representação, que não pode ser representado simbolicamente (devido à operação defensiva do trauma) procure ganhar inteligibilidade em linguagens de outros registros a exemplo das formações psicossomáticas, das formações delirantes e de ser privilegiadamente manifesto no domínio da linguagem estética. O que para nós emerge como pouco óbvio a partir desse caso clínico é achar nesse

sintoma mais do que uma formação defensiva ligada a um evento que se conectaria a alguma cena do romance familiar edípico. Nesse sentido, a fantasia que dava subsídio ao sintoma parecia estar também circunscrita pelas questões sócio-políticas do que apenas restrita a uma estrutura psicológica ou uma saída edípica.

Porém, antes mesmo de formularmos uma primeira hipótese a esse respeito, seríamos ironicamente interpelados por uma série de psicanalistas que nos perguntariam, com algum cinismo, se não estaríamos acreditando demais no conteúdo da fantasia produzida por aquele sujeito, a qual, não por acaso, implicava um sofrimento sócio-político.

Aqui seria necessário situar como, para uma parcela de analistas, a verdade da fantasia nunca está em questão, via de regra, posto que é necessário acreditar na palavra do sujeito. No entanto, essa máxima parece encontrar seus limites já que, quando suscitamos para essa mesma parcela de analistas⁶ de que há um sofrimento sócio-político que motiva determinada operação psíquica, rápida e convenientemente fantasiar torna-se sinônimo compulsório de “inventar” pois “certamente esse sofrimento viria a ser uma decorrência de sua topologia”, sem que jamais pudéssemos considerar que essa mesma topologia é, como veremos em Butler (1997/2018), forjada tropologicamente e que, por isso mesmo, encontra-se circunscrita a um contexto de discursividades.

Tendo em vista essas e de outras interpelações, sabemos que ao toparmos “fantasiar” sobre a possibilidade de que a análise do sofrimento sócio político seja de máxima relevância para compreender as vicissitudes do processo que o abjeto orchestra subjetivamente, a partir de uma processo de subjetivação simultânea e indissociavelmente subjetivo e social, assumimos a difícil tarefa de falar da política através da psicanálise, ao mesmo tempo em que denunciemos as próprias políticas denegativas da psicanálise.

Advertidos dessas complexidades, passando do tempo das recordações ao das elaborações, já não nos espantaríamos ao nos dar conta que em nossa trajetória, de uma perna a outra, da de Pernalonga a do senhor W, encontraríamos o abjeto posto aí, entre duas pernas. Aí onde a identidade mais se indefine e se imprecisa do que se assegura: se entendemos que entre essas pernas a possível diferença posta diz respeito mais a duas modalidades de gozo (“todo” e “não todo”, como veremos em Lacan (1985/1972-73), distintas do que a estereótipos próprios do sistema sexo/gênero e seus essencialismos.

Se é no campo dos estudos de gênero que o conceito de abjeção ganha protagonismo na

⁶ Uma leitura hegemônica da psicanálise que desconsidera o sofrimento sócio-político e o lugar do social na clínica podem levar a essa compreensão.

contemporaneidade, tendo seus principais debates apresentados pela literatura dos *Queers studies*, parece necessário justificar nosso desejo de compreender sua operação no campo de estudos de Psicanálise e Sociedade e mais especialmente na clínica com migrantes.

Essa extrapolação é especialmente motivada pelo caso clínico do senhor W. (cuja marca de estrangeiridade nos diz do retorno de um estranho familiar sob a roupagem de um sintoma) como também pelos paralelismos identificados entre a linguagem estética (em BRTRANS) e da linguagem operada pelo sintoma (no caso do senhor W.), já que ambas nos informam, ainda que a partir de formas distintas, sobre um abjeto radicalmente excluído do campo representacional, ao mesmo tempo que na tentativa falida de esquecê-lo e encobri-lo, joga-lhe em cena como uma espécie de acting em que o abjeto parece buscar, por via da repetição e de um movimento de retorno, se autorizar a uma inteligibilidade que lhe fora negada.

Cientes das lições construídas a partir do caso do senhor W., onde a análise do sofrimento sócio-político (Rosa,2015) nos parece fundamental para compreender nossa hipótese de como a temática do abjeto convoca simultaneamente o singular e o político, mostrando como essas se articulam intimamente (a ponto dessa divisão ser mais didática do que uma categorização de fato), partimos em busca de um campo de pesquisa que, assim como os estudos de gênero, observasse essas vicissitudes.

Assim, encontramos uma tradição robusta dentro psicanálise atenta ao estudo e aos índices sócio-políticos do sofrimento no departamento de Psicologia Clínica da USP, através do grupo de Psicanálise, Sociedade e Política que se propõe a refletir sobre a prática de uma psicanálise implicada⁷, especialmente a partir dos projetos clínicos que lhe integram. Não por acaso, esses estudos se perfazem através de diversos dispositivos clínicos, sendo um dos principais deles o da clínica extramuros e da metáfora do analista migrante⁸, instituído pelo projeto de extensão que marca a atuação Grupo Veredas nos serviços de acolhimento a migrantes e refugiados na cidade de São Paulo.

Não por acaso porque a clínica com migrantes convoca simultaneamente o sofrimento sócio-político como também a temática do abjeto pois, assim como observamos nos estudos de gênero, a própria dinâmica das migrações também permite que nos questionemos sobre algumas dessas ficções a partir das quais edificamos aquilo que entendemos por realidade, a exemplo dos mitos de uma identidade coesa unificada e da fixidez das fronteiras que constroem e também asseguram as subjetividades.

⁷ Contaremos mais da psicanálise implicada e desses dispositivos no capítulo 1.

⁸ Esses conceitos ficarão melhores situados também no capítulo 1.

Assim, os estudos de gênero, os estudos migratórios e a própria psicanálise encampam conjuntamente a difícil tarefa de nos destituir de alguns fetichismos narcísicos e outras convicções morais, assentadas na base das filosofias essencialistas e dualistas que sustentam o pensamento ocidental, constringendo nossas dinâmicas de reconhecimento a um certo ciclo vicioso que positiva, legitima e naturaliza algumas possibilidades de existência a partir de um gesto que implica a exclusão de outras, permanecendo essas compelidas a vivenciar subjetivamente uma certa ininteligibilidade abjeta que se constrói nas artimanhas envolvidas na construção da condição fetichizada do outro, entre a superexposição de uma alteridade ou a tentativa de apagá-la.

Para Butler (2002), o abjeto emerge, com um processo de literalidade e auto-evidência que descentra o sujeito de sua fantasia, denunciando o caráter ficcional de sua identidade à medida que lhe convida a se haver não mais com uma performatividade, mas com uma nova performance de si, a qual irá recuperar uma identificação aos elementos rechaçados de modo hiperbólico, abalando a relação do sujeito com seu Ideal do Eu. E se o abjeto se manifesta quando na iminência de um processo literal onde a identidade é desmascarada em sua dimensão ficcional e arbitrária, isto é, se o abjeto se revela a partir da problematização da fronteira que nos assegura identitariamente, parece legítimo investigar suas manifestações no contexto da clínica com sujeitos migrantes, que realizando a travessia literal das fronteiras geográficas, embarcam e nos fazem embarcar em novas possibilidades no processo de (re)conhecimento.

Para Koltai e colaboradores (1998), “o conceito de estrangeiro, em psicanálise, coincide com o retorno do recalado, mas também se confunde com o outro, aquele que não é eu, mas não obstante, habita em mim” (Koltai, 1998, p.7). Partindo do paradigma desse estrangeiro, que oferece literatura e faz metáfora quase literal da nossa temática de pesquisa, pretendemos alcançar algum domínio de idioma para narrá-lo. É junto ao povo da América Latina, esses sujeitos que “mesmo sem pernas, caminham”, que aprenderemos os deslocamentos clínicos necessários para saber fazer com a abjeção.

INTRODUÇÃO

Ao longo deste trabalho, falar da prática clínica no campo da migração através de uma palavra estrangeira e enigmática mostrou-se um desafio. Desconhecida ao nosso vocabulário comum, apresentar a “abjeção” enquanto “conceito útil” para pensar a prática clínica no campo das migrações era como falar um outro idioma e testar os limites do potencial representativo da linguagem. Antes de representar, a abjeção era uma palavra performativa que, tentando ser útil, não era compreendida, apontando para algum conflito e dissenso nos confins das práticas de linguagem. Seu uso, em tudo colocava o seu conceito em prática, posto que sempre implicava em uma questão sobre limites e fronteiras: do seu próprio significado e modos de uso do conceito, do fenômeno migratório e da prática clínica implicada com as vicissitudes desse fenômeno. Esse trabalho é um exercício de tradução que busca compreender o que a abjeção informa ou mesmo deforma nesses limites.

A palavra latina é composta pelos radicais “ab” e “jacere” que, segundo o dicionário etimológico significam, respectivamente, “desde de/ a partir de” e “atirar/lançar”, de modo que a composição constitui uma ideia de “atirar de algum lado” ou mesmo “lançar fora”. É sobre esse sentido de descarte que se baseia o adjetivo “abjetus”, qualificando aquilo que é desprezado, rejeitado, rebaixado, indigno, abatido.

O conceito tem sido retomado academicamente para falar de processos sociais que implicam em modalidades de desprezo e na rejeição a determinados grupos que tensionam normatividades hegemônicas referentes a padrões de gênero e sexualidade, raça, etnia, classe social, concepções de saúde, ética e moral. Hoje, dispomos de um certo número de trabalhos que buscam entender a abjeção enquanto um processo social, cartografando como as estruturas de saber-poder do sistema normativo lançam para fora do laço social ou ainda, da partilha do comum e da política, as pessoas LGBTQIA+, negras, migrantes, pobres, usuárias de substâncias, em conflito com a lei, etc.

O percurso mencionado no prefácio deste trabalho, um trajeto com o abjeto, que se presentifica desde a metade da graduação (para não falar do seu assombro nas rotas para além da academia), nos levou a observar modalidades de fluxos e migrações subalternas, forçadas, vistas como indesejadas tanto por quem migra como também pela sociedade que recebe o migrante. Nessa investigação, seguíamos pensando especialmente a respeito dos efeitos psíquicos da abjeção sobre esses sujeitos: um

objetivo principal.

Minha inserção ao *Grupo Veredas- psicanálise e imigração*, grupo de extensão ligado ao Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política do departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo, abriu os caminhos para poder estudar, a partir da prática clínica com migrantes, a interface entre abjeção e imigração, analisada desde uma perspectiva psicanalítica que se implica em escutar e reconhecer a presença do sofrimento sócio-político (Rosa, 2015) nos relatos desses sujeitos. Desse ponto de vista, observamos os efeitos psíquicos não apenas como resultado da constituição fantasmática de cada sujeito, mas também como decorrência dos ordenamentos biopolíticos que exilam os sujeitos do laço social.

O ano era 2018 e a prática clínica, através de um dispositivo de atendimentos que qualificaremos ao longo desse trabalho, se deu numa das principais instituições de acolhida da América Latina à migrantes e refugiados: A Casa do Migrante. A Casa é uma instituição filantrópica ligada à “Missão Paz”, congregação católica regida por padres da ordem scalabrini cujo trabalho missionário é voltado para a população migrante.

Nesse contexto, no Brasil, há muito se falava em “crise migratória” ou mesmo em “crise humanitária” como maneira de se referir a certos fluxos migratórios, como o dos haitinos e dos sírios nos anos 2010, que motivaram a criação de políticas de regularização migratória específicas. Como poderemos acompanhar ao longo desse trabalho, uma determinada governabilidade da migração se confunde com a própria formação do Brasil, com a sustentação idílica de uma identidade nacional “cordial e acolhedora”, cujas práticas coloniais de sulbaternização e extermínio de certas vidas conduziu diversos pesquisadores a investigarem o lado abjeto das políticas de hospitalidade e acolhida ao migrante.

Em 2018, era “a vez” da migração venezuelana no Brasil, dos conflitos na fronteira dos estados de Roraima e Amazonas (com vias terrestre de passagem entre os dois países), do aclamado “Programa de Interiorização” (ligado ao projeto do governo federal chamado “Operação acolhida”). No contexto das eleições à presidência, o país estava politicamente cindido, diante da briga eleitoral, pelo ódio e pelo ressentimento às políticas progressistas, aos direitos humanos e à própria vida diversa dos que passaram a governar nos anos que se seguiram. A escalada da necropolítica (Mbembe,2019) não passou sem efeitos importantes sobre a governabilidade das migrações e a produção da abjeção aos migrantes venezuelanos no Brasil. Logo depois de “acolhidos”, as “boas vindas” eram dadas ao migrantes venezuelanos: “O Brasil não pode virar a Venezuela.”

O cenário para pesquisar abjeção e imigração estava dado, justificava uma pesquisa mais que possível: necessária. Nos parecia uma tarefa fácil, não fosse pelo inquietante fato do conceito de “abjeção” possuir uma apreensão própria dentro da psicanálise, figurando como um processo psíquico aparentemente descolado da compreensão da abjeção enquanto processo social. Logo, do objetivo principal de mapear os efeitos psíquicos da abjeção sobre os sujeitos migrantes a partir da psicanálise, desdobrou-se um objetivo secundário, que nos exigia revisar a apreensão psicanalítica e os modos de uso desse conceito. Seria possível falar da abjeção enquanto produtora de um efeito psíquico diante de uma teoria psicanalítica da abjeção que a entende como causa de uma certa estruturação psíquica? A abjeção, enquanto um efeito dos processos sociais, implicaria na mesma dinâmica psíquica da abjeção como causa constituinte de uma estruturação? É possível tomar um conceito de abjeção pelo outro? De que nos valeria argumentar a partir de uma teoria que prevê dinâmicas psíquicas específicas ao fenômeno da abjeção mas que, por outro lado, desconsidera a presença do sofrimento sócio-político?

Nos deparando com esses questionamentos, a partir de um levantamento bibliográfico a respeito das teorias da abjeção, suas diferentes epistemologias e distintos modos de uso, percebemos que, frequentemente, para explicar os efeitos psíquicos de um sujeito que passa por um processo de abjeção, os trabalhos recorriam à metapsicologia da abjeção proposta por Kristeva em *Poderes do Horror* (1980/2010), obra onde a abjeção figura como causa de uma certa estruturação psíquica. Muitas vezes, o resultado de, apressadamente, mapear um efeito da abjeção, a partir de uma teoria que trata a abjeção como causa de uma estruturação, conduzia ao equívoco de responsabilizar ou culpabilizar os sujeitos pela abjeção da qual eles, diante do sofrimento sócio-político, eram alvo. O sujeito era visto como abjeto ou desprezível dejetivo por uma condição que lhe levava a se posicionar de uma forma ininteligível no laço social, enquanto nos perguntávamos sobre o contrário: seria a abjeção a vivência de uma posição cujos efeitos psíquicos condicionam e constroem o sujeito em seu desejo?

Essas questões nos depararam com a necessidade de produzir deslocamentos clínicos e traduções a respeito desse enigma e dessa “confusão de línguas” em torno do conceito de abjeção a partir de um duplo movimento: era preciso ter em mente esses hiatos para pensar a clínica, ao mesmo tempo em que se fazia necessário trazer aquilo que se apresentava na clínica para iluminar a obscura teoria.

Desses deslocamentos surgiram as reflexões presentes nessa dissertação, que serão comentadas ao longo de 4 capítulos. No Capítulo 1 (Enveredando por um

caminho difícil), trazemos um panorama geral e também as peculiaridades do fenômeno migratório sobre o qual nos debruçaremos para pensar como os processos de abjeção instituem fronteiras exclusivas ao reconhecimento da alteridade. Nesse mesmo capítulo, resgatamos o enquadre teórico que sustenta nosso enfoque clínico sobre a problemática “abjeção e imigração”, buscando retomar coordenadas importantes que estabelecem os pressupostos epistemológicos das discussões em psicanálise e migração. Essa discussão se fará de maneira articulada à explicitação das características dos lugares e dispositivos de prática clínica, situando por fim, em meio a essas discussões, a metodologia que é utilizada para construir caminhos em meio às zonas abjetas, que circunscrevem nossas questões. Para satisfazer os nossos objetivos, além de realizarmos uma revisão bibliográfica, produzimos nossas experiências clínicas num diário de bordo (Medrado et al, 2014) e as organizamos a partir da técnica da elaboração de *vinhetas* (De Siqueira & Queiroz, 2014), observando e construindo *fatos clínicos* (Silva & Macedo, 2016). Os fatos clínicos foram analisados através dos conceitos de transferência, repetição e reconhecimento, a partir de uma psicanálise que assume sua origem híbrida e busca garantir diálogos com outros campos do saber.

Partilhando desse terreno comum, seremos capazes de avançar em direção ao enigma da abjeção no Capítulo 2 (Gramáticas do Ininteligível). Primeiramente, comentaremos como algumas estratégias de posicionamento da alteridade compõem um gradiente de não reconhecimento, donde a abjeção figura como último grau, por produzir um sujeito ininteligível do ponto de vista da sua condição desejanse. Depois, a partir de trabalhos de cunho comparativo, a exemplo de Dos Santos (2013), Grunvald (2009) e Padula (2017), procuramos organizar o estado da arte das teorias da abjeção, observando como as teorias parecem tensionar uma polaridade paradigmática, em que ora a abjeção é compreendida enquanto um processo estritamente subjetivo (como um processo psicológico que implicaria um repúdio do sujeito sobre si mesmo), ora figura como um processo estritamente social (aqui, as práticas de linguagem produziriam posições de abjeção), algo que temos nomeado respectivamente de “abjeção de si” e “abjeção do Outro”, por motivos que elucidaremos mais à frente no nosso estudo.

Ainda nesse capítulo, apontamos a “confusão de línguas” provocada quando uma teoria psicanalítica da “abjeção de si” é utilizada para explicar os efeitos psíquicos da “abjeção do Outro”. O conceito ferencziano, para além de nos ajudar a localizar essa problemática, nos inspira a pensar numa teoria clínica crítica da abjeção mais dialetizante, para além da polaridade “abjeção de si” x “abjeção do Outro”, mapeando

o ponto onde o enigma do dejetivo espolia o enigma do sujeito, realizando um esforço teórico rumo a uma teoria clínica crítica da abjeção que reconheça a influência do sofrimento sócio-político no processo de abjeção.

Esse exercício seguirá sendo construído no Capítulo 3, em que versamos sobre os “Deslocamentos Clínicos” a partir da vinheta “um verso preso”. Nessa vinheta, trataremos o caso de um migrante venezuelano, acolhido na Casa do Migrante através do Programa de interiorização, que se vê às voltas com o significante “basura”, o qual ele atribui aos seus compatriotas. Através da cena, que sugere um repúdio do sujeito sobre si mesmo, respeitando a metodologia proposta, analisaremos os efeitos da abjeção no sujeito e na transferência estabelecida entre a dupla analítica, discutindo o que a abjeção provoca nas dimensões linguísticas, temporais e em relação às posições de reconhecimento. Testemunhando os movimentos e deixas desse sujeito, analisamos como ele se debate e agencia o enigma do dejetivo, oferecendo pistas à analista sobre direções clínicas para que a vivência do seu enigma subjetivo possa ser autorizada.

Num retorno da clínica à teoria, retomaremos as discussões sobre os efeitos psíquicos da abjeção para indicar novos desafios e esforços de compreensão necessários ao re-lançamento da abjeção equanto uma teoria clínica crítica: nos parece que, no campo das migrações, um debate mais profundo sobre o repúdio relacionado às identidades nacionais, os limites da identificação ao agressor e políticas de reconhecimento podem contribuir na reabilitação desse conceito performativo de potentes estranhezas, inquietações e dissensos que, quiçá, promoverão deslocamentos em direção ao encontro do enigma dos sujeitos.

CAPÍTULO I. ENVEREDANDO POR UM CAMINHO DIFÍCIL...

“As condições epistêmicas das nossas perguntas estão inscritas no avesso dos conceitos que utilizamos para lhes dar resposta. É necessário um esforço de desvendamento conduzido sobre um fio de navalha entre a lucidez e a ininteligibilidade da resposta.” (Boaventura de Souza Santos)

A articulação entre abjeção e imigração vem do desafio que os dois fenômenos impõem às fronteiras que circunscrevem o desejo e o reconhecimento da alteridade. O fluxo migratório do sujeito que cruza as fronteiras, direito humano muitas vezes considerado ilegal (tornando clandestinos e forasteiros aqueles que migram), é também metáfora de outras travessias: no deslocamento em relação aos padrões e normatividades sociais, ademais os sujeitos são vistos como “estranhos”, presenças incômodas, indesejáveis, desprezíveis ou abjetas.

Unir abjeção e imigração é uma forma de falar desse viver deslocado em relação às fronteiras geográficas e simbólicas. É perguntar sob quais circunstâncias os trânsitos entre essas fronteiras tornam-se desejáveis e/ou indesejáveis, à medida que reiteram ou desestabilizam as noções limites constitutivas no referenciamento de identidades. É colocar em questão as dinâmicas entre eu x outro, nós x eles, povos, fronteiras, fluxos de mercado, Estados-nação. A abjeção serve, sobretudo, como um conceito útil para nortear esses questionamentos, e menos como uma maneira de adjetivar o processo migratório. Logo, ao pesquisar “abjeção e imigração”, não pretendemos aparentar esses termos ou qualificar os fenômenos migratórios.

Nesse capítulo, buscamos comentar como a migração se articula à história da psicanálise e os deslocamentos que esta promoveu no pensamento ocidental. Em seguida, buscamos mapear algumas linhas em que os processos históricos e discursividades aproximam os conceitos de abjeção e imigração para, ao longo do trabalho, reconhecer os ecos dessa aproximação na escuta clínica aos sujeitos migrantes e seus efeitos psíquicos.

Para isso, introduziremos os pressupostos epistemológicos e metodológicos que guiaram a construção dessa pesquisa. Contaremos como o objetivo principal de pesquisar os efeitos psíquicos da abjeção a partir da prática clínica com migrantes desdobrou-se em outro objetivo: discutir a apreensão psicanalítica e os usos do conceito de abjeção propostos por Kristeva em *“Poderes do Horror”* (1980/2010).

Nessa reflexão, ocupa lugar central a experiência de nossa prática clínica, construída nas atividades do Grupo Veredas, filiada a uma “psicanálise extramuros” que se articula a um “jogo de extraterritorialidades”. Essa visão caminha em consonância com outras epistemologias modernas, a exemplo da epistemologia feminista pós-colonialista, onde se vislumbra a possibilidade de desterritorialização e tradução dos saberes:

Na tradução, há a obrigação moral de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que a/o outra/o possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares. Este ir e vir também inclui discursos e práticas feministas, que viajam através de lugares e direcionalidades diversos para se tornarem paradigmas interpretativos para ler/escrever sobre classe, gênero, raça, sexualidade, migração e a circulação de textos e identidades. (Costa, 2014, p. 54)

Essa tradução de saberes, antes de ser somente um exercício literal na clínica com migrantes, se faz como uma metáfora potente que nos direciona à tarefa cautelosa de contextualizar como os princípios do setting clínico tradicional podem ser repensados no dispositivo clínico que guia nossa atuação na prática da clínica extra-muros e na construção de uma psicanálise implicada com o sofrimento sócio-político (Rosa, 2015).

1. De um saber migrante sobre o desejo aos jogos de extraterritorialidades

Uma frase frequentemente atribuída à Freud em sua passagem pela América é reveladora da recepção da psicanálise no pensamento ocidental no séc. XX: “Eu vim para trazer a peste”. Embora não seja possível afirmar se tal expressão tenha de fato autoria do fundador da psicanálise, o dito (ou não dito) dá notícias do mal-estar causado por essa epistemologia “*outsider*” em relação a uma comunidade científica herdeira do pensamento cartesiano e de uma compreensão positivista de ciência que, de acordo com Santos (1988), conforma um “paradigma dominante” de ciência.

A original contribuição da psicanálise na produção de deslocamentos ou “descentramentos” em relação a esse paradigma chegou a ser situada pelo próprio Freud em sua análise das três grandes “feridas narcísicas” da humanidade em “*Uma dificuldade no caminho da psicanálise*” (Freud, 1917). Tais “feridas” são inflexões no pensamento ocidental que apontam para os limites dos saberes usados para apreender nossa própria condição humana no mundo. Dentre elas, Freud (1917) destaca: a revolução copernicana, que promove um descentramento cosmológico em relação a suposta centralidade do planeta terra; o darwinismo, que desloca o homem de uma hipotética origem transcendental; e a própria psicanálise, na medida em que, inaugurando a ideia do “inconsciente”, desassenhora o sujeito de sua moradia e sinaliza uma dimensão de existência para além dos seus registros centrípetos ao pensamento e à consciência, como

quis Descartes.

A promoção desses deslocamentos pela psicanálise parece estar articulada às suas próprias origens deslocadas, isto é, influenciadas por saberes migrantes transgeracionalmente transmitidos a Freud por seus pais, de origem judaica. Nascidos na Galícia, foram imigrantes no país de nascimento do fundador da psicanálise (a Morávia, atual República Checa), como também em Viena, onde viveram a maior parte do tempo.

Numa obra com metodologia arqueológica foucaultiana sobre a influência da judeidade de Freud na constituição do pensamento psicanalítico, Fuks (2000) mapeia como o judaísmo, mais enquanto cultura e menos enquanto religião, pode ter grafado o saber psicanalítico. Freud se situava como um dissidente ateu em relação à religiosidade. Simultaneamente, o seu judaísmo era situado compondo uma “minoría” que viria a ser perseguida pelo nazismo. Para a autora, esses aspectos inspiraram sua força e habilidade para lidar com as resistências psíquicas de seus pacientes e também com aquelas produzidas no mundo acadêmico à recepção da psicanálise.

Um aspecto importante da ritualística judaica é a não sacralização dos textos bíblicos, cujos significados profundos se constituem no próprio processo da leitura, não como uma verdade anteriormente já dada. Esse sentido se relaciona à noção de deidade judaica, segundo a qual Deus se faz presente na ausência. Para Fuks (2000), essas características do judaísmo formaram Freud como um bom leitor dos processos inconscientes. Em sua concepção de clínica, o encontro com o analista transmite ao paciente a oportunidade de experimentar o exílio necessário para o contato com a estrangeiridade do seu próprio enigma ou, nas palavras de Fuks, (2000) “o exílio necessário ao advento de sua palavra”.

Na esteira dessa tradição, em que o saber psicanalítico se perfaz em contínuo deslocamento, Koltai (1998) e Rosa (2015) utilizam da intimidade da psicanálise com a estrangeiridade para estudar o desejo dos sujeitos em deslocamento, historicamente considerados (in)desejáveis. Koltai e colaboradores (1998) defendem que o “Estrangeiro” “coincide com o retorno do recaiado, mas também se confunde com o outro, aquele que não é eu, mas não obstante, habita em mim” (Koltai, 1998, p.7). Esse duplo dialoga com a metodologia proposta pela autora, segundo a qual os estudos na interface entre psicanálise e migração devem considerar de maneira simultânea a história singular dos sujeitos (o enigma da sua própria estrangeiridade) e a História coletiva compartilhada, na qual se inscreve seu percurso. A metodologia alinha os processos

inconscientes à posição social do estrangeiro.

Numa abordagem semelhante, Rosa e colaboradoras (2009) entendem que a dinâmica dos deslocamentos físicos enlaça a própria condição errante do desejo, já que a migração impele que o sujeito se reconheça e narre a si mesmo a partir dos novos referenciais. Nesse sentido, o processo de georreferenciamento edita a relação do sujeito com suas identificações. As vicissitudes do processo social colocam o sujeito em contato com o enigma da sua própria estrangeiridade. Esses aspectos mostram-se fundamentais para a autora defender uma clínica que reconheça os efeitos do sofrimento sócio-político.

Compartilhando do raciocínio de articulação entre o singular e o social, considerando o nosso objetivo principal de pensar os efeitos psíquicos da abjeção, investigaremos de que maneira a posição de indesejável atribuída ao migrante atua sobre o funcionamento psíquico do sujeito. Isto é, de que forma o enigma que os interpela na posição de dejetivo alcança o enigma do seu desejo.

Essas duas formas de localizar o enigma nos levaram a exercícios de tradução. A nível da epistemologia, precisamos recorrer à multidisciplinariedade teórica. A nível da metodologia, emerge a necessidade de contextualização dos princípios de uma prática clínica extramuros implicada com o sofrimento sociopolítico, especificando como analisaremos as experiências vivenciadas na prática clínica.

Para satisfazer esses objetivos, nos filiamos a uma pluridisciplinaridade teórica, em função das complexidades próprias tanto ao conceito de abjeção quanto ao fenômeno migratório. Nesse exercício, priorizamos a ampla investigação do tema em lugar da fidelidade a uma linha teórica específica dentro do campo da psicanálise. Assim, resgatamos o que Roudinesco entende por uma “política de noyau dur e de descentramento da psicanálise no interior da pluridisciplinaridade” (Roudinesco, 1986 *apud* Aguiar, 2006, p.118).

Segundo Aguiar (2006), essa política de descentramento seria endossada pela ideia de “jogo de extraterritorialidades” nos termos desenvolvidos por Laplanche (1980), através do qual “o analista nasce e se desenvolve apenas na marginalidade e na ruptura”. (Laplanche, 1980, *apud* Aguiar 2006, p. 118).

O exercício de pesquisar fenômenos sociais e, em especial as migrações, parece exigir do próprio pesquisador a necessidade de transitar em direção a outros campos de saber, o que naturalmente promove deslocamentos e desnaturalizações. Nesse sentido, para situar a nossa pesquisa a respeito da produção social do dejetivo como sofrimento socio-político (Rosa, 2015) na experiência do migrante indesejado, é fundamental

mapear algumas linhas dos processos históricos e discursividades que envolvem esse fenômeno.

2. Migrações (in)desejadas

Os estudos recentes sobre migração associam a larga produção dos migrantes “indesejáveis” ao fortalecimento dos Estados-nação e, paradoxalmente, à crescente globalização associada ao capitalismo. Pode parecer contraditório à primeira vista, já que a delimitação fronteiriça e o usufruto de direitos articulados à cidadania específica a cada Estado-nação soa contrária à ideia de um mundo conectado, de “livre circulação”. A questão aponta, contudo, para um complexo sistema de desterritorializações. Dinâmicas de Estado e mercado se circunscrevem reciprocamente, produzindo uma governabilidade e uma biopolítica dos “indesejáveis”, como analisam Agamben (2015) e Agier (2016; 2017).

Numa lógica que se retroalimenta, cada fixação de fronteira e condição restrita de cidadania do Estado-nação produz um sujeito errante a ser lançado nas teias do trabalho subalterno global. “Sujeitos livres” para se enredar numa informalidade precária, vista como ilegal, que pode culminar numa deportação a outro Estado-nação, que também não habilitará o sujeito migrante à cidadania, reiniciando o ciclo dos enredamentos...

Ao fim, essa forma de administrar os indesejáveis assume, formaliza, forja, no largo dos espaços ermos, as arquiteturas do despejo, da desterritorialização, do não lugar. Ali, nas bordas da civilização, os “pontos cegos e surdos” que os satélites e sismógrafos não capturam. Exceto quando é necessário exibir, sem reservas, a ética do bem: as tendas e os hospitais de campanha, os centros de acolhida e detenção, os campos... Espaços controlados por uma política humanitária, curiosamente sempre disponível para, via de regra, lidar com a “exceção”. Uma cartografia da abjeção que os estudiosos nos ensinaram a mapear através dos negativos da história, para além dos retratos revelados da catástrofe.

A propósito da exceção, é na consolidação do Estado-nação que Agamben (2015) analisa como a promulgação de direitos aos cidadãos-nacionais produz simultaneamente normativas excludentes aos sujeitos de outra nacionalidade que habitam o mesmo território. Essas normativas, editadas através de instrumentos jurídicos como enxertos de lei (por via de decretos e portarias, por exemplo) podem inclusive divergir ou serem incompatíveis com os princípios e direitos humanos constitucionais, abrindo regulares

precedentes, brechas e exceções que, dado seus frequentes usos, criam o que o filósofo chama de “Estado de exceção”.

Aqui, não é o fracasso do Estado que tornam desprezíveis ou matáveis os sujeitos submetidos às suas injunções jurídicas, mas justamente o sucesso do Estado de exceção. Carneiro (2018) se ampara nessa reflexão para avaliar como historicamente, em especial no contexto brasileiro, é o Estado de exceção que regula a vida dos sujeitos migrantes:

Um estado de exceção que, diferentemente do conceito clássico, não se configura como anomia ou ausência completa do Direito, mas, ao contrário, caracteriza-se justamente pela edição de normas jurídicas discriminatórias, prática que, em relação aos estrangeiros, recrudescer após os ataques ao World Trade Center e ao Pentágono, em 2001 (Agamben, 2007, p. 14) e que aprofunda com os decretos migratórios emitidos por Donald Trump logo após sua posse como presidente dos EUA (...) Segundo Agamben, o estado de exceção evidencia-se quando determinadas medidas jurídicas não se coadunam com o sistema geral de direitos positivados, conferindo forma legal para uma exclusão discriminatória que não poderia ter forma legal. **Como efeito, seus destinatários situam-se em uma “zona de indeterminação entre absolutismo e democracia”**, com status jurídico de semi-sujeitos de direito (Agamben, 2007, p. 13) (...) Historicamente, o estado de exceção ao qual estão submetidos esses imigrantes não configura uma medida excepcional contra estrangeiros, mas uma “técnica de governo” e um “paradigma constitutivo” da ordem jurídica soberana, fundada na suspensão permanente de direitos a uma parcela específica da população residente no território de um Estado Nacional (Agamben, 2007, p. 18). (Carneiro, 2018, p. 59-62 – *grifo nosso*)

Tais injunções jurídicas definem formas de vida abjetas que, como veremos nos capítulos 2 e 3, não vivem essa “zona de indeterminação entre o absolutismo e a democracia” sem importantes efeitos psíquicos no que concerne a sua impossibilidade de poder testemunhar ou de realizar uma denúncia clara em relação a essa biopolítica, onde uma confusão se opera.

Ao longo de sua obra, os termos escolhidos por Agamben (2015) para se referir a essas formas de vida se relacionam ao conceito de “vida nua” e de “homo sacer”, sujeitos reduzidos à condição de sobrevivência e necessidade, aos imperativos da urgência social, às margens da pólis e da participação democrática. Assim, a indiscriminação normativa destacada pelo autor produz também sujeitos indiscrimináveis do ponto de vista da sua humanidade, pessoas nas fronteiras do reconhecimento que separam o humano do inumano. Segundo Carneiro (2018), “no caso do imigrante, o poder exercido pelo Estado faz que este tenha uma vida economicamente explorável e um corpo politicamente deportável, o que o institui, juridicamente, como uma existência que não merece realizar-se plenamente” (Agamben 2007;2010 *apud* Carneiro, 2018, p.60)

A esse respeito, Martins (2014) comenta como a condição de exceção obriga que o

sujeito, submetido a necessidade, permaneça se relacionando com o sistema que o exclui. Esse enigmático e confuso sistema de exclusão despreza o sujeito em sua existência, ao mesmo tempo que dele se aproveita enquanto corpo político, para os fins do próprio funcionamento do perverso sistema. Nele, as vidas desses sujeitos tornam-se super politizadas, isto é, administradas pela biopolítica, ao mesmo tempo que os sujeitos são desterrados do laço social, da possibilidade de reivindicarem para si o direito de possuir um lugar no sistema normativo que lhes submete:

É justamente por ser constantemente ameaçado de morte que o homo sacer se encontra em plena relação com o poder que o baniu. Constituindo-se como exilado, ele passa ter a forma de vida mais política que existe (...) Desta inflexão se faria o paradoxo mantido por Agamben de uma exclusão incluída, o homo sacer participaria da vida política pela via da ex-sistência (GUERRA, MARTINS, 2012), sendo simultaneamente aquele que se encontra mais dentro e mais fora. Como se esse homem sagrado tivesse o poder de andar sobre a banda de moebius, com a vida nua de um lado e a vida política de outro. Exatamente por manter sempre os pés de um mesmo lado da fita, ele acaba chegando ao seu avesso. Deste modo, **o homo sacer mantém a imagem de unidade do sistema, sem falta, sem a contradição, sem o disruptivo do real que vem quebrar toda a unidade, pois esta é sempre imaginária** (Martins, 2014 – *grifo nosso*)

Martins (2014) alerta como o “homo sacer” é utilizado de maneira estratégica para manutenção da própria imagem idealizada do sistema normativo, que procura se garantir velando e denegando suas próprias estratégias de exclusão e abjeção. Agier (2017) e Fassin (2015) localizarão como um dos propósitos das políticas humanitárias a maneira como se ocupam da questão da migração: abrindo suas portas para fechar a questão da exclusão e não dar margem de reinvidicação a esses sujeitos, condenados a circularem nas bordas da condição humana.

Ao eleger o “homo sacer” enquanto nomeação do sujeito (in)desejável, Agamben (2015) retoma em Benveniste a palavra “sacer”. Com ela, explora a ambiguidade do termo. Em latim, significa “sagrado”, mas também “maldito”. Parece assertivo para descrever uma forma de vida produzida por uma biopolítica igualmente ambígua, indiscriminada, enigmática, que omite suas práticas de exclusão sob o verniz do discurso humanitário.

Porém, é na figura do “muçulmano” que Agamben (2015) vê o paradigma da vida nua. Em “*O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*”, o filósofo explica como a denominação “mulçumano” era utilizada pelos judeus nos campos de concentração para se referir aos companheiros que aparentavam ter chegado na condição humana mais degradante, às margens do inumano. Sujeitos inertes, empedernidos, que aparentavam

ter ficado apáticos à sua própria subordinação e a dos seus.

Nesse sentido, o termo não designa um sujeito praticante de uma religião. Contudo, investigando a etimologia de “mulçumano”, o autor resgata o sentido de submissão presente no seu significado, “submetido incondicionalmente a vontade de Deus”, apontando para a submissão total imposta pelo campo, essa arena e territórios de sobrevida em que frequentemente sujeitos migrantes são “depositados”, e seus efeitos destituíntes sobre os sujeitos.

O “mulçumano” é aquele cujo corpo fora submetido à automatização dos processos burocratizantes e trabalhos de extermínios perpetrados no campo. Nessa condição, é exilado do domínio da palavra em função da desvirtuação e desacreditação dos sentidos indiscriminados por uma biopolítica, que torna a morte subjetiva em vida um requisito para a sobrevivência. Na impossibilidade de compartilhar sentidos sobre a experiência, localizar o outro e a si (especialmente quando um judeu era ordenado a violentar um de seus companheiros), o sujeito torna-se um apátrida de sua própria língua. A medida em que está impedido de testemunhar, transforma-se no próprio testemunho (Soares, 2019).

Agamben (2015) analisa como a biopolítica do Estado de exceção é fiadora e herdeira da lógica totalizante do campo: mais do que os arquivos do horror, resta de Auschwitz o silêncio ensurdecido dos sujeitos proscritos da palavra. Os vãos do não sentido relativo aos testemunhos ausentes, como nos ensina a psicanálise, encontram outras formas de transmissão ao longo da história. Resta a própria extensão do campo enquanto tecnologia perversa de aperfeiçoamento e manutenção do homo-sacer.

Se é na extensão da biopolítica do campo que Agamben entende os mecanismos que sustentam o Estado de exceção, curiosamente, é também na extensão das fronteiras, que Agier (2017) reflete a respeito dos efeitos da globalização sobre as migrações, como produtora de uma “fábrica de indesejáveis”. O discurso cosmopolita orienta a globalização enquanto uma filosofia que respalda os desejos e as relações de trabalho das elites globais no sistema capitalista. Problematizando os limites dessa compreensão, o autor discorre sobre as consequências de um cosmopolitismo que acaba se configurando enquanto privilégio de uma pequena parcela da elite global.

Antes de promover uma real mobilidade social, esse cosmopolitismo amplia as desigualdades, replicando-as e alargando as fronteiras. A possibilidade de participar do laço social torna-se correlativa a uma inserção digital e a uma livre circulação que não está garantida para todos. Nesse sistema de relações, o movimento de conexão dos

sujeitos desprovidos dos meios para se conectar mobiliza-os em diferentes tipos de fluxo:

Sabemos agora que a globalização, na qual entramos de forma bem consciente, não suprimiu as fronteiras: ela as transforma, as desloca, as multiplica e as alarga, ao mesmo tempo que as torna mais frágeis e incertas (...) Prestemos atenção nessa nova cosmópolis. Mantidos na incompletude de suas rotas migratórias, vivendo sob ameaças de prisão nas cidades ou da morte em desertos ou mares, eles revivem as vidas passadas dos “párias” (em campos), dos “errantes” (no mar, nas florestas ou nos desertos) ou dos “metecos” (trabalhadores urbanos e trabalhadores agrícolas sazonais mantidos “sem documentos”, contra a sua vontade). Todos parecem presos na fronteira da vida real como nas sociedades e nas cidades para as quais se dirigem, e, portanto, é aí, nas fronteiras que se estendem no tempo e no espaço, que eles se tornam cosmopolitas. (Agier, 2016, p.7)

Agier (2016) relaciona o alargamento da fronteira com a dilatação da espacialidade e temporalidade. Em sua análise, esse sistema de georreferenciamento implica na produção de “homens-fronteira”, sujeitos submetidos a uma permanente condição de impermanência e transitoriedade, como também pontuou Sayad (1988). Um gradiente de reconhecimento e posições subjetivas passa a ser criado, de acordo com as diferentes dilatações de tempo e espaço. O autor define esse fenômeno nas figuras dos párias, dos errantes e dos metecos.

Através dessa categorização, Agier (2016) não pretende esgotar ou reduzir a experiência desses sujeitos. Ele percebe que, apesar das diferentes migrações, há uma dupla desidentificação compartilhada pelos sujeitos. Na transitoriedade, deixam de ser identificados como membros do país de origem ou do país de destino. Permanecem no entre, vivendo psicologicamente o efeito do alargamento da fronteira. Essa desterritorialização encontra uma solução de nomeação justamente no cosmopolitismo, que os lançou nessa situação:

Os outsiders já não correspondem à identidade que os “estabelecidos” lhes atribuem de acordo com etiquetas nacionais, étnicas ou raciais de que dispõem. É uma situação de dupla “desidentificação” do migrante que (1) já não corresponde à identidade de sua sociedade de origem e (2) também não corresponde à identidade atribuída a ele pela sociedade de destino. O conceito de sujeito cosmopolita tornou-se, pois, uma necessidade. Trata-se de um sujeito-outro, descolado da atribuição identitária que lhe é atribuída no duplo contexto onde vive (a sociedade de acolhimento, o lugar-fronteira) ou até mesmo agindo contra ela. (Agier, 2016, p.8)

Para Agier, o debate do cosmopolitismo se estabelece a partir de posições dicotômicas entre nacionalismo x globalismo. Nesse enquadramento, deixa-se de investigar as nuances do cosmopolitismo, incluindo o modo complexo como o nacionalismo, sustentado com base num Estado de Exceção, coopera com o globalismo

na produção de migrantes (in)desejados. Por isso, mais do que uma rejeição a priori da ideia de cosmopolitismo, o autor procura reabilitar e explorar as potências do que ele entende como “real experiência cosmopolita”. Isto é, a experiência dos “homens-fronteira” que, apesar da dupla desidentificação, são capazes de se referenciar a partir de mais de um mundo

Possuem, portanto, um conhecimento concreto do mundo, que “nós”, que nos supomos cosmopolitas, não temos realmente; não de um modo tão físico e sentido, pois nossos deslocamentos são protegidos, seguros e frequentemente confortáveis (...) As pessoas em deslocamento das quais falamos aqui estão distantes das classes globais que circulam em uma bolha estéril e sem falhas, são diferentes dos defensores da cidadania do mundo e não estão nem mais nem menos conscientes dos riscos ou dos espetáculos mediáticos globalizados que os demais habitantes do planeta. Seu cosmopolitismo está em outro lugar, origina-se no fato de que elas possuem, necessariamente, o mundo em suas mentes, mesmo se não o projetaram, ou não construíram, antecipadamente, uma teoria pessoal (...) Trata-se de uma condição que combina a experiência e o pensamento da fronteira, uma nova cosmópolis, só que desligada de uma categoria social específica. Com base nessa experiência de migrantes pode-se extrair um ponto de vista descentrado do mundo. Com o alargamento espacial e temporal das fronteiras, essa condição é antecipadora de uma cultura das fronteiras como cultura global em formação. Trata-se de um cosmopolitismo simultaneamente mais amplo e universal, mais verdadeiro e autêntico, que aquele que supomos quando falamos, hoje, de cosmopolitismo, de acordo com as concepções habituais aqui evocadas – elite global, alter-globalização, consciência global. (Agier, 2007, p.9)

Tal qual Agier (2016) , Nyers (2003) procura não generalizar o cosmopolitismo como algo a ser combatido. Pelo contrário, busca qualificar as contradições que fazem de um determinado cosmopolitismo uma biopolítica abjeta, inclusive pela captura dos próprios movimentos de resistência e oposição, ao enredá-los em dualismos simplórios.

No artigo “*Cosmopolitismo abjeto: a política de proteção no movimento anti-deportação*”, Nyers (2003) explica como a idealização cosmopolita elitista da livre circulação se perfaz em meio a sujeitos que não gozam do direito de se estabilizar, isto é, que pouco estiveram livres da opção de deixar de circular. Nesse sentido, a adoção do discurso da livre circulação por parte de movimentos de resistência às medidas autoritárias de deportação pode acabar por endossar aquilo que esperava combater, ao tacitamente coadunar com a impossibilidade de estabilização dos sujeitos.

Por outro lado, também o enaltecimento das políticas de regularização migratória, que permitem o acesso do migrante à cidadania e a possibilidade de fixação, lança à ilegalidade os sujeitos que não conseguiram se regularizar, responsabilizando-os diretamente por algo que depende intimamente da hermenêutica jurídica dos status migratórios, dos acordos internacionais e de procedimentos administrativos

burocráticos. Dessa forma, o autor configura como determinado cosmopolitismo se sustenta a partir dessas aporias e abjeções, que colocam em ônus o sujeito que migra forçadamente:

Em contraste com o status alardeado do cosmopolitismo, os abjetos são tidos em baixa consideração como párias. Enquanto o cosmopolita está em casa em todos os lugares, o abjeto foi alijado, forçado a uma vida de deslocamento. Quando considerados juntos, portanto, o "abjeto" e o "cosmopolita" aparecem como contrastes gritantes, relacionando-se com o outro apenas em termos altamente opostos: alto / baixo, esperança / desespero, belo / feio, pertencimento / exclusão, em todos os lugares / lugar nenhum. No entanto, muitos certamente se oporiam a caracterizar o cosmopolitismo dessa maneira abjeta, chamando-o de um desserviço à nobre e conceituada tradição de pensar e agir além do Estado. Mas e se o alto valor do cosmopolitismo, mesmo assim, dependesse de uma relação com um abjeto sem valor para sua condição de possibilidade? Butler argumenta que "a matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos". Os sujeitos cosmopolitas se constituem de forma semelhante? Kristeva chama a abjeção de "uma pré-condição do narcisismo". Será que o status elevado do cosmopolitismo - seu narcisismo, por assim dizer - também depende da construção de um outro abjeto? A discordância do cosmopolitismo abjeto, portanto, excede a conotação pejorativa implícita sobre o estado da teoria cosmopolita hoje. O 'abjeto' não é apenas um adjetivo qualificando o substantivo 'cosmopolitismo'. Em vez disso, o sujeito abjeto tem um importante papel constitutivo nos encontros e relacionamentos self / other - incluindo aqueles da variedade cosmopolita. A 'cartografia moral' da abjeção é, no entanto, crivada de algumas relações de poder familiares nós / eles. (Nyers, 2003, p.1073 – *tradução nossa*)

Nyers (2003) explica o modo como essas aporias abjetas do discurso cosmopolita fortalecem as fronteiras identitárias e os mitos nacionais que subsidiam o Estado de exceção. Um exemplo são as narrativas de coesão nacional, justificadas a partir da presença essencial do "estrangeiro" na formação cultural do povo, ainda que na prática esses sujeitos estejam apartados da real possibilidade de participação na democracia, por não serem considerados cidadãos.

Logo, o "estrangeiro" deixa de ser reconhecido como um fim e uma existência em si mesmo, servindo como um meio para a sustentação de uma identificação nacional mestiça, cordial e acolhedora. Esse discurso idílico vela e denega a presença das práticas xenofóbicas e colonialistas do Estado de exceção. Para os autores, qualquer semelhança dessa mítica com o discurso hegemônico a respeito da fundação das Américas não se trata de mera coincidência:

Este mito postula que a continuação da cultura política democrática da América depende da vitalidade e do entusiasmo das novas populações de imigrantes. Aqui, o estrangeiro serve como um importante "suplemento para a nação, um agente do reencantamento nacional que pode resgatar o regime da corrupção e devolvê-lo aos seus primeiros princípios".²⁴ Tais momentos de (re) fundação por os imigrantes

podem ser vistos facilmente, por exemplo, em cerimônias de naturalização em que os imigrantes juram lealdade à América. **O mito xenófilo da América imigrante, portanto, tem como parceira (re) fundadora uma xenofobia nacionalista.** (Nyers, 2003, p. 1077 – *tradução e grifo nossos*)

Essa complexa análise das relações mutualistas e não evidentes entre o ideal cosmopolita da defesa da globalização e o Estado de exceção evidencia uma biopolítica que sutilmente produz os migrantes (in)desejados. Apesar de discursos de uma suposta inclusão, os migrantes acabam sendo inseridos apenas segundo a conveniência de um projeto de poder que, ao final, os abjeta.

Sob o verniz das narrativas de hospitalidade democrática, reside uma política do melindre para não assumir, descredibilizar e desautorizar as reivindicações legítimas desses sujeitos. Essa contradição promove confusão e indiscriminação, imprescindíveis a um processo labiríntico de abjeção. Em meio a essas curvas sinuosas e indiferentes entre si, os sujeitos terminam praticamente impedidos de se localizar, dificultando que seu relato, seu testemunho e sua denúncia possam ser constituídos e, sobretudo, escutados.

Se “o mito xenófilo da América imigrante, portanto, tem como parceira (re)fundadora uma xenofobia nacionalista” (Nyers, 2003, p. 1077), veremos a seguir como a inscrição dessa lógica no território brasileiro é indissociável da história colonial na produção de migrantes (in)desejáveis a partir da intersecção entre a nacionalidade e a racialização dos sujeitos.

2.1 Xenofobia made in BraZil

O estudo de Giralda Seyferth (2008), “*Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político*”, reitera o pressuposto que temos discutido até aqui. Através de Hobsbawm (1990), ela justifica como o aumento dos fluxos migratórios é historicamente correlativo ao fortalecimento do Estado nação e sua política de exceção. Colocando uma lupa no caso brasileiro, demonstra que os princípios e efeitos do colonialismo são agentes mobilizadores de migrações forçadas ou forçadas a partir do critério racial.

Numa interface da história com a antropologia, Seyferth (2008) traça uma abscissa desde o período colonial até os tempos contemporâneos, situando a herança histórica que rege o reconhecimento dos migrantes entre bem vindos e indesejados, análise articulada com o próprio senso de formação cultural do que é “ser brasileiro”. Seu trajeto

inicia com a consolidação do Estado brasileiro enquanto unidade territorial, ainda no período do império (1830). Os “colonos”, que vieram ocupar os estados do sul do Brasil, figuram como a primeira forma de menção à imigração no nosso país. Eles vinculam-se nominalmente à categoria de “estrangeiro” pois, em função dos interesses econômicos e exploratórios da coroa portuguesa, a colonização estava ligada de maneira estatutária à Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros. De partida, o estímulo à presença dos colonos no território brasileiro define o migrante historicamente desejado e, desde as origens, articula a migração ao trabalho, aos interesses econômicos e ao racismo colonial.

Num curto período histórico, cerca de 15 anos depois (entre 1845/50), a coroa portuguesa se dá conta que os “estrangeiros” recém chegados ao Brasil, majoritariamente alemães, preservam sua língua e referenciais culturais, não se submetendo à ideologia católica portuguesa e começando a reivindicar melhores condições trabalhistas e referentes à naturalização. Nesse contexto, outros critérios passam a ser privilegiados para a recepção de “estrangeiros” no Brasil, especialmente relativos ao compartilhamento de uma “origem latina”, onde se presumia a adequação a uma raiz linguística comum à dos portugueses, bem como à moral cristã-católica. Esses aspectos incentivaram a vinda dos italianos para o sul e sudeste do Brasil.

Na avaliação de Seyferth (2008), esses requisitos tornaram indesejáveis as migrações de pessoas não-ocidentais, inserindo uma ideologia xenófoba oficialmente no ordenamento jurídico que orientaria as políticas migratórias nos anos seguintes, bem como a própria formação identitária do “brasileiro”. Em meados de 1890, migrantes asiáticos ou africanos só podiam entrar no país sob autorização do Congresso Nacional. A autora resgata nas raízes do pensamento positivista-eugenista do século XIX as principais bases de sustentação dessa ideologia. A tese do “caldeamento ou melting pot” consistia numa certa seleção social orientada por uma miscigenação seletiva, pensada a partir de uma proporcionalidade ou dosagem racial em direção ao branqueamento, como forma de controle genético da formação das futuras gerações brasileiras.

A ideologia matriz do “caldeamento” dirigiu as políticas migratórias nos anos que se seguiram, adicionando restrição às migrações não ocidentais e especialmente às não latinas, além de ciganos, prostitutas e nômades como sujeitos indesejáveis. No intervalo entre as duas grandes guerras mundiais (1918-1939), as categorias “imigrante, refugiado e apátrida” já eram expressões compartilhadas no mundo, enquanto o Brasil caminhava rumo à Era Vargas (1930-1945), governo em que as fronteiras entre os migrantes

“desejáveis” e “indesejáveis” foram ampliadas chegando ao ponto mesmo de se institucionalizarem.

O conhecido alinhamento do governo Vargas com o nazi-fascismo ascendente na Europa e a centralidade dada pelo seu governo a um ideal de trabalho, que veio a influenciar as próprias figurações de identidade brasileira (Lesser, 2001), se traduziu em importantes medidas jurídicas xenofóbicas: a Lei de Cotas, que impunha um limite a entrada de imigrantes no Brasil; e a Lei dos 2/3, que estabelecia um número mínimo de brasileiros a serem contratados por instituições públicas e privadas. Outros marcos, mais espúrios e emblemáticos do período, são a deportação e entrega de Olga Benário ao governo alemão, bem como a instituição do “Conselho de Imigração e Colonização” (CIC), em 1938, fatos que dão notícias de quais migrantes eram considerados indesejados e inimigos do governo Vargas, segundo Carneiro (2018) :

Os judeus eram acusados de promoverem a guerra, os negros, de contribuírem para o atraso do Brasil e os japoneses, de serem “inassimiláveis como enxofre”, por viverem enquistados dificultando a assimilação (...) o repúdio aos judeus, aos japoneses e aos comunistas foi representado pela propaganda governista como, respectivamente, “o perigo amarelo” e “o perigo vermelho”. (Carneiro, 2018, p.116)

Durante o mesmo período, por outro lado, houve incentivo às migrações portuguesas e italianas. Como motivações, Carneiro (2018) situa o interesse brasileiro em manter relações internacionais com esses países, a sustentação da ideia higienista de branqueamento racial e ainda a importação de mão de obra de trabalhadores que pareciam assimiláveis, adaptáveis e desejáveis ao trabalho nas fazendas dos barões do café, que constituíam a elite brasileira.

Com base nessas heranças históricas, cerca de 30 anos depois (1980), no contexto da “Guerra Fria”, o “Estatuto do Estrangeiro” é promulgado no Brasil abordando a questão migratória sob o paradigma da “segurança nacional”, revelando resquícios da premissa do migrante como “pessoa perigosa”, em divergência com o princípio da presunção de inocência. Nesse período, o Brasil recebia, em grande parte, fluxos de bolivianos e colombianos.

Anterior ao marco da redemocratização no Brasil, o Estatuto vigorou em nosso país até 2017, mostrando-se cada vez mais defasado em relação à compreensão contemporânea da migração e da mobilidade como direitos humanos, em especial diante dos fluxos migratórios mais recentes, a partir de 2010, mobilizados pelas crises humanitárias do Haiti, da guerra da Síria e, mais recentemente, da crise venezuelana.

Diante desses novos fluxos, os “papéis grilados” do “Estatuto do Estrangeiro”,

nascidos icterícios, proscritos e amarelados pelo verniz da biopolítica colonial e do Estado Novo, demonstravam sua insuficiência e limitação em responder às crescentes demandas por novas modalidades jurídicas de reconhecimento, já compartilhadas internacionalmente. Ao longo dos anos, a própria terminologia “Estrangeiro” caiu em desuso, pelo caráter majoritariamente pejorativo e essencialista atribuído àquele que é “estranho”, “desconhecido”. Categorias como migrantes, imigrantes, refugiados e apátridas passaram a compor o dialeto internacional, prevendo a aplicação de diferentes direitos e condições de acesso à cidadania segundo a avaliação da condição migratória.

Ainda assim, a discussão a respeito das modalidades de reconhecimento jurídico dos sujeitos migrantes não passa sem importantes controvérsias. Especialmente quando observamos um certo uso arbitrário dos critérios de avaliação relativos a essas denominações: letras de lei abstratas exigem um enquadramento dos sujeitos em condições de reconhecimento jurídicas pre-determinadas, impelindo os sujeitos a desempenharem uma determinada performance para que possam passar, ingressar no país e acessar direitos (discutiremos a questão da “passabilidade” dos sujeitos no Capítulo 3).

Diante dos impasses e negligências do Estatuto do Estrangeiro, a partir de 2014, entidades governamentais, não governamentais e movimentos da sociedade civil começam a se movimentar para esboçar um anteprojeto de lei que viria a ser oficializado em 2017, com a Nova Lei de Migração. Aprovada recentemente, a lei é considerada um instrumento jurídico moderno, quando comparada às demais normativas até então vigentes no país, com a inclusão das diferentes modalidades jurídicas de reconhecimento dos fluxos migratórios e, especialmente, a não criminalização apriorística dos sujeitos migrantes.

Todavia, trabalhos recentes como Oliveira (2017) e Carneiro (2018) realizam um balanço histórico que posiciona críticas e desafios relativos à nova lei, especialmente no que se refere: à manutenção, mesmo que discreta, do paradigma da segurança nacional, dado que a migração está remetida ao controle da Polícia Federal e à Justiça Federal; à resistência à inclusão da nomenclatura “migrantes”, considerada demasiadamente ampla; às necessárias proteções relacionadas às dinâmicas trabalhistas; e à recusa à anistia dos migrantes indocumentados.

2.2 O BraZil não pode virar Venezuela...

Nossa pesquisa teve início em 2018, poucos meses após a oficialização da Nova Lei de Migração, promulgada em 24 de maio de 2017 (Brasil, Lei 13.445/2017). Segundo o Banco Interativo do Observatório das Migrações em São Paulo, mantido pelo Núcleo de Estudos de População Elza Berquó - NEPO, da Unicamp, 121.774 migrantes internacionais foram registrados no Brasil em 2018. Destes, 32.245 nasceram na Venezuela, correspondendo a 26,48% do total de migrantes registrados, configurando este como o principal país de origem, seguido por Haiti (14.214 ou 11,67%), Colômbia (9.788 ou 8,04%), Bolívia (7.851 ou 6,45%) e Uruguai (5.573 ou 4,58%). Não devemos esquecer, claro, dos que permaneceram sem registro.

Com os dados disponibilizados na plataforma, é possível traçar um perfil sócio-demográfico dos migrantes venezuelanos registrados no país naquele ano: 98,55% possuíam visto temporário; 85,68% eram solteiros e 12,2% eram casados; 53,47% eram homens e 46,52% eram mulheres; 17,53% eram estudantes; 7,45% eram comerciantes; 6,81% eram trabalhadores da construção civil; 6,03% não tinham ocupação; e 5,31% eram dedicados ao lar.

Do ponto de vista da residência no Brasil, ainda segundo as informações tratadas pelo NEPO, 51,29% dos migrantes venezuelanos que entraram no país em 2018 estavam no município de Boa Vista; 18,51% em Pacaraima; 9,16% em Manaus; 3,10% em São Paulo; e 1,33% em Curitiba.

Em reação ao considerável fluxo de migrações da Venezuela, o Governo Federal, ainda sob a gestão de Michel Temer, iniciou a chamada “Operação Acolhida”, força-tarefa “aos cuidados” do Exército Brasileiro, com o propósito de promover uma governabilidade das migrações venezuelanas. Segundo as fontes oficiais do governo, a Operação Acolhida está organizada em três eixos: “1) ordenamento da fronteira – documentação, vacinação e operação controle do Exército Brasileiro; 2) acolhimento – oferta de abrigo, alimentação e atenção à saúde; 3) interiorização – deslocamento voluntário de migrantes e refugiados venezuelanos de RR para outras Unidades da Federação, com objetivo de inclusão socioeconômica”.

Entre os 3 eixos supracitados, pudemos melhor acompanhar os efeitos do Programa de Interiorização em São Paulo: indiretamente, a partir da repercussão midiática sobre as primeiras interiorizações na cidade; e diretamente, através dos espaços de intervenção que circunscrevem nossa prática clínica. A crise social que se estabelecia

majoritariamente no Estado de Roraima, marcada por cenas de desamparo e xenofobia explícitas à população venezuelana, desabrigada e desprovida do acesso à direitos fundamentais, motivou o Governo, em parcerias com outras entidades (dentre as quais se destaca a ACNUR - Agência da ONU para Refugiados) a proporcionar o deslocamento “voluntário” e gratuito do migrante a outras capitais brasileiras.

Contudo, o sentido voluntário do deslocamento precisa ser tensionado diante da situação de extrema vulnerabilidade e ausência de opções vivenciada por esses migrantes. Mais ainda quando observamos que as narrativas oficiais do Governo e da ACNUR, baseadas em interesses geopolíticos próprios, parecem incentivar a construção do sonho da interiorização, alimentando promessas de participação social e melhoras na condição de vida, conforme o registro oficial da ACNUR:

O governo federal e as Nações Unidas entram, dependendo da modalidade, em contato com municípios, entidades da sociedade civil, empresas ou indivíduos interessados em receber venezuelanos(as) em outros estados brasileiros, e garantem o bom funcionamento do programa. Ao se confirmarem o número de vagas disponíveis, os(as) venezuelanos(as) que desejam participar do processo são identificados, selecionados e, em seguida, passam por uma avaliação de saúde antes da viagem. **Nas cidades de destino, os(as) venezuelanos(as) costumam ter mais oportunidades de emprego e podem continuar acessando programas de saúde pública, educação e assistência social.** (ACNUR, 2021, *grifo nosso*)

Durante a duração do programa de interiorização, algumas análises foram empreendidas a respeito das práticas discursivas relativas à migração venezuelana, como é o caso do trabalho de De Moura & De Souza (2019) . No estudo os autores analisam, através de interações em redes sociais, as práticas discursivas produzidas por brasileiros para se referir a migrantes venezuelanos. Nas análises apresentam o migrante sendo retratado enquanto um “invasor que visa tirar dos nacionais aquilo que deveria pertencer a eles”.

Trabalhos dessa natureza são de suma importância. Spink & Medrado (2013) sinalizam para a maneira como os jogos de verdade a respeito de um fenômeno social vão sendo gestados em práticas discursivas cotidianas, apontando para suas implicações a nível da posição dos sujeitos no social e nos modos de subjetivação:

A força constitutiva das práticas discursivas **está em poder prover posições de pessoa: uma posição incorpora repertórios interpretativos**, assim como uma localização num jogo de relações inevitavelmente permeado por relações de poder. As práticas discursivas, portanto, implicam necessariamente o uso de repertórios e posicionamentos identitários (Spink & Medrado, 2013, p.37- *grifo nosso*).

Em esforço semelhante, em trabalho realizado junto a Romão (2018), procuramos

situar as linhas de força que circunscrevem as dinâmicas de reconhecimento, pensando seus efeitos psíquicos, no contexto da chegada de um grupo de migrantes venezuelanos/as no Brasil através do Programa de Interiorização.

É certo que, entre muitas das pessoas contempladas pelo programa, parece consensual a ideia de que a Venezuela vive um período sombrio de sua história. Frequentemente elas se reconhecem como refugiadas políticas ou econômicas em função das problemáticas relacionadas ao governo vigente, cujos desajustes lhes impõem a procura pelo básico, como alimentação, segurança, educação e saúde, reforçando para essas pessoas a lógica do tempo da urgência e necessidade. Nessa tarefa, falamos então da parte que nos cabe nessa relação Brasil-Venezuela, antes de nos comprometermos a apontar as mazelas do quintal do vizinho.

Destacamos os revezes do Programa de Interiorização, discutindo especialmente como a definição precipitada de alocar alguns migrantes venezuelanos em serviços não especializados para acolhê-los, no interior das principais cidades brasileiras, impacta diretamente sobre as possibilidades de socialização e subjetivação desses sujeitos.

Um exemplo emblemático, que trazemos a partir das nossas experiências na coordenação da Rede de Cuidados em Saúde para Migrantes e Refugiados, é o drama sofrido por profissionais de alguns dos CTAS (Centros Temporários de Acolhimento) onde, a pedido das autoridades locais, alguns migrantes venezuelanos foram alocados subitamente, de modo a passarem à frente na fila de espera de moradores de rua que aguardavam por uma vaga nesses serviços. Esse cenário, vale lembrar, vai na contramão das expectativas e promessas nutridas para esse grupo de migrantes que estava em Pacaraima, de modo que essa “recepção” parece frustrante e, por vezes, traumática, tanto para os migrantes que chegam como para os usuários dos serviços e equipes que os acolhem.

Dessa maneira, a política de interiorização pode ser vista enquanto um dispositivo biopolítico. Ela engendra um tipo de ordenamento que, embora pareça muito bem intencionado, acaba por organizar o terreno da xenofobia. Ao impor verticalmente uma alteração na fila de espera dos equipamentos e outras exigências, inserindo prioridade de atendimento aos venezuelanos – muitas vezes entendida como um “privilégio” –, a política alimenta a revolta dos moradores de rua, dos próprios cidadãos brasileiros e, ainda, dos trabalhadores dos equipamentos, que referem um sentimento de pouca autonomia sobre seu próprio trabalho e, em última instância, de desautorização. A presença da “desautorização” nos discursos institucionais não nos parece menos

importante. Como veremos no Capítulo 2, traduziu-se, na verdade, como um sintomático significativo para analisar os efeitos da abjeção sobre os sujeitos.

A negligência quanto ao impacto da territorialidade nos modos de subjetivação por parte dessa política emergencial é explicitada numa frase emblemática do então Secretário Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social de São Paulo, Filipe Sabará. Em entrevista ao portal de notícias UOL, em 2018, ele afirma: "para os venezuelanos não faz diferença nenhuma a questão do território onde eles estão, já que eles não têm vínculos com São Paulo ainda".

A análise de outra desterritorialização discursiva se tornou relevante para esse estudo. No contexto das campanhas eleitorais de 2018, uma parte expressiva do eleitorado brasileiro se organizava em torno da repetição de alguns motes paranoicos, sendo um deles: "o Brasil não pode virar a Venezuela". Partindo do pressuposto de que as identidades são formadas de maneira correlacional (Hall, 2006; Lesser, 2001), definir o outro é também uma forma de se localizar. Quando falamos do Z do Brazil no subtítulo deste capítulo, não nos referimos à hipótese de uma suposta contaminação do Z de Venezuela, mas à própria forma de dizer o Brasil segundo os interesses geopolíticos e ideológicos daquele que seria o futuro presidente. A explícita estratégia de abjeção presente nessa expressão relega ao outro o resto de uma operação identitária como forma de predicação e reconhecimento, com um apelo destituente e traumático para o migrante recém chegado.

Assim, também propomos uma problematização do termo "interiorização" para falar das controvérsias e efeitos do Programa. O termo que, num primeiro momento, pode remeter a uma interioridade, acaba por fixar os migrantes venezuelanos às coordenadas de sua estrangeiridade desterritorializada, de modo que o que é interiorizado é a própria desterritorialização:

As dobras que se constroem nessa dupla interiorização, onde o sujeito responde do encontro da margem da sua subjetividade e do território, nos fazem lembrar que a medida que uma política se define pelo significativo "interiorização" também define automaticamente um lugar de exterioridade que reitera o migrante não no lugar da integração mas antes lhe circunscreve compulsoriamente as coordenadas de sua estrangeiridade - ainda que a palavra "interior" possa nos remeter ao exato oposto. Assim, a se podemos associar a subjetividade a uma interioridade da vida psíquica, a interiorização, do contrário, avassala e expõe as subjetividades por ocasião de suas externalidades e (in)consequências. Se todo interior remete a uma externalidade, o que ou quem fica de fora do programa de interiorização? A interiorização como essa política da itinerância vigiada que ocorre de fora para dentro como um "goela abaixo" ordena o terreno da xenofobia e encontra seus

reflexos no refluxo expulsatório e discriminatório brasileiro: “o Brasil não pode virar a Venezuela.” (Castelli & Romão, 2018, p.20).

Bastou pouco tempo para percebermos que a “interiorização”, em especial na condição dessa “operação”, exteriorizava sua tonalidade ocre. Como um palimpsesto reimpresso, agora com uma nova assinatura, sobre o papel grilado e timbrado pelas nossas heranças coloniais, mais amarelado que as luzes quentes dos postes do centro da cidade de São Paulo, que projetavam no solo os negativos da lei: as sombras acesas de alguns sujeitos, cujos registros de existência encontramos na penumbra, no lusco-fusco das veredas que nos conduziriam da Praça da Sé até a Baixada do Glicério, onde se localiza a instituição na qual realizamos nossa prática clínica.

3. Veredas da clínica extramuros: quebrando a quarta parede

Os ecos dos discursos apresentados, que fazem do migrante um sujeito (in)desejado, podem ser ouvidos nas instituições em que realizamos nossa prática clínica, tanto por meio dos agentes institucionais como pelos sujeitos, de maneiras distintas. No tópico anterior, apresentamos como a governabilidade produzida pelo programa de interiorização - cujo caráter verticalizado exigiu dos centros de acolhida para migrantes e outros equipamentos da rede pública uma repentina organização para assistir aos venezuelanos interiorizados – produziu ruídos entre os profissionais que trabalham na saúde e na assistência à migrantes. Se constituíram práticas de sentido que apontavam para um efeito de “desautorização” e um “impedimento” dos trabalhadores na sua forma de trabalhar, que acabou por se refletir na reprodução da xenofobia por parte das próprias equipes: “esses venezuelanos acham que tem direitos demais.”

Os efeitos da biopolítica nas práticas discursivas institucionais se tornaram uma importante chave interpretativa para refletir sobre nosso objetivo principal: o que a desautorização referida pela equipe poderia nos informar a respeito dos efeitos psíquicos dos discursos de abjeção? E, mais ainda, o que pode nos informar sobre as próprias teorias da abjeção?

Essa maneira mesma de construir questionamentos clínicos, que une a prática à teoria, a coletividade à singularidade, é guiada pelos pressupostos da prática clínica extramuros que se implica em escutar o sofrimento sóciopolítico (Rosa,2015) que contorna o percurso desses sujeitos. A prática clínica extramuros, que pensa a presença da escuta clínica psicanalítica para fora do setting “tradicional”, ainda que vista como abjeta por uma certa parcela de psicanalistas, possui vasta e valiosa tradição na

psicanálise, como pôde recuperar e Elizabeth Danto (2020) na obra *“As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social”*. Em entrevista sobre seu livro, recentemente traduzido para o português e re-publicado no Brasil, a autora localiza que a histórica relação da psicanálise com a política (inclusive pelo contexto de sua emergência) deslocando o “ônus da prova” de uma psicanálise legítima ao seu “aburguesamento” aos apelos de uma “psicanálise neutra” ou “apolítica”.

A prática clínica extramuros, vista como “outsider”, põe em movimento a estrangeiridade constituinte da psicanálise. Mas para além de apontar as fronteiras (e por vezes muros) que circunscrevem as psicanálises em suas pequenas diferenças e disputas, vamos aos túneis, senderos, subterrâneos e veredas que nos trazem essa transmissão psicanalítica do “contrabando” (Hassoun, 1996) que autorizam os esquecimentos e as lembranças, às políticas de narratividade ou às *“Cartografias do Avesso”* (Birman, 2019) que derrubam a quarta parede, promovendo a necessária localização do pesquisador e a circunscrição dos referenciais que circunscrevem a sua forma de produzir sentidos.

Na experiência de construir a “prática clínica extramuros” na América Latina, nas periferias da cidade de São Paulo e para além dessas fronteiras, a partir das nossas vicissitudes territoriais (e não apesar delas), o Grupo Veredas - Psicanálise e Imigração, em 15 anos de trabalho em diferentes instituições que acolhem e trabalham com sujeitos migrantes, é um projeto de extensão do Laboratório de Psicanálise e Sociedade da USP, coordenado pela Profa. Dra. Miriam Debieux Rosa. A proposta do Grupo Veredas é escutar sujeitos afetados por eventos sócio-políticos que, por motivos diversos, impelem ou ensejam os sujeitos a migrarem. Nosso objetivo principal é oferecer aos sujeitos uma escuta que lhes dê a oportunidade de elaborar esse deslocamento e/ou as questões que ele suscita ao próprio sujeito. Essa elaboração pode passar por intervenções de cunho individual ou coletivo, a depender das demandas percebidas nos espaços em que atuamos, no intento de refletir com o sujeito sobre seu lugar no laço social a partir do referencial das antigas e novas coordenadas geográficas, culturais e subjetivas.

As atividades do Veredas acontecem em parceria com instituições voltadas ao atendimento dos migrantes, dentre elas, a Casa do Migrante, albergue onde são realizadas intervenções psicanalíticas junto a pessoas recém-chegadas de outros países ou estados na cidade de São Paulo; o Abrigo Aparecida, que acolhe mulheres e crianças, na maioria brasileiros, em situação de vulnerabilidade; o Centro de Referência de Atendimento ao Imigrante (CRAI); escolas da rede pública que acolhem alunos migrantes; e a Rede para Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados.

Minha inserção ao Grupo ocorre no início de 2018, quando ingressei no curso de mestrado do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica da USP, interessada em pesquisar dinâmicas de reconhecimento na clínica com migrantes que possam me oferecer pistas para uma reflexão sobre o conceito de abjeção. Acompanhando as primeiras reuniões do Veredas, tive a oportunidade de escutar, em supervisão, o compartilhamento de alguns casos clínicos que eram apresentados pelas minhas colegas, até então conhecidas e agora amigas e companheiras de trabalho, cujas transmissões sensíveis, críticas e engajadas me trouxeram e trazem grandes inspirações. Nesses encontros, pude ter melhores referências sobre os espaços de atuação do Veredas e me interessei em integrar a equipe que realiza as intervenções na Casa do Migrante, onde a prática do grupo está melhor consolidada e haveria diretrizes de trabalho mais claras para quem ainda era uma principiante.

Assumir esse compromisso com o Veredas se converteu na prática de atividades semanais. Às segundas-feiras, destinamos cerca de duas horas e meia ao final da tarde para ir à Casa, assim como às quintas participamos da supervisão semanal. Trata-se de um momento rico de trocas, onde temos a oportunidade potente de contarmos com supervisores que já possuem uma experiência madura no campo e que, com muita generosidade, sagacidade e companheirismo, podem nos oferecer elementos para refletirmos criticamente sobre nossas intervenções e interpretações.

A prática clínica da psicanálise em contextos exteriores ao setting psicanalítico clássico, isto é, sua inserção em instituições de acolhimento e seu olhar sobre os fenômenos sociais formula-se através do campo de estudos que se convencionou chamar de psicanálise “extramuros” ou “em extensão”. É salutar destacar que essa modalidade clínica não corresponde à aplicação bruta do método psicanalítico aos fenômenos sociais, visto que, assim como num exercício de tradução, é necessário analisar no campo as vicissitudes dos fenômenos e sua localização cultural para pensar sob que contornos a transferência e o inconsciente se circunscrevem em determinados contextos.

Dirigida historicamente pelos padres scalabrinianos da Igreja Católica e pela Missão Paz, entidade responsável pela Pastoral do Migrante, a Casa do Migrante possui uma equipe de funcionários/as composta por assistentes sociais, cozinheiras, porteiros/as, administradores/as e outros profissionais associados/as, como psicólogas e professoras de línguas. Com o início dos nossos trabalhos na Casa, pudemos perceber que os trabalhadores compartilhavam de um sentimento de desautorização, muito relacionado ao fluxo de decisões verticais, muitas vezes tomadas sem a participação ou

concordância dos profissionais diretamente implicados na gestão dos serviços. Essas práticas de sentido institucionais são informativas sobre os lugares de reconhecimento em que os sujeitos se situam no laço social e a posição de desejo.

Tendo em vista essa consideração, nossas análises sobre a manifestação do inconsciente na clínica não presumem a existência de uma essência oculta ao sujeito ou uma instância intrapsíquica essencializada que poderia ser descortinada num gesto de “eureka” ou pinçada em uma lâmina, como uma nova estrutura descoberta para a surpresa de um cientista. Localizamos a manifestação inconsciente não como um dado apriorístico, mas como algo que se realiza no laço discursivo que se estabelece entre sujeitos falantes, localizados socialmente a partir de contextos históricos específicos. Nas palavras de Rosa & Domingues (2010):

A dicotomia indivíduo e sociedade cria uma falsa ilusão de autonomia. O sujeito do inconsciente não é intrapsíquico, nem adjetivado por características x ou y, nem é do bem ou do mal. É constituído a partir do desejo do outro, recriado a cada relação com o outro, e depende da modalidade de laço social. Esse laço, discursivo, pode fazer surgir o melhor ou o pior, e o pior pode estar travestido de saber o bem do outro. (Rosa & Domingues, 2010, p.183)

Em nossa pesquisa, as reflexões a respeito das nossas experiências clínicas se aliam aos pressupostos de uma política de narratividades, para falar dos elementos da relação transferencial. Esses elementos incluem os fenômenos psicodinâmicos, as observações, práticas de linguagem e influências internas e externas que contornam o setting analítico. Para operacionalizar nossa investigação, tais elementos foram tomados enquanto fatos clínicos, narrados livremente, após as idas à campo e aos atendimentos, em um Diário. Medrado et al (2014), retomam a maneira diversa como os diários foram utilizados ao longo da história, seus diferentes propósitos e gêneros narrativos, situando-os como uma importante ferramenta de pesquisa, um material vivo onde as narrativas não apenas são representações da realidade mas constituem de fato uma produção narrativa: o diário é um “personagem” atuante. Um atuante que dialoga, acompanha o pesquisador, com uma voz própria, polifônica por fazer ecoar os demais personagens inseridos no contexto de pesquisa.

Para sofisticar seus registros em estado incipiente, elaboramos uma Vinheta Clínica, que será apresentada no Capítulo 3. O relato atenderá os devidos cuidados relativos ao sigilo do paciente ouvido, a fim de que seu anonimato seja preservado e não terá por objetivo descrever exhaustivamente os atendimentos ou mesmo fazer um estudo de caso, mas antes nos trazer, como sugerem De Siqueira & Queiroz (2014), a marca dos casos

clínicos:

É uma ferramenta metodológica, a qual permite que pontos clínicos, localizados nos limites da representabilidade, possam ser postos em circulação. Possibilita articular o singular, o categorial e o geral que os distribui segundo uma configuração particular, ou seja, há um trabalho sobre o categorial e passagem do particular ao geral, na medida em que propicia que algo se aprenda, que as articulações se estabeleçam e as conexões se façam – na diferença – entre um caso e outro. Trata-se de uma progressão reflexiva, pois as definições de categorias clínicas aí encontram um afinamento progressivo, ao mesmo tempo, com novas conexões ou com conexões já conhecidas (De Siqueira & Queiroz, 2014, p. 110).

Apesar de compreendermos a relevância do rigor e da observância de procedimentos que concernem ao trabalho acadêmico, à medida que a epistemologia psicanalítica situa nossa pesquisa, destacamos o fato de que não operamos pela exaustão, posto que procuramos dar realce à força dos detalhes dissonantes que fazem furo e questionam a operação lógica convencional. Buscamos no sujeito aquilo que nele faz resistência ao saber, para reabilitar, a partir da máxima lacaniana “penso onde não sou e sou onde não me penso” (Lacan, 1964/1985), o descentramento da razão cartesiana em prol de epistemologias que convoquem o sujeito na sua dimensão de ambivalência.

Buscar nas vinhetas a marca dos casos aparece como uma metodologia coerente com a importância que a epistemologia psicanalítica fornece à força do detalhe dissonante na clínica. Assim, buscaremos compreender o que a marca dos casos pode nos ajudar a analisar em relação a posição do sujeito nas dinâmicas de reconhecimento. Buscando esse realce aos detalhes dissonantes, a partir da organização da Vinheta, procuraremos perceber as nuances em termos das mudanças de posição dos sujeitos na transferência.

Entretanto, os fatos clínicos analisados não aparecerão como valor comprobatório frente às teorias da abjeção que serão discutidas no Capítulo 2. Eles aparecem como um suporte à teoria discutida, tornando nossa pesquisa polifônica, levando em consideração a dialogia própria do texto construído na relação transferencial. De acordo com Da Silva & Macedo (2016) os fatos clínicos não são descritivos e sim interpretativos, uma vez que estão circunscritos à interpretação do analista. Assim, os fatos clínicos respondem a estrutura da ficção ou da fantasia co-construída na relação transferencial e passam a ser o material primordial a partir do qual as análises são construídas:

Dallazen et al. (2012) explicitam que são as memórias e as anotações do analista, estando o processo de análise encerrado, uma elaboração secundária sobre o processo analítico e o material produzido na transferência. Os autores salientam que, em uma pesquisa com material clínico, à versão criada pelo analisando somam-se as produções do analista sobre o material que escutou e as interpretações atravessadas por seu próprio Inconsciente. Dessa forma, o material a ser pesquisado

não se refere ao vivido pelo analisando, mas à criação de uma ficção por aquele que o escuta, o analista/pesquisador e suas possibilidades de produção inconsciente sobre a fala de seu analisando. Trata-se de um produto oriundo do encontro entre Inconscientes que delimita um campo de trabalho e uma forma de produção/intervenção (Da Silva & Macedo, 2016, p.525).

Ainda de acordo com as autoras, respeitar a temporalidade desse “a posteriori” aparece como condição fundamental no uso dessa metodologia para que o rumo das nossas investigações não seja confundido com a direção do tratamento e para que o desejo do analista funcione como função para o do sujeito em relação e não, do contrário, lhe sobrepuje:

Nesse sentido, cabe ressaltar que os fatos clínicos serão gerados a partir do trabalho do pesquisador em seu ofício como psicanalista, consistindo numa reflexão documental pós-fato do que foi produzido pela dupla analítica. Ressalta-se que a construção dos fatos clínicos não deve ocorrer durante o atendimento, pois tal processo poderia acarretar interferências na condição de escuta do analisando. Tal concepção parte da recomendação de Freud (1912/1996) acerca da não coincidência do tratamento com o estudo de caso, principalmente ao assinalar que casos clínicos, quando direcionados desde o início a objetivos científicos, estimulam a resistência do analista-pesquisador. (Da Silva & Macedo, 2016, p.525)

Para saber que posições simbólicas discursivas suturam o sujeito em pontos de gozo fetichistas, circunscrevendo zonas de abjeção nas dinâmicas de reconhecimento, prosseguimos na tentativa de construir noções sobre o estatuto dessa manifestação inconsciente. Junto a Nogueira (2004), compartilhamos o deslocamento do lugar do inconsciente como mero objeto da pesquisa para redimensioná-lo enquanto uma hipótese de trabalho. Essa hipótese, antes de poder ser verificada “na realidade”, é o que institui a própria realidade da investigação, através da ficção estabelecida na relação transferencial em que o analista tem o seu desejo também implicado, o que lhe retira do lugar de “pesquisador neutro”:

(...) Como eu disse anteriormente, o inconsciente não é um objeto, é uma hipótese de trabalho - que se mostra muito útil - baseada nesses fenômenos que começaram a ser investigados através da relação de transferência que Freud estabeleceu com seus pacientes (...) Não tenho a mesma relação com as pessoas em geral como aquela que eu tenho com o analista. Esta forma de relação decorreu de Freud, decorreu de uma invenção do Freud. Mas, essa invenção não separa, justamente, o analista do analisante. Cria entre eles uma realidade de ligação, de relação e, ao fazer isso, a investigação é a própria realidade, de tal forma que a pessoa começa a ter efeitos, digamos assim, dela mesma desde o início da análise (Nogueira, 2004, p. 88, p. 100).

A instituição dessa realidade própria da relação analítica enquanto laço discursivo, onde o inconsciente é uma hipótese de trabalho, faz com que o sujeito possa atualizar determinadas posições de endereçamento que nos fornecem pistas da sua posição de

gozo e do seu lugar no laço social e nas dinâmicas de reconhecimento, como quis Lacan (1969-1970/ 1992). Tomamos como pressuposto que essa atualização construída na medida de uma transferência pode se estabelecer em qualquer relação entre sujeitos (Freud, 1917). No entanto, ao passo que vamos analisando sob que dinâmica essa atualização se constrói, somos capazes de instrumentalizar essa transferência enquanto dispositivo clínico basilar àquilo que vamos observar e procurar manejar em nossas intervenções clínicas:

Assim, falar de sujeito é falar de uma concepção ético-política, e não de uma faceta do indivíduo recortado em bio/psico/social, sujeito produto e produtor da rede simbólica que caracteriza o que chamamos o social e o político. Desvendar um é desvendar o outro. O método para alcançar sua mensagem tem como via de acesso a palavra. O saber, a criação de novos saberes, só será instaurado pela transferência que supõe a relação de pelo menos dois inconscientes, a escuta de um outro (...) Descoberta na relação analítica, a transferência é um dos postulados básicos da teoria psicanalítica, e qualquer elaboração teórica que se defina como psicanálise deve considerá-la. A transferência não é um fenômeno exclusivo dessa relação e aparece, em maior ou menor intensidade, em todas as relações interpessoais (...) O campo observacional é construído na interação entre o pesquisador e seu interlocutor, num processo de realimentação mútua (transferência). Está em jogo a posição em relação ao interlocutor, os laços discursivos que se estabelecem de modo que as dimensões diante dos ideais e a imagem de si compareçam ao lado da implicação nas ações, nos excessos não reconhecidos. Logo, não há um dado a ser observado, buscado ou revelado – o dado se constrói na relação, relação transferencial (Rosa & Domingues, 2010, p. 182-185).

Dessa maneira, nossas interpretações a respeito desse lugar discursivo que o sujeito ocupa na transferência procuram se implicar levando em consideração o contexto sócio-político ou o lugar em que nós e esse sujeito estamos inseridos. Para nós, o sintoma do sujeito é referente de uma mensagem cifrada, onde subjaz um sofrimento que, antes de ser lido somente como característica disposicional ou particular de um sujeito, deve ser referido a sua biografia e a sua historicidade no campo das relações e processos sociais.

Assim entendemos esta prática não tanto como psicanálise aplicada, mas como psicanálise implicada, ou seja, constituída pela escuta dos sujeitos situados precariamente no campo social, permitindo teorizações sobre os modos como são capturados e enredados pela maquinaria do poder. Tal teorização também constrói ou realça táticas clínicas junto a estes sujeitos que remetem tanto à sua posição desejante no laço com o outro, como às modalidades de resistência aos processos de alienação social (Rosa, 2013, p.30).

Uma das potentes táticas clínicas constitui a formação da Rede de Cuidados em Saúde para Migrantes e Refugiados. A partir segunda metade de 2018, comecei a participar também das discussões da Rede, que acontecem todas as primeiras sextas-

feiras do mês no início da tarde. A Rede surgiu em 2012, a partir do trabalho desenvolvido por psicanalistas do Veredas na Casa do Migrante, sendo sua primeira reunião uma iniciativa do nosso grupo com coordenadoras e supervisoras do serviço de saúde mental da região centro da Secretaria Municipal de Saúde e representantes da Missão Paz. Desde então, esse espaço tem se apresentado como um importante dispositivo para a troca de experiências em cuidado e para a discussão sobre os atravessamentos entre Saúde e Migração e passa a ser referência para pesquisadores e trabalhadores que atuam no campo das migrações e para tantos outros que se deparam com questões migratórias na sua atuação profissional.

De acordo com Seincman (2017) a Rede constitui um espaço transferencial ao passo que os encaminhamentos realizados entre os profissionais e a discussão dos casos atendidos entre os serviços permite criar rotas, linhas, um georreferenciamento afetivo e discursivo a partir do qual o migrante pode se situar, sentindo-se acompanhado, cuidado, e não “errante” entre as instituições em que circula.

Após minha inserção na Rede, em pouco tempo tive a oportunidade e o privilégio de ser convidada pelos meus companheiros/as para assumir a co-coordenação desse dispositivo, como representante do Grupo Veredas, junto com a psicóloga e representante da entidade Cáritas Brasileira. Nossas atividades incluem organizar as reuniões, preparar relatorias, sugerir pautas, mediar debates e estruturar demandas e sugestões surgidas nas reuniões. Essa experiência sempre situa para mim como nossa escuta do singular se articula e se integra às complexidades da conjuntura política que circunscreve os serviços de saúde e assistência social. Esse dispositivo nos permite observar como a natureza dos serviços se influenciam e se co-constroem e é nessa parceria potente que acreditamos para refletirmos sobre o nosso fazer e pensarmos em encaminhamentos e sugestões sobre os casos complexos que atendemos. Trazer nossas experiências de trabalho para o coletivo é também nos submetemos à nossa aposta numa prática ético-política implicada.

4. Abjeção: um caminho difícil na psicanálise...

Nesse movimento orgânico da teoria à prática, e vice-versa, a própria maneira de investigar a abjeção enquanto um efeito psíquico, a partir da psicanálise, foi se modificando. À medida que a pesquisa avançava e circunscrevia seu próprio saber,

através do levantamento bibliográfico, viríamos que na psicanálise a abjeção constitui uma teoria clínica que a entende como estruturante de uma certa topologia, e não como efeito. Seria possível nos amparar numa teoria psicanalítica que pensa a abjeção como causa para explicar seus efeitos psíquicos? A que tipo de tautologia ou beco sem saída esse caminho nos levaria?

O reconhecimento desse problema (e enigma) nos conduziu a um segundo objetivo, que corresponde à investigar a teoria psicanalítica da abjeção, ainda que isso possa nos levar ao seu avesso ou esgotamento. Trata-se de um impasse em direção a um atravessamento que nos interessa se entendemos com Santos (1995) que “as condições epistêmicas das nossas perguntas estão inscritas no avesso dos conceitos que utilizamos para lhes dar resposta.” (p.47)

De um lado, a teoria psicanalítica da abjeção mais hegemônica, descrita por Kristeva (1980/2010), apontaria para essa abjeção estrutural que forja no sujeito uma determinada topologia que o faz desenvolver como sintoma um repúdio sobre si. Tal repúdio, apesar de assumir uma modalidade patológica a depender dos destinos dessa estruturação, também corresponderia a um movimento inaugural do psiquismo humano ao configurar um exílio e um rechaço que fundam a vida psíquica. O enigma de sua estraneidade, de uma parte do sujeito em extravio, passa a lhe constituir impelindo o desejo a uma nova descoberta.

Por outro, essa separação entre uma modalidade “patológica” da abjeção de si (aparentada com a perversão) e outra “saudável”, quando justificadas a partir de uma mesma ideia de “estruturação subjetiva”, nos faria questionar sobre fato de que, nas duas circunstâncias, a vida psíquica do sujeito fica remetida unicamente a uma modalidade de enigma que destitui para constituir – o enigma enquanto trauma estrutural. O que se desconsidera, nessa teoria, são os enigmas históricos que se constituem para destituir ou, como podemos escutar e testemunhar entre as veredas, desautorizar os sujeitos.

Analisar uma teoria da abjeção que presume um funcionamento psíquico que, em sua “saúde” ou “patologia”, responde unicamente a um tipo de enigma (o enigma do desejo, ligado ao trauma estruturante) nos levou a criticar as consequências abjetas desse raciocínio que acaba por, performaticamente, praticar aquilo que descreve quando ignora os enigmas historicamente constituídos para destituir, passando a responsabilizar os sujeitos pela abjeção da qual muitas vezes são alvo.

A crítica nos instigou a pensar numa teoria clínica crítica da abjeção que nos permitisse remeter a abjeção tanto ao “enigma do desejo” (nosso exílio e estraneidade

subjetivas), como também ao “enigma do dejetivo” (uma proscricção que leva a subjetividade a prescrever). Partimos do diagnóstico de que quando uma teoria clínica da abjeção fica surda ao sofrimento sócio político nossas possibilidades de escuta estão fadadas a fazer da psicanálise um saber abjeto.

Esse tensionamento nos levou a “um caminho difícil em psicanálise”, já que para contestar a teoria clínica da abjeção precisamos lançar mão de outras leituras. Diferentes tradições psicanalíticas que não se confundem, não são epistemologicamente compatíveis entre si. Sobretudo, tornam-se úteis em oferecer pistas para pensar, nesse esforço de teorização, como o “enigma do desejo” se articula ao “enigma do dejetivo” na produção dos efeitos psíquicos da abjeção. Nessa preocupação, que se faz mais interessada no tema da abjeção do que com a fidelidade a uma filiação psicanalítica em específico, à seu momento, Lacan, Ferenczi e Laplanche são convocados ao texto, a partir de contribuições distintas a respeito das concepções de enigma. Abaixo, rapidamente resumimos as noções, situando a maneira como serão localizadas no trabalho.

O conceito de enigma em Laplanche (1988) é um dos pontos cardiais que norteiam sua Teoria da Sedução Generalizada. Na teoria, as “mensagens enigmáticas” ou “significantes enigmáticos” aparecem com valor constituinte à subjetividade, fundando no bebê aquilo que o autor entende como “o sexual”, a origem do pulsional, anterior inclusive à ideia do “inconsciente” propriamente dita. São os subtratos dos significantes oferecidos pelo adulto - aqui considerados amplamente e, não apenas como resultantes da linguagem falada. São as “representações-coisa” que inscrevem um enigma no sujeito gerador da atividade psíquica. Em torno do enigma, se engendram os processos psíquicos na tentativa bem sucedida ou fracassada de traduzi-lo, sempre de modo parcial, já que sempre algo permanece como resto do processo tradutivo.

Para o autor, as possibilidades de tradução, não são de ordem inata ao sujeito e nem mesmo ligadas estritamente ao contexto social, isto é, a tradução não se trata meramente de uma interpretação de sentido a partir dos recursos simbólicos disponíveis, estando muito mais ligada aos movimentos pulsionais inscritos pelo psiquismo para lidar com o enigma. Um verdadeiro processo de tradução psíquica, dado pelo ligamento e desligamento da pulsão às “representações de coisa”:

Por mensagens não entendo necessariamente nem principalmente as mensagens verbais. **Todo gesto, toda mímica tem função de significante.** Estes significantes originários, traumáticos, chamemo-los: "**significantes enigmáticos**", precisando o que entendemos por isto. Estes **significantes não são enigmáticos somente pelo simples**

fato de que a criança não possui o código e que teria que adquiri-lo. Sabemos bem que a criança começa a habitar a linguagem verbal sem que lhe seja fornecido um código previamente, assim como podemos adquirir uma língua estrangeira pela prática diária. Não se trata disto. Trata-se do fato que o mundo adulto é inteiramente infiltrado de **significados inconscientes e sexuais, dos quais o próprio adulto não conhece o código.** E por outro lado se trata do fato de que a criança não possui as respostas fisiológicas ou emocionais correspondentes às mensagens sexualizadas que lhe são propostas: em resumo, que seus meios de constituir um código substitutivo ou provisório são fundamentalmente inadequados (...) E a tentativa de ligar para simbolizar os significantes perigosos e traumatizantes que leva ao que Freud chama de teorização da criança (as teorias sexuais infantis). **E ao fracasso parcial desta simbolização ou desta teorização, ou seja, ao recalcanço de um resto incontrolável, impossível de circunscrever.** São estas representações de coisa, tornadas representações de coisa, que tomam um caráter isolado. Fora de comunicação e fora de significância naquilo que chamamos Id. (Laplanche, 1988, p.78-80- *grifo nosso*)

Embora a ideia de enigma laplancheano pareça nos amparar mais diretamente na via de compreender o “enigma do desejo”, dado a proposta constitutiva, nos interessamos por aquilo que o autor localiza como fracasso da tradução, o resto da significação, como pistas para abordar uma abjeção não apenas relacionada ao traumático originário, mas também ao traumático ocasionado pelos mecanismos de saber-poder. Nesse sentido, as leituras laplancheanas de Gonçalves Filho a respeito das “mensagens enigmáticas de rebaixamento” (Gonçalves Filho, 1998) e também a proposta por Lima & Belo (2019), ao se referirem aos “jogos libidinais de poder”, nos parecem oferecer uma via para pensar articulações e deslocamentos do enigma do desejo ao do desejo. Tal caminho não parece distante das próprias preocupações laplancheanas quando o autor faz da tentativa de compreensão do enigma em sua multidimensionalidade a própria tarefa psicanalítica:

Se quiserem me seguir, deve-se supor que a teoria analítica, no seu nível mais geral (principalmente esta teoria da pulsão ou do objeto-fonte), deve nos mostrar como, em que condições, com que resultados e que fracassos, a que preço, o sujeito "teoriza", metaboliza os enigmas que lhe propõe de imediato a comunicação inter-humana. De uma certa maneira, a teoria analítica é, portanto, uma metateoria em relação a esta teorização fundamental que opera o ser humano: não como primeiro objetivo de se apropriar da natureza, mas para ligar a angústia em relação com o traumatismo do enigma. (Laplanche, 1988, p.82)

Se, em Laplanche, é através da diferença sexual que a noção de enigma é levada a termo, num outro ponto de vista dentro das epistemologias psicanalíticas, a partir de uma compreensão distinta de “significante”, Lacan também abordará duas noções de enigma que se ligam fundamentalmente a diferença sexual. Em Lacan (1972/73), a ideia de um enigma que destitui para constituir e, de outro que se constitui para destituir, parece ser

apresentada pelo autor nas suas “fórmulas da sexuação”, representativas de duas modalidades de gozo, o que “não cessa de não se inscrever” e o que “não cessa de se inscrever”, respectivamente. Utilizaremos essa noção para pensar as posições do dito “sujeito abjeto” no laço social, pensando nos restos e “traduções” psíquicas operadas pelo sujeito interpelado pelo signo do “resto”.

Nessa ambivalência à noção de resto, intimamente ligada ao que no abjeto há de não representável e não inteligível, o sentido do resto enquanto “resto de uma operação psíquica” ou “resto de tradução”, parece ser frequentemente confundida com a posição social de “resto”, de dejetivo. Se, por um lado, o apego a compreensão exclusiva a uma dessas noções podem nos encaminhar a uma teoria da abjeção não advertida do sofrimento sócio-político, por outro, a redução de um sentido a outro pode nos levar a uma “confusão de línguas”.

A análise de tal “confusão”, além de nos permitir identificar o ponto em que essas noções de resto se confundem, sugerindo a nível teórico a necessidade de novos enlaces entre elas, também servirá como pistas para pensar a abjeção enquanto efeito. Como vimos, um retorno na nossa escuta aos funcionários na Rede de Cuidados em Saúde para Migrantes e Refugiados, nos legou a “desautorização” enquanto um significante que faz do sintoma a chave de leitura e a própria possibilidade de começar a traduzir o problema.

O texto ferenciano “*A confusão de línguas entre adultos e crianças – a linguagem da ternura e da paixão*” (Ferenczi, 1933/88) propõe uma cena mítica em que a figura de cuidado de uma criança acaba por se tornar uma figura violenta em mais de um tempo: no tempo da prática de uma violência propriamente dita e, num *a posteriori*, quando a violência relatada pela criança passa a ser descredibilizada. A confusão dada entre violência e cuidado, impõe a criança contradição insuportável em relação a figura que para ela seria seu objeto de amor, a chave para seu próprio enigma subjetivo. Não podendo denunciar e testemunhar tal confusão (tanto pelos processos coercitivos que silenciam a violência sofrida) como também pela impossibilidade de traduzi-la psiquicamente (num fracasso de tradução distinto da defesa do recalque), a criança passa por um processo traumático de descredibilização da sua própria verdade e percepção.

No nosso trabalho, vamos sustentar através de Gondar (2017) a ideia de que, para além da cena mítica proposta por Ferenczi, se sobressai uma indiscriminação que torna a mensagem excessivamente enigmática e insuportável ao sujeito. Tal indiscriminação ameaça o desafio mesmo de tradução que é oferecido por um enigma na sua tarefa constitutiva, fazendo psiquismo dispender de outras defesas, que alienam o sujeito a um

funcionamento e a um enigma que lhe afastam do seu desejo e de si mesmo. Essa leitura de Ferenczi, inspira a pensar como um encontro entre enigmas de diferentes ordens, onde um enigma acaba por subjugar o outro, promove uma desautorização.

O problema nos convoca a pensar em deslocamentos, da teoria à prática clínica, para reproduzir a desautorização que pretendemos manejar. Um caminho difícil em psicanálise. No meio do caminho havia uma abjeção. Haveria, na abjeção um caminho?

Uma “confusão de línguas” frequente e curiosa parece se estabelecer entre os usos dos termos “abjeto” e “abjeção”. Partimos do pressuposto de que o primeiro ocupa discursivamente um lugar gramatical predicativo e o segundo ocupa uma condição de nome à medida que é um substantivo

Contraditoriamente, esse “abjeto”, supostamente predicativo, parece nos dar a impressão de algo da ordem de um produto, isto é, como se “o abjeto” fosse algo possível de se apontar objetivamente e não uma qualidade que se predica a outro termo. Por outro lado, a abjeção, supostamente um nome, parece evocar algo da ordem de um processo, como algo que aponta para além de si mesmo, diferentemente de um nome que é auto-referente.

Essa confusão dada por um nome que tem caráter processual e por um predicado que tem aspecto de coisa parece se corroborar na ideia kristevana de que o abjeto é algo que se coloca entre o sujeito e o seu objeto de desejo:

O abjeto não é um objeto diante de mim, que nomeio ou imagino. Também não é o objeto *a*, ponto de fuga infinito em busca sistemática do desejo. O abjeto não é meu correlato que, ao me oferecer um apoio sobre alguém ou sobre algo distinto, me permitiria ser mais ou menos diferenciada e autônoma. Do objeto, o abjeto não tem mais que uma qualidade, a de se opor ao eu. Mas se o objeto, ao se opor, me equilibra na trama frágil de um desejo experimentado que, de fato, me homologa indefinidamente, indefinidamente a ele, do contrário, o abjeto, objeto caído, é radicalmente um excluído, e me atrai desde ali onde o sentido se desfaz. (Kristeva, 1980/2010, p. 8)

O *objeto a*, causa de desejo, é na obra lacaniana aquilo que permanece como resquício, resto ou sobra da alienação fundamental do sujeito à função materna. Impedido pela castração simbólica de permanecer identificado aos significantes dessa função, o sujeito realiza uma troca: assente a um lugar significativo dado pelo simbólico, produzindo os significantes anteriores como objeto de seu desejo. Isso deixa claro que, apesar do sujeito admitir uma identificação no campo do simbólico, há algo que resiste a uma completa identificação, pois os significantes maternos continuam “sobrando” ou “restando” diante dessa operação, estando “disfarçados”, entretanto, sob a forma de

objeto de desejo.

Resgatando com Kristeva a ideia de que o abjeto é algo que borra as fronteiras entre o sujeito e o objeto, fica implícito que há uma confusão, respectivamente, entre o plano das identificações e o plano do desejo. Estaríamos falando então de uma identificação do sujeito ao objeto de desejo ou ainda da produção de um objeto de desejo que possui estatuto de sujeito.

Pensar num sujeito identificado ao lugar de *objeto a* seria semelhante a pensar em um sujeito reduzido a uma identificação ao “resto”. Aqui, o objeto deixaria de operar como mola para o desejo à medida que ele passa a ocupar um lugar de nomeação ou batismo. Estaríamos justamente falando de algo que deixa de ser um lugar flexível de predicação e passa a ser reduzido a condição autorreferente de signo, nome ou coisa: o abjeto, sujeito batizado pelo nome do resto, implica na perda da condição desejante.

O que se deixa implícito na construção acima é que, para que um sujeito se reduza ao lugar resto de objeto, é necessário que, reciprocamente, um objeto se produza enquanto um “objeto desejante” (algo que não é difícil imaginar se lembramos da noção marxista de fetiche do produto, por exemplo). No caso do “objeto desejante”, estamos falando de um polo que antes se opunha ao sujeito (para que ele pudesse se diferenciar) e que agora passa a se autorizar enquanto uma instância de produção de uma predicação: a abjeção.

Se entendemos que abjeto e abjeção são processos correlatos, percebemos que para que um abjeto se produza é necessário que um objeto se autorize a condição desejante de nomeação. As discussões propostas pela filosofia crítica (Butler, 2000) demonstram como esse “objeto desejante” vai se produzindo no nível da ideologia através de práticas discursivas hegemônicas. Essas práticas prescrevem “modos de vida” fetichizados, que tornam desejáveis os sujeitos que neles se enquadrem e indesejáveis ou proscritos aqueles que não admitem as prescrições. E se consideramos que para a psicanálise a condição desejante define o sujeito, poderíamos dizer que, em última instância, essas práticas legitimam aqueles que serão reconhecidos como sujeitos e aqueles que serão reconhecidos como não sujeitos.

Estamos interessadas então em prosseguir estudando o estatuto do abjeto buscando compreender aquilo que se passa psicologicamente com um sujeito designado pelo nome do resto, lembrando também de investigar as abjeções e formações hegemônicas que prescrevem e corroboram essa nomeação. Não para reiterar essa operação, mas para que aprendendo como ela se legitima seja possível pensar em

formas estratégicas de lhe fazer objeção: o que alguém super inscrito pelo nome do resto pode fazer desse apagamento? O que pode nos lograr este nome - “abjeto”?

Abjeto, uma palavra eleita para dar inteligibilidade a esse “isso” permanentemente excluído é nesse idioma ela mesma ensimesmada, ela mesma ininteligível. Nosso estudo oferece o testemunho de seus desvãos e falhas, no vai e vem dos diálogos onde sempre é preciso re-apresentá-la, ao tempo em que somos indagados: “abjeto, é uma palavra?”

Abjeto, uma palavra performática, referente que aponta para não inteligibilidade e que a realiza quando falada, precisamente porque a partir dela a comunicação falha, dando prova de seus furos.

O abjeto-dejeto será articulado à dimensão da linguagem na obra lacaniana especialmente a partir de suas reflexões inspiradas no conto da carta roubada de Poe (Lacan, 1955), donde o autor concluirá, que a própria instância da letra ou da carta (letter) trata-se de um dejeto (litter) amassado, rasgado, trocado, isto é, de uma materialidade circulante cujo valor passa, entretanto, a superar o próprio conteúdo (significante) do que porta, em função do fato de que a posição dos personagens do conto define-se menos pelo conteúdo da mensagem e mais pelos modos de circulação desse dejeto carta-letra. Letter/litter já nos sinalizaria então essa negatividade produtiva fundamental em torno da qual uma mensagem orbita.

Ademais, em Lacan (1971/2003) esse abjeto-dejeto seria compreendido na dimensão da linguagem a partir da materialidade da própria letra. Pertencendo a esse registro de rasura, que extrapola os limites da significação (já que uma letra avulsa não porta sentido em si), a letra no lugar de revelar algo, relevaria ou daria relevo à significação, lhe fazendo litoral ou lhe bordeando a partir do registro do Real. Nesse sentido, o processo de inscrição do sujeito e sua identificação ao traço unário, seria marcado pela dialética da inscrição x apagamento, aos moldes de um processo de identificação contínuo, já que a escrita presume esse substrato de rasura e apagamento fundamental inefável e indelével, daquilo que, permanecendo inteligível, não cessa de não se inscrever:

Eu o disse a propósito do traço unário: é pelo apagamento do traço que se designa o sujeito. Ele é marcado, pois, em dois tempos; eis o que distingue aquilo que é rasura, litura, lituraterra. Rasura de nenhum traço que seja anterior, eis o que faz terra do litoral. Litura pura é o literal. Produzir essa rasura é reproduzir esta metade de que subsiste o sujeito. [...] Entre centro e ausência,

entre saber e gozo, há rasura que vira literal (Lacan, 1971/1986, p. 26-27).

É num ato de exclusão que o abjeto se outorga enquanto tal, como um documento lavrado, ainda que anônimo, inscrevendo outra inteligibilidade a medida em que funda e atualiza o intervalo entre o prescritivo e o proscrito. Abjeto, o instrumento “pá-lavra” no solo da linguagem: o que na linguagem o abjeto escava enquanto a lavra, se a lavra como quem a expulsa? Abjeto, mais rasura que palavra? Abjeto, em que gramática?

CAPÍTULO II. GRAMÁTICAS DO ININTELIGÍVEL

*“O cordão sanitário disciplinar que
passa entre a psicanálise e a história
é, ele mesmo, o produto da abjeção.”
(Anne McClintock)*

1. Da alteridade à abjeção: “somos todos lixo dos Bálcãs...”

Na cidade de São Paulo, são muitas as rotas geográficas e afetivas que podem levar uma pessoa à Casa do Migrante. Descer da praça da Sé até a instituição, por meio de uma das principais ladeiras que dão acesso à Baixada do Glicério, imprime ao passo a noção de que as distâncias se ampliam. Às margens da ladeira, estão algumas dezenas de lojas de artigos religiosos cristãos, pequenos armazéns, cortiços. Até que a rua desemboca numa avenida onde se perfilam, em frente à Missão Paz, comerciantes ambulantes de todas as origens, que vendem produtos de naturezas diversas. É preciso ir devagar. Passo a passo. Acomodando os sentidos. Para que a visão impregnada pelos púlpitos e crucifixos não nos distraia do fato de que quanto mais perto da Casa, mais nos distanciamos de uma certa origem; e quanto mais próximos à baixada, mais a audição se aguça - ali se eleva a Babel.

Como informa o mito, após terem vivenciado algum tipo de “dilúvio” (cujos sentidos variam, mas preservam a noção de escatologia), as gerações que chegam até essa várzea cristã, buscando um diálogo uníssono com seu deus por intermédio de um mesmo idioma, terão que suportar escutar algo dos confins da própria língua. Vê-la ramificar-se, elevar-se entre distintos sotaques e expressões, até que alguém perceba, em meio a todas as vozes, que se quiser falar com deus terá que despir-se da concepção narcísica de que a voz do divino ressoa e guarda proporção com seu próprio idioma, para finalmente entender que, em fratura e dessemelhança, uma transcendência mais próxima se pronuncia.

Entretanto, uma determinada arqueologia, que perpassa do solo à língua, tornará nebulosa essa compreensão. A descida desemboca numa torre. O silêncio naufragado dos sobreviventes do dilúvio se converte em repentina polifonia. A descida e o silêncio nos despistam, a ponto mesmo de estarmos majoritariamente crentes sobre a distância e miserabilidade de um Outro muito próximo a nós, quando por equívoco nos acreditamos muito mais íntimos dos entes do Éden.

Implicados em entender o caráter desses (des)enganos, ou em precisar em que ponto essas diferenciações e distâncias subjetivas se estabelecem, os autores da epistemologia dos estudos culturais analisam com criticidade as explicações ontológicas e transcendentais sobre o tema da produção da identidade e da diferença. Assim, apesar de incluírem a importância dos mitos fundadores, seus estudos parecem mais interessados em analisar criticamente como a construção de determinadas narrativas culturais produzem uma administração simbólica que, associada a uma certa fabulação moral, é capaz de classificar, incluir e excluir os sujeitos, estabelecendo quais dentre esses serão reconhecidos como semelhantes ou diferentes, tendo como referência uma dada identidade ou padrão normativo.

O artigo de Woodward (2003) em *“Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais”* (Da Silva et al, 2003) resgata os registros da guerra entre os sérvios e os croatas, sinalizando quais marcas discursivas e simbólicas desses testemunhos servem como elemento de diferenciação e aproximação entre esses dois povos que um dia conviveram como um mesmo povo na antiga Iugoslávia. Aqui, um sérvio conta que não pode ser considerado um croata porque os cigarros que fumam são diferentes. Mas ao acusar os croatas de sustentarem uma suposta superioridade eurocêntrica, afirma: “somos todos lixo dos Bálcãs”.

Woodward (2003) analisa como a afirmação de uma identidade presume e prescreve algo que a extrapole e a exceda, de modo que essa identidade é sustentada por algo exterior a si mesma, por aquilo que ela não é ou não contempla. Para que uma identidade se configure como tal é necessário deflagrar a existência de algo distinto dela mesma. Essa operação lógica faz com que a autora conclua que a fundação da identidade e da diferença são processos simultâneos, correlatos, não podendo ser compreendidos isoladamente.

Dessa maneira, todo gesto de afirmação identitária se basearia tacitamente numa modalidade de negação: “sou sérvio porque não sou croata, porque renego a descendência europeia”. Em termos lógicos, decorre dessa operação que a própria concepção de diferença se forma como um conjunto que contempla os elementos negados ou rejeitados quando da positivação de uma identidade. Consequentemente, uma alteridade é posicionada partir de uma negatividade fundamental.

Para sustentar essa discriminação entre o que é considerado igual e aquilo que é tido como “outro”, Woodward (2003) menciona algumas estratégias que acabam por reforçar a crença de que a identidade e a diferença se definem por si, como se substancialmente

pudessem se sustentar de maneira isolada, sem relação uma com a outra. A autora define essas estratégias como pertencentes a uma perspectiva essencialista da cultura, isto é, uma perspectiva que busca omitir os processos históricos de formação das identidades e diferenças para concebê-las como naturalmente dadas.

Dentre as estratégias essencialistas, está uma disputa particular a respeito dos antecedentes históricos que tornariam um coletivo supostamente mais legítimo do que outro. Nessa circunstância, uma coletividade costuma revogar para si, de acordo com um interesse de poder, a autoria e a posse dos fatos históricos e o monopólio de uma suposta verdade biológica, estabelecendo a partir deles um determinado padrão moral de conduta. Esse padrão normativo impõe ao outro o ônus de provar a sua historicidade, seu grau de adequação às normas e, em última instância, a legitimidade de sua existência.

Os estudos recentes no campo da migração a respeito da temática da alteridade acrescentam às estratégias supracitadas algumas formas contemporâneas, sofisticadas e sutis de designação e posicionamento da diferença que, como veremos, quando não excluem, promovem uma falsa inclusão do Outro.

O trabalho de Mountian (2019) é significativo para compreender, segundo uma perspectiva foucaultiana e psicanalítica, a maneira como os discursos forjam e relegam posições específicas à alteridade. A autora relança a questão da alteridade a partir de uma ressignificação do conceito de fetichismo: antes de compreendê-lo isoladamente como um conceito da tradição frankfurtiana (derivado da ideia marxista de fetiche da mercadoria) ou de reduzi-lo a uma defesa psíquica própria da estrutura perversa (como quer uma certa psicanálise), sua proposta sustenta a importância de pensar “ na justaposição das noções de fetiche a partir de diferentes tradições, onde o social e o individual são tidos como intrínsecos e mutuamente constitutivos.” (p.207)

Nessa interface, o fetichismo aparece como uma categoria útil para analisar como os discursos a respeito da migração costumam reiterar o migrante num lugar fetichizado e reificado, que oscila entre reconhecê-lo como um outro repugnante ou exótico. O fetichismo se configura quando a redução da complexidade multidimensional do sujeito e sua condição desejante é estrangulada por um discurso idealizado que ignora, invisibiliza ou desmente seus gestos de hesitação, resistência e autorrepresentação.

Para a psicanálise, o fetichismo atua em consonância com uma defesa psíquica ligada à estrutura perversa: a denegação. Em sentido amplo, o fetichismo é dispendido quando, durante o complexo edípico, um sujeito se apega a um traço ou a um aspecto específico presente em alguma das cenas míticas que compõe o complexo, conservando-o como uma

“verdade” idealizada e superdimensionada. É através da fixação nessa “verdade” que o sujeito reduz o “complexo” a uma parte. Essa “verdade” funciona como um escudo para o sujeito: é a partir dela que o sujeito se defende dos elementos do complexo que apontam para sua divisão subjetiva e que lhe convocam a uma responsabilização, procurando continuamente deslegitimá-los, desmenti-los ou denegá-los.

A noção de fetichismo apresentada por Mountian (2019) propõe um deslocamento desse esquema do campo da subjetividade ao campo discursivo. As práticas discursivas que permeiam as relações buscam eliminar e defender suas contradições internas se fixando na (re)produção de determinadas normatividades, tal qual o sujeito que se apega imaginariamente a um traço específico. Entre interesses e relações de poder, normatividades são reiteradas e pactuadas até que finalmente sejam promovidas ao estatuto de uma “verdade” universalizante, a-histórica e essencial, a ponto mesmo de servirem como uma forma de organização social. É a partir da construção dessa “verdade” e pelo propósito da sua manutenção que as versões da realidade apresentadas por um Outro são espoliadas e denegadas.

Na análise da “fixidez histórica das produções discursivas” (Mountian, 2019, p.213), sua pesquisa mostra como discursos fetichizados sobre migrantes se atualizam na história de diferentes maneiras e têm o potencial de invisibilizar sua dimensão desejante através de diferentes estratégias ideológicas de posicionar a alteridade. Nesse sentido, para além daquelas estratégias que já mencionamos, a autora analisa como discursos contemporâneos, organizadores da ação política, incorrem no problema do fetichismo, seja sustentando a igualdade como princípio ou a diferença como norteadora da ética.

No primeiro caso, o paradigma do “somos todos iguais” é a base de um discurso que acaba por invisibilizar as diferenças e marcadores sociais. Sob um viés universalista, esse argumento é utilizado para deslegitimar as lutas por reconhecimento daqueles que são considerados minorias, reduzindo suas pautas a uma querela vitimista: povos que já são historicamente subalternizados estão também sobrecarregados pelo ônus de provar que existem condições desiguais de direitos e de existência, frente a um discurso que advoga que todos seriam iguais e livres para galgar seus objetivos, desde que haja iniciativa.

Por outro lado, um fetichismo assentado pelo paradigma da diferença, pode determinar suas próprias formas estanques e caricatas de como essa diferença deveria ser representada, demarcando para os sujeitos limites bem definidos para a expressão da sua maneira singular de performar a cultura.

Devido à relação intrínseca entre saber e poder engendrada pelo próprio discurso (Foucault, 2007), assim como as estratégias contemporâneas de localização da alteridade se baseiam em mecanismos tão ardilosos quanto sutis, a própria dinâmica do poder também segue essa tendência de orientar formas mais eufêmicas, mas não menos violentas, de incluir e excluir sujeitos de modo a subalternizá-los. Sawaia (2017), ao discorrer sobre as “artimanhas da exclusão”, analisa que “inclusão” e “exclusão” são processos relacionais e dialéticos, antes de formarem um par de opostos. Resgatando os conceitos de “participação excludente”, “exclusão integrativa” e “exclusão forçada”, a autora busca qualificar o argumento de que as sociedades desenvolvem artimanhas para administrar as fronteiras simbólicas que (im)possibilitam o reconhecimento da alteridade.

Essa breve explanação situa como o fetichismo e a subalternização se configuram estratégias de localização da alteridade, definidoras de modos de reconhecimento com vias a segregação e a humilhação social. Entretanto, apesar disso, as duas estratégias produzem sujeitos parcialmente reconhecíveis ou inteligíveis.

Na esteira dos estudos sobre reconhecimento, a abjeção é um conceito útil para pensar a produção de uma segregação específica que não se confunde com as estratégias supracitadas, embora tenha relação com elas. Isso porque o processo de abjeção resulta na produção de um sujeito ininteligível ou não reconhecível do ponto de vista de sua existência enquanto ser desejante, como especificaremos adiante.

Desse ponto de vista, fetichismo, subalternização e abjeção compõe um gradiente de não reconhecimento e de ininteligibilidade que se referem às formas de posicionar a alteridade a partir de uma determinada normatividade. De modo comum, essas estratégias pressupõe uma modalidade de segregação que inclui um caráter projetivo, em que os elementos rechaçados para a afirmação de uma identidade serão atribuídos à alteridade: uma alteridade posicionada a partir dos restos daquilo que uma identidade não pode comportar.

O que parece determinante para diferenciar a abjeção das duas outras estratégias, em termos de dinâmicas de reconhecimento, é o modo como o outro agencia os atributos que lhe foram relegados e o fato da abjeção compor o último nível dessa gradação: lança a diferença ao lugar da ilegitimidade, da ininteligibilidade e, em última instância, da desumanização.

Para ter a chance de ser reconhecido ou inteligível, caberia ao Outro performar ou atuar de acordo com o conjunto de atributos que lhes foram relegados e despejados como resto de uma operação identitária. Esse conjunto de atributos é representativo e prescritivo

de um código moral de conduta, padrões de comportamento, modos de socialização que convencionam normatividades.

Na dinâmica que se estabelece entre o fenômeno do fetichismo e da abjeção, a existência do outro enquanto sujeito passa a ser relativizada em relação a seu nível de adequação a essas normatividades. Numa gradação relativa a adequação à norma, o reconhecimento do outro é barganhado tacitamente: ainda que subalterno, será reconhecido e inteligível quem se apresentar conforme essas normatividades a ponto de confirmá-las. Será considerado abjeto e ininteligível quem em sua apresentação contrariar ou oferecer indícios da fragilidade desse sistema normativo.

Em contrapartida, o migrante que não se enquadra nessas antecipações normativas a respeito de como performar uma determinada identidade reflete para a sociedade a limitação do seu próprio imaginário social e a precariedade da organização do seu sistema identitário. Nas palavras de Gebrim (2018), esse migrante é visto pela sociedade como um “portador das más notícias”, já que evidencia em sua performance exatamente aquilo que a sociedade luta por esquecer a partir dos seus pactos denegativos e dispositivos fetichistas.

Essa revelação, proveniente do encontro, não passa sem consequências para o migrante que é “portador das más notícias”. Migrantes, que possuem “histórias novas” para contar, diferentemente das já prescritas, suscitam nessa sociedade o ódio pelo desconforto e o inconveniente da lembrança trazida das nossas próprias histórias, práticas de terror e traços identificatórios que preferimos denegar. Nossa sociedade lida com aquilo que lhe é ininteligível e estrangeiro produzindo discursos igualmente ininteligíveis e enigmáticos no endereçamento e interpelação aos migrantes “portadores das más notícias”.

O estrangeiro, transformado no “bode expiatório” (Koltai, 1998) das nossas misérias culturais, vira o alvo do rechaço relativo ao nosso próprio terror: o desconforto e o ódio do nosso confronto com as más notícias passa a ser, projetivamente, dirigido ao estrangeiro, articulando uma maneira de interpelação e um lugar de reconhecimento que tem a característica de um despejo. Na tentativa de amenizar a magnitude daquilo que nos foi revelado, a condição do sujeito migrante é reduzida ao lugar da insignificância, do dejetivo. Só é possível desconsiderar a revelação trazida transformando seu portador no signo do resto, resíduo dessa operação projetiva. O processo de abjeção se conclui, em sua expressão grave e cruel, quando o portador das más notícias é con(vencido) de que para ter a chance de ser reconhecido deve abrir mão da sua performance considerada

ininteligível, isto é, deve sacrificar algo da sua singularidade e passar a se identificar com as mensagens enigmáticas e ininteligíveis que lhe interpelam.

O que impele um sujeito a se identificar ou resistir, a se reconhecer ou se perder no interior de uma coletividade que é instituída a partir de um lugar de resto: “somos todos lixo dos bálcãs?”? Retomamos aqui o trecho do livro de Woodward (2003) pois a autora nos lembra que, embora o sistema de signos engendre identidades e posições de sujeitos, a pergunta sobre o motivo pelo qual um sujeito investe ou desinveste em uma determinada identidade produz uma questão sobre a identificação que remete ao desejo. Assim, a tentativa de compreender como o sujeito agencia a identificação ao lugar de dejetos no âmago do processo de abjeção impescinde de um debate que convoque de modo indissociado um estudo sobre os discursos e sobre o desejo, o que justifica a presença da psicanálise nos estudos sobre a abjeção.

Entretanto, as gramáticas para falar do processo de abjeção, que se propõe a dar inteligibilidade ao ininteligível, além de partirem de epistemologias distintas, padecem de algumas limitações, à medida que se restringem a abordar a abjeção de maneira exclusiva como um produto dos discursos ou do desejo. Por isso, nos próximos subtópicos nos propomos à tarefa de ilustrar o modo como compreendemos que as teorias da abjeção se encontram organizadas, nos encaminhando para justificar a necessidade de desenvolver uma teoria clínica crítica da abjeção, em que o sofrimento sócio-político (Rosa, 2015) seja levado em consideração.

É na tentativa de colaborar com esse desenvolvimento que tomaremos a vinheta clínica do capítulo 3 como disparador de um exercício de teorização que tensiona as principais posições dentre o quadro de teorias já existentes, guiados pela proposta de entender a identificação e os agenciamentos de um migrante recrutado ao lugar da “basura”.

2. Gramáticas do ininteligível: uma confusão de línguas?

Os estudos sobre o fenômeno da abjeção estão circunscritos por uma polaridade paradigmática em que ora a abjeção é compreendida enquanto um processo estritamente subjetivo (como um processo psicológico que implicaria um repúdio do sujeito sobre si mesmo) e ora figura como um processo estritamente social (aqui, as práticas de linguagem produziriam posições de abjeção), algo que temos nomeado respectivamente de “abjeção

de si” e “abjeção do Outro”, apenas por um motivo didático: é preciso apresentar como os estudos sobre a abjeção se organizam nessa fronteira para então poder pensar em atravessá-la, complexificando seus limites.

Nossa compreensão a respeito dessa polaridade paradigmática se faz tanto através das análises que se construíram no nosso trabalho de monografia na graduação, como também através de uma leitura prévia de investigações que, assim como a nossa, têm um cunho comparativo, a exemplo dos trabalhos de Dos Santos (2013), Grunvald (2009) e Padula (2017).

A abjeção se apresenta enquanto um conceito limítrofe para seus estudiosos por se pretender a investigar o estabelecimento das fronteiras sociais e subjetivas que circunscrevem as possibilidades de reconhecimento de um sujeito, a fim de entender como se dá o retorno daquilo que é rechaçado nos mecanismos de constituição. Se, por um lado, a sociedade estabelece periodicamente o que irá rechaçar do simbólico a partir de dispositivos de saber-poder para a afirmação de identidades normativas, por outro, para a psicanálise, o próprio processo de constituição subjetiva também é marcado por uma cisão fundamental que implicaria um rechaço necessário à construção do Eu.

Nesse sentido, apreende-se que em ambos os pólos, social e subjetivo, os mecanismos de constituição identitária se procedem menos pelos elementos e predicados que um sujeito ou uma cultura elegem para se determinar, e mais pelos elementos que rejeitam e expulsam diante de si em nome de um ideal do Eu, ficcionalmente forjado no processo de alienação.

O abjeto nos depara com esse exercício provocativo de olhar menos para o produto de uma soma e mais para alguns restos quocientes que permanecem dando evidência da nossa divisão subjetiva. Entender a sua lógica nos convida a olhar os processos de modo pouco convencional, já que os principais teóricos da abjeção (Bataille, Kristeva e Butler) não estão capturados pelo exercício de entender os critérios formais ou positivos que são assumidos para a formação de um ideal de identidade ou de uma norma. Antes, parecem despistados pela tarefa contrária, isto é, a de cascavilhar alguns vestígios informes no interior de ruínas ruidosas e outros lugares ermos que possam nos dar notícias a respeito dos elementos que o sujeito e a sociedade abriram mão, sacrificaram ou descartaram em nome da edificação do ideal de identidades e normas que legitimam nossa ilusão de ser.

Nossos teóricos e teóricas se propuseram ao inconveniente de garimpar esses informes, a fim de compreender como retorna e de que ordem é aquilo que excluímos, ejetamos, rechaçamos ou dispendemos nos processos formalistas ou

normativos, ao custo mesmo desses dejetos nos informarem mais do que gostaríamos de lembrar ou exatamente aquilo que lutamos por esquecer, a saber: que as formas e normas que nos autorizam ou que as narrativas que nos asseguram identitariamente, antes de serem naturais, advém como um forçoso efeito de ilusão, onde a memória labora insistentemente na repetição das lembranças (para que essas tenham efeito e brilho de verdade), polindo pelo esquecimento aquelas pontas polimorfos em que volta e meia nos espetamos, quando, num lapso, topamos pelos caminhos com esses informes da nossa matéria intrusiva e bruta.

Aqui, a psicanálise nos subsidiaria com uma série de casos clínicos e explicações consistentes de como, a nível metapsicológico, esse trabalho se procede, concordando que o surgimento das formas ou das formações do inconsciente emergem de um burilamento psíquico custoso, que luta por lapidar esses informes dos quais nos defendemos de ser informados - proteção empreendida face à ameaça de esvanecer. Assim, a psicanálise vem acrescentar nuances importantes na relação entre a emergência do abjeto e o papel da fantasia, à medida em que extrapola os limites da dinâmica do reconhecimento que se restringe meramente a uma análise do registro simbólico (instância cuja lógica se baseia num princípio de significação identitário), entendendo que há no reconhecimento algo que excede esse registro, resistindo, assim, à significação.

O abjeto seria localizado numa instância para além dos limites da linguagem, obedecendo a um mecanismo de forclusão. Tal mecanismo aparta o abjeto da consciência, deixando-o menos ameaçador. Apesar disso, faz com que esse ininteligível opere uma modalidade de gozo que circunscreve indiretamente os meandros por onde corre o desejo e o processo de significação: não cessa de não se inscrever.

Como podemos observar, a presença da psicanálise no debate sobre abjeção nos propõe uma série de questões desafiadoras a respeito do estatuto do abjeto: qual a relação entre a abjeção e a fantasia? A abjeção é um processo que corresponde estritamente a uma topologia e, portanto, diz somente respeito a uma estruturação intrapsíquica? Abjeto, fora ou dentro da linguagem? Que defesas psíquicas incorpora ou faz operar? Que modalidades de gozo circunscrevem e como elas atravessam as dinâmicas de reconhecimento? De que modo manejá-lo clinicamente?

Por outro lado, os estudos pós-coloniais (Fanon, 1986/2008; McClintock, 1995/2013; Oliver, 2004; Mountian, 2019) asseverariam a importância de compreendermos como o processo de abjeção se procede em sua dimensão sócio-política, compreendendo que tanto a fantasia subjetiva quanto o processo de abjeção, que até então parecem se

engendrar somente a nível intrapsíquico, são conformados a partir de dispositivos de saber-poder que organizam discursividades, modos de subjetivação e formas de relações atravessadas pelo fetichismo presente numa ideologia coletiva que estabelece suas próprias identidades hegemônicas e zonas de não reconhecimento. Nesse sentido, entendemos que o próprio lugar (ou não lugar) dado pelas psicanálises (reconhecendo suas diferentes orientações teóricas) ao conceito de abjeção merece ser discutido criticamente, já que a psicanálise também funda uma discursividade própria.

Diante desse cenário, apesar de dialogarem com a psicanálise na proposição de gramáticas peculiares para o conceito de abjeção, Bataille, Butler e Kristeva percorrem caminhos epistemológicos distintos, à medida que aproximam o abjeto de paradigmas explicativos de cunho mais sociológico ou subjetivista. Nesse sentido, Butler (2011;2017) e Bataille (1897-1962/2016; 1970) parecem mais interessados em investigar como a sociedade produz o outro como abjeto ou como se constrói aquilo que estamos interpretando nesse momento por Abjeção do Outro, enquanto Kristeva (1980/2010) se referencia a um processo de abjeção eminentemente intrapsíquico, investigando aquilo que temos nomeado como Abjeção de si.

Ademais, de acordo com Dos Santos (2013), esses autores também abrem controvérsias a respeito das possibilidades e limites de visibilização desse abjeto, a partir de uma pauta eminentemente política, ao se perguntarem se o abjeto deve ser entendido pela sociedade em sua diferença radical ou se para ser reconhecido o abjeto teria que se submeter às exigências de um discurso hegemônico:

Enquanto a teoria de Kristeva sobre o abjeto diz respeito a um processo individual de constituição subjetiva, que reserva a ele este lugar do irrepresentável que retorna apenas em sua forma traumática e que jamais pode adentrar o campo da cultura, Butler parece interessada nestas “zonas abjetas” como um processo social mais amplo que, apesar de também dizerem respeito à constituição subjetiva, permeiam a esfera social construindo corpos e posições que, ao contrário do abjeto kristevano, lutam por “existir” socialmente, sendo precisamente a sua presença na cultura o que ameaçaria os que podem ser considerados “sujeitos”. Enquanto o abjeto butleriano (e também aquele pensado por Bataille) é fortemente marcado por uma agenda política, Kristeva volta-se a uma espécie de estranhamento de si que o aproxima de questões metafísicas. (Dos Santos, 2013, p.78, 81-82)

Em um dos levantamentos bibliográficos realizados durante este mestrado, a apreciação de 233 artigos buscados dentro das plataformas Web of Sciences, Scopus, PEP (psychoanalytic electronic publishing), Portal Capes e Teses e dissertação USP, a partir da combinação dos descritores ‘abjeção e imigração’; ‘abjeto e imigração’; ‘abjeção e refugiados’; ‘abjeto e refugiados’; ‘abjeção e psicanálise’; ‘abjeto e psicanálise’, nos

leva a fazer algumas considerações a respeito da predominância e usos das teorias acima mencionadas em relação ao nosso tema.

Gostaríamos aqui de nos deter no fato de que a ideia de uma abjeção vinculada ao desejo ganha expressividade a partir de uma metapsicologia da abjeção, a especialmente formulada por Kristeva (1980/2010) em *Powers of horror*. Já o debate sobre uma abjeção produzida pelos discursos toma corpo enquanto conceito dentro dos escritos butlerianos no escopo de uma filosofia situada na tradição da teoria crítica.

Entre uma compreensão de abjeção vinculada exclusivamente ao desejo àquela atrelada unicamente ao discurso, muitas assimetrias e não correspondências se estabelecem a nível epistemológico, como também esboçam Grunvald (2009) e Padula (2017). Por esse motivo, uma confusão frequente e uma extrapolação se estabelecem quando a metapsicologia de inspiração kristevana é exportada de maneira quase literal para explicar os fenômenos sociais ou, por outro lado, quando se importa a teoria crítica de Butler de modo inadvertido para o campo clínico, ainda que as obras de ambas as autoras não se pretendam a esses determinados usos.

E entre uma metapsicologia que não inclui a presença do sofrimento sócio-político (modelo que gostaríamos de adverter a respeito de usos e limites de modo a situar e pontuar críticas) e uma filosofia crítica não fundamentada na experiência clínica, algumas ininteligibilidades e desafios se interpõem na tentativa mesma de dizer algo sobre o abjeto na fronteira dos estudos clínico-políticos, a partir da prática de uma experiência clínica que contempla as especificidades já mencionadas no capítulo 1.

Sendo assim, caracterizando e procurando nomear a qualidade desses desafios, gostaríamos de destacar três diferentes questões: 1) uma que condiz à polaridade paradigmática que circunscreve o fenômeno da abjeção; 2) outra que se relaciona às extrapolações do clínico ao social e vice-versa; 3) um impasse que nos parece fundamental quando analisamos que o modelo metapsicológico da teoria kristevana não versa sobre os possíveis efeitos psíquicos de uma abjeção articulada a um sofrimento socio-político no decorrer da vida do sujeito.

Pretendemos agora nos deter nesse terceiro ponto propondo considerações preliminares a respeito da teoria da abjeção proposta por Kristeva (que vem a ser aprofundada nos tópicos que se seguem) para daí desdobrar problemáticas que nos parecem insidiosas sobre o modo como o fenômeno da abjeção é compreendido na clínica.

Nesse sentido, gostaríamos de pontuar que essa teoria fora desenvolvida a partir de um certo modelo de compreensão clínica clássica que não se destina a explicar ou considerar um processo de abjeção tardio ou mesmo a abjeção como um sintoma que é influenciado pelas condições de interpelação do contexto imediato no qual um sujeito se encontra inserido.

Logo, tal teoria não versa sobre os possíveis efeitos psíquicos de uma abjeção articulada a um sofrimento socio-político no decorrer da vida do sujeito. Isso porque, originalmente, se propõe a discorrer sobre as implicações do processo de abjeção de si na constituição psíquica de um sujeito neurotípico, estabelecendo relações entre uma subjetivação peculiar da falta e as consequências desse processo, a nível da fantasia, de um sujeito que atualiza no laço social, enquanto sintoma e efeito psíquico da abjeção, uma espécie de repúdio sobre si mesmo. Dessa forma, Kristeva aponta para uma abjeção estrutural que se reflete como sintoma na contingência, sem problematizar os aspectos da contingência que produzem a abjeção enquanto um sintoma.

Diante do exposto, consideramos que o uso frequente e inadvertido da teoria da abjeção kristevana para explicar os efeitos psíquicos que fenômenos contingenciais produzem nos sujeitos, a exemplo do fenômeno migratório, leva ao corriqueiro equívoco de compreensão de que a abjeção é um *Sinthoma* do sujeito e não um sintoma que se produz no sujeito.

Nessa modalidade de uso da teoria kristevana, aquilo que em nós há de estruturalmente estrangeiro, enigmático e ininteligível passa a ser confundido com a posição social de estrangeiro, enigmático e ininteligível pejorativamente oferecida ao migrante: confusão que não passa sem consequências importantes a nível da intervenção clínica.

É daí que voltamos àquele ponto em que, após a descida da ladeira, o analista vê erigir o opróbrio de sua própria babel teórica, fronteira onde a língua divinizada do analista frequentemente fende e fissa no enigma que se constrói quando uma abjeção no sujeito é rapidamente traduzida por uma abjeção do sujeito.

No equívoco desse exercício de tradução apressado, onde uma confusão de línguas se opera, a própria intervenção clínica torna-se co-produtora do desmentido que procura denunciar. Uma espécie de contradição performativa em que o estudo de um tipo de fetichismo na clínica resulta em um fetichismo da clínica à medida em que, diante desse equívoco de tradução na intervenção do analista, os sujeitos passam a ser levemente responsabilizados e localizados como fonte do enigma de reconhecimento ao qual, na

verdade, foram historicamente submetidos. Aqui, certo uso da psicanálise e da teoria kristevana da abjeção concede e legitima a autoria do sujeito sobre o enigma histórico que justamente o avassala e o desautoriza psiquicamente.

Nessa querela, o sujeito passa a ser lido como produtor leniente de sua própria sujeição, como alguém que supostamente consentiria sua própria opressão: proposta subsidiada, como veremos adiante, por compreensões peculiares a respeito da pulsão de morte, do papel da repetição e das posições subjetivas do sujeito diante da castração, sob a presunção de uma ilimitada identificação do sujeito ao agressor. Decorre daí uma espécie de tautologia simplória em que o sujeito que agencia as nomeações de “resto” que lhe foram imputadas é reconhecido como alguém que está em desacordo com a “lei” devido a uma suposta saída perversa do complexo edípico, algo que se confirmaria através das posições sádicas ou masoquistas do sujeito no laço social, conforme ele repudiasse ou enaltecesse a nomeação de dejetos que lhe fora atribuída: aqui, o sujeito estaria em denegação a essa nomeação porque seria perverso ao mesmo tempo em que a perversão se confirmaria nos agenciamentos que os sujeitos dispõem ao serem reconhecidos pelo nome do resto.

De acordo com Rosa (2002), esse equívoco ocorre quando o “lugar de resto” – isto é, a posição social abjeta atribuída ao sujeito – passa a ser confundido com a lógica da fantasia que opera na “subjetivação da falta”, o que leva a autora a recomendar que “não se deve confundir o lugar de resto com a subjetivação da falta”. Aqui, o “lugar de resto” é forjado no limite de uma normatividade discursiva segregadora, enquanto a “subjetivação da falta” é referida ao campo da Lei do Outro. Caberia ao analista, então, não assentir a confusão dessas duas dimensões, ou seja, à “confusão da dimensão do proibido com a do impossível”, enigma ao qual os próprios sujeitos estão expostos diante das “artimanhas do poder”:

A prática clínica-política, nessas circunstâncias encontra um primeiro desafio: é fundamental separar o enredamento da alienação estrutural ao discurso do Outro das artimanhas ideológicas do poder. A perspectiva do inconsciente como discurso do Outro, tesouro dos significantes, nestes casos, perde sua eficácia para ganhar destaque como modalidade de poder sobre o sujeito - há efeitos alienantes, por vezes trágicos, do modo como o discurso social e político, carregado de interesses e sede de poder, se traveste de discurso do Outro para capturar o sujeito em suas malhas, seja na constituição subjetiva, seja nas circunstâncias que promovem certa destituição subjetiva. O sujeito é instado a se equivocar e tomar esse discurso totalitário como uma referência ao Outro, ao campo da linguagem. Por esta estratégia de manipulação, esse discurso busca confundir a dimensão do impossível (referida à castração), com a dimensão do proibido (referido à lei). Tal discurso, por vezes convertido em práticas sociais, apresenta um Outro

consistente/não-castrado, regido por uma voracidade, por vezes de uma violência, obscena e interessado na manutenção sócio-política. Apresentado como hegemônico e universalizado, desartora o sujeito quanto a seu lugar discursivo, destacado que se torna da sua história pessoal, familiar ou sócio-cultural-política. Incide sobre sujeito e sua trajetória na cena familiar e na cena social– sobre seu luto, seu enlace em novos grupos e sua reorganização subjetiva, seu embate com a lei” (Rosa, 2013, p.35).

Nesse sentido se, por um lado, a categoria do fetichismo da norma serve para explicar como os discursos forjam sujeitos considerados exóticos ou repugnantes, por outro, chama atenção o fato de que os sujeitos abjetos (aqueles que se tornam ininteligíveis ao não performarem o estereótipo pré-estabelecido para o seu “tipo cultural”) sejam tomados por certa psicanálise como fetichistas perversos, sádicos ou masoquistas, ao (d)enunciarem em seus agenciamentos o lugar de “resto” que lhe fora imputado e o enigma perverso de reconhecimento a que foram submetidos por uma certa normatividade: aqui, o sujeito abjeto é acusado de ser a causa da perversão e da ininteligibilidade da qual ele mesmo vem a ser objeto dentro das dinâmicas de reconhecimento, por meio da interpelação de um enigma que historicamente lhe antecede.

Tal inversão de causa e efeito opera uma redução do sujeito à condição de objeto e de signo quando seu *sinthoma* (isto é, aquilo que haveria de mais expressivo em termos da amarração de sua condição desejante) passa a ser simbolizado pelo efeito psíquico que a abjeção promove sobre ele. Por sua vez, a redução à condição de signo faz com que o sujeito seja muito visível e inteligível do ponto de vista de uma “coisa” e ininteligível em relação a sua condição desejante.

A própria maneira de usar as teorias da abjeção na clínica implicam em pontos sensíveis nos 3 níveis já mencionados, cujos efeitos se tornam potencialmente iatrogênicos. Então, lança-se o desafio de reflexão a respeito de novas modalidades de uso que, por um lado, procurem se resguardar de tais equívocos e, por outro, se posicionem política e epistemologicamente a favor do levantamento de dúvidas, em prol dos agenciamentos do sujeito considerado abjeto.

Diante desse desafio, apresentaremos adiante os pontos teóricos que consideramos potentes para seguir debatendo a abjeção na fronteira do clínico-político, com vias a justificar a necessidade de desenvolvimento de uma teoria da abjeção clínica e crítica, que inclua o sofrimento sócio-político.

Buscando articular as dimensões de desejo e discurso, sem a pretensão de fazermos um estudo teórico detalhado sobre cada teoria a ser mencionada, organizamos esse exercício dando destaque à metapsicologia da abjeção, às contribuições sobre o tema

baseadas na filosofia crítica e, por fim, propondo conexões conceituais que nos trariam subsídios e pistas para explorar possibilidades e limites de uma teoria da abjeção clínica e crítica. Nesse ponto, tomaremos o conceito da confusão de línguas não apenas como analisador ou sintoma dos problemas epistemológicos aqui já mencionados, mas como um aporte teórico útil para pensar a abjeção na clínica, no encontro do sujeito com um enigma posto pela cultura que lhe recepciona.

2.1 De uma metapsicologia da abjeção

Na interface entre a psicanálise e a crítica literária, interdisciplinaridade frequentemente presente no pensamento de Júlia Kristeva, o livro *Poderes do Horror: ensaio sobre Louis-Ferdinand Céline*, datado do ano de 1980, aparece como uma obra paradigmática para a discussão da temática da abjeção.

O objetivo principal do livro é discutir, no âmbito da recepção estética, o engajamento do leitor em relação à obra literária “*Viagem ao fim da noite*” de Céline, em termos das identificações e descentramentos disparados por essa narrativa. Na primeira parte da obra, Kristeva (1980/2010) aposta no desenvolvimento de uma metapsicologia de base psicanalítica que seja capaz de fundamentar, a nível dos processos psíquicos, as sensações despertadas no leitor diante da obra de Céline, conhecido por seu estilo literário e também por suas posições políticas autoritárias (dado seu alinhamento com ideologias abertamente fascistas e antisemitas, no contexto da ascensão do nazi-facismo).

A literatura como inspiração para forjar conceitos psicanalíticos e, por outro lado, o uso da psicanálise como chave para uma leitura da arte são métodos continuamente problematizados nas discussões contemporâneas a respeito de arte e psicanálise. Esse debate não passa sem controvérsias próprias e importantes, como a suposta relação entre as dimensões estéticas de uma obra e a biografia de seu autor.

A questão nos parece ainda mais delicada quando a metapsicologia da abjeção desenvolvida por Kristeva, com vias à crítica literária – e não fundamentada, portanto, na experiência clínica direta –, se arvora em explicações nessa última direção, assumindo essa modalidade de uso em alguns estudos acadêmicos. Embora a autora, nessa metapsicologia, abra caminhos para pensar em correspondências entre uma dinâmica estrutural subjetiva do abjeto e seus reflexos no laço social, esse escopo parece encontrar

limites no que diz respeito à sua aplicabilidade direta na prática clínica, dada a sua própria finalidade teórica.

A obra se dirige desde uma metapsicologia rumo a uma fenomenologia do abjeto, primeiro propondo como o abjeto opera intrapsiquicamente para depois pensar os seus destinos e manifestações específicas no laço social, ou seja, como o abjeto é (re)produzido dentro dos rituais sociais e, principalmente, no âmbito da arte.

Tal articulação, entretanto, não permitiria presumir, a partir do laço social, um tipo de estruturação psíquica de um sujeito considerado abjeto. De modo semelhante, também não seria possível inferir, a partir de uma estruturação psíquica, a manifestação de uma prática social específica. Em outras palavras, o abjeto como uma formação da sociedade não necessariamente tem correspondência com o abjeto como uma formação do inconsciente, nos termos propostos por Kristeva.

Todavia, como esplanaremos mais adiante, em alguns trechos da obra da autora - e mesmo determinados usos de sua teoria -, há uma certa associação compulsória entre essas dimensões que levariam sua teorização a recair na questão da imaginarização e do fetichismo da própria psicanálise que já mencionamos. Isso porque as inferências supracitadas acabariam por ocorrer justamente em função de uma indistinção entre aquilo que é considerado normativo (contingencial) e o que é referido ao campo da Lei do Outro (estrutural), por ocasião da maneira como Kristeva propõe na sua teoria da abjeção as relações entre os registros do Simbólico e Semiótico, respectivamente.

Vamos agora analisar juntos, em três tempos, a teoria da abjeção kristevana, buscando destacar os pontos que nos inspiram a pensar em usos clínicos dessa teoria que estejam resguardados desses problemas.

2.1.1 O semiótico e a repressão primária

Para explicar como um sujeito pode ser abjeto para si mesmo, Kristeva (2010/1980) realiza uma investigação das saídas edípicas, ligadas a instauração do registro do simbólico. Consequentemente, ela observa como o sujeito se relaciona com os significantes advindos da sua “figura materna”, ligados ao registro do semiótico.

Para a autora, inicialmente, o sujeito estaria alienado e identificado aos significantes advindos da sua figura materna. Uma relação simbiótica que emula uma completude na relação mãe-bebê. Essa relação estaria registrada no domínio pulsional

que a autora chama de semiótico.

Diante das primeiras ausências maternas, o bebê passa por um sofrimento ininteligível, dado que ele ainda não é capaz de simbolizar o motivo pelo qual estaria sendo “abandonado”. Esse sofrimento ininteligível é o primeiro indício para o sujeito de que não é possível uma completude entre ele e sua mãe. Sentindo esse sofrimento que não pode ser simbolizado, o bebê reagiria apresentando como defesa uma reação violenta sobre a parte de si que segue identificada aos significantes maternos, de modo a expulsá-la ou abjetá-la de si mesmo.

Nessa etapa, Kristeva situa que essa reação defensiva corresponderia à própria repressão primária, promovendo um primeiro processo interno de diferenciação do bebê, já que se tem por efeito dessa repressão a formação de um não-eu. Essa parte rechaçada resguarda os significantes maternos em relação aos quais o sujeito mantém, inconscientemente, uma relação ambivalente de apego e repulsa. Ligado ao registro do Semiótico, esse não-eu arcaico (que admite os significantes maternos que o sujeito rechaçou) encontra-se fora de um processo de significação, se configurando como uma parte apartada, exilada e extraviada do sujeito em relação a si mesmo:

Para Julia Kristeva, em seu livro *Poderes do horror* (1982), o abjeto não é sujeito nem objeto, é uma espécie de primeiro não Eu, uma negação violenta que instaura o Eu, como se fosse uma fronteira. Portanto, o abjeto é a manifestação dessa violenta cisão que delimita a fronteira entre o eu e o outro, ocupando um espaço próprio; tendo sido expulso pelo sujeito, tomba de seu interior e se torna radicalmente um excluído deste, todavia não cessa de desafiar seu amo desde o exílio. A abjeção é uma trama torcida de afetos e pensamentos que não têm objeto definível (...) Kristeva trata o abjeto como uma manifestação do que há de mais primitivo em nossa economia psíquica e que provém de um recalque originário, anterior ao surgimento do Eu. O abjeto é um não sentido que constantemente nos oprime e um sobressentido que nos escapa, traz em si a violência da lamentação de um objeto que sempre esteve perdido e circula entre a pulsão de morte e a produção de uma nova significação, ele é polo de atração e repulsa que coloca o sujeito fora de si. Do objeto, o abjeto só tem uma qualidade, que consiste no fato de que ele também se opõe ao Eu. Mas, se por um lado o objeto pode sedimentar o sujeito na trama frágil de seu desejo em busca de um significado, por outro lado o abjeto o leva em direção ao lugar onde justamente o significado desmorona. (Porto, 2016, p.160)

A ausência de registro de uma parte do sujeito que se encontra em extravio o faz perder de vista o próprio sentido dessa perda e desse rechaço originários, motivo pelo qual o contato futuro do sujeito com esse não-eu abjeto, repositório de significantes arcaicos, pode aparecer como disruptivo, descentrador e ameaçador a nível da consciência.

Para fim dos nossos objetivos, reservando as partes dessa teoria que nos

interessam para pensar nossa prática clínica, gostaríamos de manter em perspectiva que podemos extrair desse primeiro tempo da teoria da abjeção kristevana que: a abjeção aparece como uma defesa do sujeito face a um sofrimento que lhe é ininteligível. Essa defesa resulta numa perda também ininteligível para o sujeito. Essa perda produz no sujeito algo que nega uma parte de si mesmo, um “não-eu”. A impossibilidade de localizar e reconhecer essa perda nos confins de si mesmo, dada sua ininteligibilidade, impediria o sujeito na operação do luto, já que se trata de uma perda não objetivável. Tal ininteligibilidade conecta-se a uma melancolia. Essa conexão, na teoria da abjeção kristevana, aparece na associação do abjeto à pulsão de morte, dado que o advento do abjeto é temporalmente anterior à instauração da economia psíquica subjetiva que opera sob o princípio do prazer.

2.1.2 O simbólico, a repressão secundária e reminiscências abjetas

O processo de uma primeira diferenciação psíquica no bebê, a partir das primeiras ausências maternas, resulta no aparecimento de um “não eu”. Isso sugere para o bebê que “algo falta” à sua mãe para além de si mesmo, assim como também cria no seu psiquismo a suposição inconsciente de uma terceira instância na relação, fora da relação dual. A suposição de um saber para além de si se articula a essa terceira instância na construção imaginária infantil de que ela supostamente saberia como acessar aquilo que falta, dando também lugar ao sofrimento de indeterminação.

Para Kristeva (1980/2010), essa terceira instância é a “Lei Paterna”, que promoveria no processo de castração uma repressão secundária destinada a agir sobre a identificação dual “eu” x “não eu” do psiquismo infantil. A repressão secundária se basearia numa renúncia do sujeito a essa identificação, a partir do reconhecimento de que “algo falta” em si e para sua mãe, levando-o a uma submissão às exigências colocadas por essa Lei.

A inscrição da Lei no psiquismo, em contrapartida, promoveria uma compensação subjetiva a essa renúncia e a essa submissão: ofereceria ao sujeito um lugar de reconhecimento que lhe retira do sofrimento melancólico de indeterminação bem como um suposto saber sobre como construir acessos em direção a esse algo que falta de uma maneira não cindida (como na dinâmica “eu” x “não eu”), não repudiosa e, possivelmente, prazerosa.

Logo, uma saída “normal” ou “neurótica” do complexo de Édipo implicaria que o sujeito pudesse renunciar da dinâmica identificação-desidentificação aos significantes maternos (da dualidade eu x não-eu) à medida que o sujeito se afirmasse a partir do lugar de reconhecimento oferecido pela Lei paterna, encontrando um destino ao seu sofrimento melancólico de indeterminação. Ao mesmo tempo, ao se submeter às exigências e ao suposto saber da Lei, o sujeito teria subsídios para relançar a falta como desejo, algo a ser buscado e trocado no laço social.

Nesse sentido, o êxito da repressão secundária seria tirar os significantes maternos do eixo das identificações a partir de uma segunda identificação que permite deslocar tais significantes para o eixo das relações de objeto a partir de uma estrutura ternária. A estrutura ternária, através de uma triangulação, cria no sujeito um terceiro pólo de diferenciação interna que inscreve no psiquismo o sentido da falta, impelindo a renúncia do sujeito à identificação primária (imaginária e dual, eu x não eu) ao mesmo tempo que subsidia uma outra identificação no sujeito que permite relançar essa falta como desejo.

Na lógica da fantasia, é se submetendo aos desígnios e ao lugar simbólico conferido por essa Lei que o sujeito supostamente acessaria um saber sobre a falta, agora não mais inscrita no psiquismo de modo a promover uma identificação dual, mas grafada como algo que instiga uma busca de um objeto que poderia supostamente satisfazer essa falta: o próprio objeto “a” a ser buscado nos laços do sujeito, operando como mola de endereçamento do desejo.

De acordo com a autora, a busca do sujeito por esse objeto nas relações sociais vislumbraria permitir atualizações do semiótico no simbólico, através da mediação da identificação secundária. Para Kristeva, a modalidade neurótica ou normal de experimentar essas atualizações do semiótico no simbólico configurariam a própria possibilidade de retorno ou re-volta. Uma revolta legítima (não perversa) que abalasse o ordenamento simbólico somente poderia se estabelecer obedecendo os contornos estabelecidos no próprio simbólico, através de mecanismos legitimados no laço social, a exemplo de processos psíquicos sublimatórios e de manifestações no laço social como os rituais, a arte e a maternidade, por exemplo.

Mais adiante, veremos como o pensamento de Butler (2011;2015), a partir de uma crítica maior à ideia de “Lei Paterna” como organizadora da cultura e do destino das pulsões, se dedica a questionar a relação estabelecida por Kristeva entre os domínios do simbólico e do semiótico. Por hora, seguindo nosso desenvolvimento, ficaremos com os

pressupostos acima para pensar um segundo tempo da teoria da abjeção kristevana, elegendos as passagens que nos servirão na produção de questionamentos clínicos.

2.1.3 A “topologia da catástrofe”

Trabalhando a questão da repressão secundária no processo de abjeção, Kristeva elege algumas consequências na ocasião da Lei Paterna não apresentar para o sujeito um lugar de reconhecimento claro, a partir do qual valeria a pena realizar uma renúncia pulsional aos significantes advindos do semiótico e destinar seu sofrimento de indeterminação. Por exemplo: quando esse lugar lhe é apresentado de modo muito excessivo e impositivo (na figura de um pai tirânico) ou quando esse lugar lhe é exposto de modo fragilizado e inconsistente (na figura de um pai ausente ou negligente). Nessas situações, o sujeito permaneceria preso a uma relação de identificação ambivalente (de amor e repulsa) aos significantes maternos e com o psiquismo ainda cindindo entre eu e “não-eu”:

Duas causas aparentemente contraditórias provocam essa crise narcísica que, com sua verdade, aporta a visão do abjeto. Uma excessiva severidade do Outro, confundido com o Um e a Lei. A falência do Outro que transparece no derrubamento dos objetos de desejo. Em ambos os casos, o abjeto aparece para sustentar o Eu no Outro. O abjeto é a violência do duelo de um “objeto” desde sempre perdido. O abjeto quebra o muro da repressão e seus juízos. Recorre ao Eu (moi) nos limites abomináveis dos quais, para ser o Eu (moi), se desprende – recorre a ele no Não Eu (moi), na pulsão, e na morte. A abjeção é uma ressurreição que passa pela morte do Eu (moi). (Kristeva, 1980, p.24 – tradução nossa)

Nesses contextos, além da Lei não ser capaz de garantir ao sujeito um lugar simbólico e um destino ao seu sofrimento, a própria repressão secundária ficaria comprometida em sua tarefa de inscrever a falta no psiquismo infantil, como algo a ser relançado como desejo através de uma identificação secundária e de uma suposição de saber presumida pelo sujeito sob a Lei. Dada a maneira confusa como a Lei se apresenta, o sujeito reconheceria na Lei um terceiro pólo da triangulação que, entretanto, não concederia, ou ainda, impediria a uma outra identificação e a partilha do saber que supostamente deteria para lidar com “o que falta.”

Nessa circunstância, o psiquismo infantil que já havia se defendido no processo de repressão primária de um sofrimento ininteligível, abjetando uma parte de si mesmo, voltaria a se defender, agora contra a própria Lei, buscando se aliar a sua autoridade, ainda que não se submetendo aos seus desígnios, isto é, recusando a submissão e a renúncia por ela exigidas.

A nível metapsicológico, na circunstância de uma indeterminação vinda por parte da própria Lei, o sujeito a introjetaria de uma maneira peculiar, tendo uma versão própria dela – algo como uma paródia da Lei. De acordo com Kristeva, haveria uma espécie de “solução de compromisso” entre o “não-eu” (resultante do processo de abjeção de si) e a Lei, onde uma suposta adesão ilimitada a essa Lei estaria à serviço do domínio pulsional do semiótico através da cisão primária do psiquismo, resultando na conformação daquilo que Kristeva chama por Alter-Ego.

É através do conluio defensivo que o não-Eu, a parte de identificação repudiosa e extraviada do sujeito em relação a si mesmo, se investiria da autoridade da Lei, apagando-a como terceiro pólo da triangulação na conformação desse alterego. Na quebra dessa triangulação, um suposto saber sobre “o que falta” não se faz acessível através da Lei como objeto de desejo. De acordo com a autora, no seu estatuto de objeto, “o que falta” despenca pela ausência de uma instância que o sustente enquanto saber a ser desejado, embora o Alterego precário do sujeito se fascine e se submeta a “isso” que cai. É preciso lembrar que a busca a “isso” que cai, não mediada pela Lei, é dirigida por um alterego baseado na negação existente em um “não-eu” ambivalente e na denegação da Lei. Uma subjetividade não predicada e não positivada, funcionando em torno de duas modalidades de negação num alterego que se posiciona a mercê “disso” que despenca, uma “existência despossuída”:

Gozo, em suma. Já que **o extraviado se considera o equivalente de um Terceiro**. Se cerca do juízo deste, se apoia na autoridade do seu poder para condenar, se funda sobre sua lei para esquecer ou desgarrar o véu do esquecido, mas também para erguer a seu objeto como expirado. Como caído. Ejetado por outro. Estrutura ternária, se assim, querem, considerada pelo outro como pedra angular, mas “estrutura” exorbitada, topologia de catástrofe. **Já que, ao construir-se um alterego, o outro deixa de manejar os três polos do triângulo** onde se sustenta a homogeneidade subjetiva, e deixa cair o objeto em um real abominável, inacessível, exceto através do gozo. **Nesse sentido, isso goza**. Violentamente e com dor. Uma paixão. E, como gozo, onde o objeto chamado “a” do desejo estala com o espelho roto onde o Eu (moi) sede sua imagem para refletir-se em Outro, **o abjeto nada tem de objetivo, nem sequer de objetual**. É simplesmente uma fronteira, **onde um dom repulsivo que o Outro, convertido em alterego, deixa cair para que eu não desapareça nele, e encontre nessa sublime alienação uma existência despossuída**. Portanto, um gozo no qual o sujeito se submerge, mas onde o outro, em troca, lhe impede sossobrar, fazendo-lhe repugnante. **Agora se compreende porque tantas vítimas do abjeto são vítimas fascinadas, quando não dóceis e complacentes**. (Kristeva, 1980, p.17 - *grifo e tradução nossas*)

Em Kristeva, a topologia da catástrofe, tem no aparecimento do alterego uma existência despossuída e aproxima a abjeção de uma saída perversa estrutural do complexo de Édipo. Nessa conformação, um alterego está a mercê dos desígnios de um

objeto caído e a abjeção do sujeito é atualizada no laço social de duas maneiras distintas, de acordo com a forma como essa alterego se identifica e/ou projeta o objeto caído.

No caso de estar identificado ao objeto caído, o sujeito expulsaria de maneira projetiva no Outro a parte de si mesmo que realiza uma versão tirânica da lei: aqui, o sujeito ocuparia uma posição masoquista no laço social se vexando diante de um Outro sádico. Em contrapartida, estando identificado a sua versão tirânica da Lei, o sujeito expiaria no Outro o “objeto caído”: aqui, o sujeito ocuparia uma posição sádica no laço social, espoliando um Outro masoquista.

Nessa construção, onde os limites entre os registros que a autora denomina por “simbólico” ou “semiótico” são borrados, se deixa implícita uma suposta saída topológica perversa do complexo de Édipo que assombraria inexoravelmente a posição desse sujeito no laço social, fazendo que suas relações oscilassem entre posições de gozo sádicas ou masoquistas.:

O abjeto está emparentado com a perversão. O sentimento de abjeção que experimento se ancora no super eu. O abjeto é perverso, já que não abandona nem assume uma interdição, uma regra ou uma lei, senão a desvia, a desencaminha, a corrompe. E se serve de tudo isso para denegá-los. Mata em nome da vida: é o déspota progressista, vive a serviço da morte: é o traficante genético: realimenta o sofrimento do outro para o seu próprio bem: é o cínico (e o psicanalista); aceita seu poder narcisista, fingindo expor seus abismos: o artista é quem exerce sua arte como um “negócio”. Seu rosto mais conhecido, mais evidente, é a corrupção. É a figura socializada do abjeto. Para que essa cumplicidade perversa da abjeção seja delimitada e separada, se faz uma falta de adesão inquebrantável ao interdito, à lei. Religião, moral, direito. Evidentemente sempre mais ou menos arbitrário: invariavelmente muito mais opressivo que menos; dificilmente domináveis cada vez mais (Kristeva, 1980, p. 25 – *tradução nossa*).

A despeito da “topologia da catástrofe” nos parecer problemática, dado o sentido ontologizante e fatalista atribuído à existência do “sujeito abjeto”, alguns pontos nesse segundo tempo merecem nossa atenção quando analisados para além das imaginações presentes na própria teoria da abjeção kristevana.

O segundo tempo do processo de abjeção deixa implícito que a formação de um alterego - fusão entre o “não-eu” (produto da repressão primária) e a denegação da Lei (“falha” na repressão secundária) – se dá por uma sobreposição de duas defesas do sujeito diante de dois sofrimentos de indeterminação, respectivamente: um provocado pela “ausência materna” e outro provocado pela forma como a “Lei Paterna” se apresenta.

Chama atenção que essas duas defesas se baseiem numa modalidade de negação que desautoriza o sujeito em sua condição desejante e possibilidades afirmativas de existência, ao mesmo tempo em que essas defesas agem justamente quando um contexto

de indeterminações se configura para o sujeito: como o sujeito que nega e procura se defender de um contexto de ininteligibilidades pode permanecer ininteligível do ponto de vista da sua condição desejante?

2.2 De uma filosofia crítica da abjeção

Em “*Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*” (Butler, 1990/2015), a discussão sobre a abjeção é introduzida a partir das análises propostas por Butler a respeito do modo como algumas teorias explicam o processo de sexuação e formação dos gêneros. A autora mostra como essas teorias frequentemente incorrem em uma tautologia que vincula compulsoriamente gênero e sexualidade a partir do pressuposto de uma matriz heterossexual dualista, que associa a sexualidade como um dado da natureza e o gênero como uma construção social.

Desde sua formação entre a crítica literária e a filosofia crítica, a autora busca amparar suas análises através da tríade poder, linguagem e subjetividade, mostrando como os problemas de gênero se performam através de práticas discursivas orientadas entre relações de poder, prezando pela manutenção de algumas normatividades que definem limites de inclusão e exclusão de sujeitos.

É nessa tônica que em “*Atos corporais subversivos*”, Butler (1990/2015) debate a corpo-política que orienta o pensamento de Kristeva, pontuando críticas sobre o modo como essa autora trabalha com os registros de linguagens do “semiótico” e “simbólico” baseada em uma imaginarização que vincula o semiótico à linguagem significativa e à “figura materna” e o simbólico ao significado produzido pela Lei, aqui localizada enquanto Lei Paterna, submetendo o primeiro registro ao segundo. Butler observa nessa construção mais do que uma “coincidência” entre esse modo de organização e a maneira como o patriarcado influencia nossas lentes de leitura, mostrando como essa imaginarização da psicanálise na teoria kristevana compromete a própria potência de sua teoria da abjeção:

Kristeva aceita a presunção de que a cultura é equivalente ao Simbólico, de que o simbólico é plenamente subordinado à “Lei do Pai” e que os únicos modos de atividade não psicóticas são aqueles que, em alguma medida, participam do simbólico. Seu objetivo estratégico, portanto, não é nem substituir o simbólico pelo semiótico nem estabelecer o semiótico como uma possibilidade de cultura rival, mas, ao invés disso, validar aquelas experiências no interior do Simbólico que permitam a manifestação das fronteiras que o separam do semiótico (...) Para Kristeva, consequentemente, poesia e maternidade representam práticas

privilegiadas do interior da cultura paternalmente sancionada `às quais permitem a experiência não psicótica da heterogeneidade e a dependência das características do terreno materno (...) Na melhor das hipóteses, as subversões e deslocamentos táticos da lei paterna questionam sua pressuposição auto-justificadora. Porém, mais uma vez, Kristeva não questiona a suposição estruturalista de que a lei proibitiva paterna seja fundadora da cultura. Consequentemente, a subversão de uma cultura paternalmente sancionada não pode vir de uma outra versão da cultura, mas somente do interior recalçado da própria cultura, da heterogeneidade das pulsões que constituem a base da cultura (...) A subversão cultural não é realmente a preocupação de Kristeva, pois quando a subversão se manifesta ela irrompe das profundezas da cultura só para retornar inevitavelmente a elas. Embora o semiótico seja uma possibilidade que escapa a lei paterna, ele permanece inevitavelmente dentro ou, a rigor, abaixo do território dessa lei. Assim, a linguagem poética e os prazeres da maternidade constituem deslocamentos locais da lei paterna, subversões temporárias que se submetem finalmente àquilo contra o que inicialmente se rebelaram. Ao relegar a fonte de subversão a um lugar fora da própria cultura, Kristeva parece excluir a possibilidade de subversão como uma prática efetiva ou realizável. (Butler, 1990/2015, P. 151- 155).

Tendo em vista essas advertências, quando Butler (2011; 2015), a partir da filosofia crítica, realiza um empréstimo da teoria kristevana da abjeção de si, a autora admite a ideia de um sofrimento ininteligível não somente ligado ao processo de separação do sujeito aos significantes do outro da função materna. Ela adverte que as próprias possibilidades de reconhecimento postas no domínio do simbólico - que para a autora não deve ser confundido com a função paterna - também podem produzir sofrimentos de indeterminação importantes. Assim, ela aponta que além da abjeção do sujeito para consigo mesmo (numa acepção puramente metapsicológica) há uma abjeção dos discursos sobre o sujeito.

Isso parte de um entendimento da autora de que, periodicamente, a cultura estabelece normatividades que orientam as práticas sociais. À medida em que o sujeito não tenha uma fidelidade estrita e compulsória às normatividades que a cultura lhe designa para performar o lugar de reconhecimento que lhe coube, em desvio a um script, ele seria menos reconhecível ou inteligível socialmente:

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são "sujeitos", mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas "inóspitas" e "inabitáveis" da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do "inabitável" é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma

força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, "dentro" do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio. (Butler, 2000, p.122)

Através dessa definição, podemos observar que o conceito de abjeção não se restringe ao problema da matriz heterossexual que orienta o sistema sexo-gênero, mas coloca em questão os limites do discurso e do reconhecimento dos sujeitos frente a um sistema de saberes e poderes articulados. A abjeção é a fronteira normativa que divide aqueles que são considerados sujeitos dos não sujeitos, definindo simultaneamente regiões sobre o domínio da normatividade hegemônica e também zonas inabitáveis ainda que densamente povoadas, isto é, zonas abjetas onde são exilados os “não sujeitos”.

Em entrevista sobre o livro “*Como os corpos viram matéria*” (2011) Butler é questionada sobre quais corpos podem ser considerados abjetos, levando-a a responder que seria necessário localizar e contextualizar essa pergunta dado que o “sujeito abjeto” não é um fundamento ontológico, mas uma condição de reconhecimento forjada a partir do modo como as normatividades locais se conformam. Ainda assim, a autora não deixa de reconhecer que há uma certa hegemonia Branca-ocidental-progressista que define por exclusão aqueles que são frequentemente reconhecidos como não-sujeitos:

Entretanto, prevenindo qualquer mal-entendido antecipado: o abjeto para mim não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas 'vidas' e cuja materialidade é entendida como 'não importante'. Para dar uma idéia: a imprensa dos Estados Unidos regularmente apresenta as vidas dos não-ocidentais nesses termos. O empobrecimento é outro candidato freqüente, como o é o território daqueles identificados como 'casos' psiquiátricos (...). Poderia enumerar muitos exemplos do que considero ser a abjeção dos corpos. Podemos notá-la, por exemplo, na matança de refugiados libaneses: o modo pelo qual aqueles corpos, aquelas vidas, não são entendidos como vidas. Podem ser contados, geralmente causam revolta, mas não há especificidade. Posso verificar isso na imprensa alemã quando refugiados turcos são mortos ou mutilados. Seguidamente podemos obter os nomes dos alemães que cometem o crime e suas complexas histórias familiares e psicológicas, mas nenhum turco tem uma história familiar ou psicológica complexa que o *Die Zeit* alguma vez mencione, ou pelo menos nenhuma que eu tenha encontrado em minhas leituras desse material. Assim, recebemos uma produção diferenciada, ou uma materialização diferenciada, do humano. E também recebemos, acho eu, uma *produção* do abjeto. Então, não é que o impensável, que aquilo que não pode ser vivido ou compreendido não tenha uma vida discursiva; ele certamente a tem. Mas ele vive dentro do discurso como a figura absolutamente não questionada, a figura indistinta e sem conteúdo de algo que ainda não se tornou real. Mas seria um grave erro pensar que a definição do abjeto se esgota nos exemplos que dou. Gostaria de protelar qualquer solução fácil até encontrar um aparato conceitual que proporcionasse à operação da abjeção uma espécie de autonomia relativa, de até mesmo um vazio, uma falta de conteúdo, exatamente para não poder ser captada através de seus exemplos, de modo que seus exemplos não pudessem se tornar normativos do que queremos significar por abjeto. O que seguidamente

acontece é que as pessoas apresentam teorias abstratas sobre coisas do tipo da abjeção, depois dão os exemplos, e então os exemplos se tornam normativos de todo o resto. O processo se torna paradigmático e acaba por produzir suas próprias exclusões. Torna-se fixo e normativo no sentido de rigidez. (Prins & Meijer, 2002, p.162)

Para a autora, é certo que as normas do simbólico, simultânea e ambivalentemente, inauguram, limitam e constroem o sujeito. Sua explicação a respeito do processo de subjetivação aponta que o sujeito possui um “apego apaixonado” (Butler, 2017, p.15) às normas que lhe inauguram justamente em função delas, em alguma medida, apesar de submeterem, também autorizam o sujeito no laço social.

Nesse sentido, uma revolta legítima para a autora não consiste em experimentar algo “fora da lei”, isto é, fora do domínio do simbólico que se daria através da sublimação, como vimos na teoria kristevana. Do contrário, essa revolta se faria justamente na possibilidade de sermos “criticamente subversivos”, ou seja, de disputarmos o sentido das normatividades dentro do domínio do simbólico sem que isso implique necessariamente em descartá-las: a autora parece interessada em entender que usos críticos das normatividades são possíveis a fim de subvertê-las.

Em aposta a essa subversão, Knudsen (2015) reflete como a teoria da abjeção em Butler estabelece um horizonte ético cuja proposta passa pelo reconhecimento das nossas próprias abjeções e vulnerabilidades que nos levariam a encontros mais generosos com os “sujeitos abjetos”. Face a precariedade de nossas próprias existências, sabendo que em algum grau entramos em desacordo com alguma normatividade pré-estabelecida (já que ninguém consegue se acercar de um sistema normativo por completo), podemos acessar um background das nossas próprias experiências de abjeção que, mesmo tendo um caráter distinto das experiências do outro, criam os caminhos para a solidariedade. De acordo com Knudsen (2015):

Encontramos uma espécie de paradoxo, na medida em que nós mesmos, assim como a sociedade, produzimos a abjeção. No entanto, o movimento de exclusão daquilo que em nós é insuportável e que nos constitui desde uma exterioridade (pensemos, por exemplo, nos palestinos expulsos para que o estado de Israel possa existir, ou na homossexualidade “condenada” para que a heterossexualidade pudesse se sustentar como hegemônica) não chega a um bom termo. Nossas vidas são precárias e precisamos contar com os outros, incluir os outros, sermos solidários com os outros. (Knudsen, 2015, p.50)

A respeito desses usos críticos das práticas performativas, no artigo intitulado “Raça, classe, gênero e sexualidade: entre o desejo de agir e ambivalência colonial”, McClintock (2006) abre o debate sobre a ambivalência presente na imitação enquanto

recurso discursivo, questionando em que medida essa ambivalência possui um potencial realmente subversivo. Em análise as obras de Irigaray (1974) e Bhabha (1984), a autora considera que esses trabalhos demonstram como o projeto colonial é subsidiado pela imitação como um recurso fundamental para a manutenção e reforço de algumas normatividades, localizando também aí, a própria fragilidade do sistema normativo que, por não ser natural ou estável, necessita sempre forjar agentes e processos para que a imitação reiterativa se proceda, revelando sua artificialidade.

A partir desse ponto, McClintok (2006) questiona em que medida a ambivalência presente na imitação deva ser utilizada como modo de subversão política interrogando, contudo, se a produção dessa mesma questão que tem por centralidade a ambivalência acaba por encobrir outros aspectos necessários à subversão política, como uma análise mais aprofundada das relações de poder em jogo. Logo, seu texto pontua a importância de situar o contexto e a que projeto político responde o uso da imitação enquanto estratégia, advertendo também para os efeitos que por ela são produzidos e para o fato de que a exploração do caráter ambivalente da imitação, por si, não garante modalidades de subversão das hegemonias estabelecidas.

Exatamente pelo fato da ambivalência da imitação parecer um recurso superestimado e saturado nas próprias teorias decoloniais a autora realiza uma aposta em direção ao debate da abjeção. Para ela, a abjeção é um conceito analítico que não apenas permite compreender as estratégias de exclusão que o colonialismo utiliza para se estabelecer, mas sobretudo possibilita problematizar nossas próprias lentes e análise.

Dessa maneira, a abjeção se faz um conceito analítico porque seu estudo acaba por revelar em que medida nossas próprias teorias passam a co-produzir as estratégias de abjeção que pretendem contestar, quando a eleição de uma chave de leitura se sobrepõe a compreensão das vicissitudes de um determinado contexto. Aqui, a própria psicanálise passa a ser discutida como produtora de algumas abjeções quando, por exemplo, estende como modelo o mito edípico da família burguesa, se desvinculando da história material de todas as outras realidades. É na interface entre a psicanálise e o materialismo histórico que a autora advoga pelo desenvolvimento de uma psicanálise situada através da reabilitação da abjeção como conceito analítico que implica situar nossas produções:

O abjeto é tudo o que o sujeito procura apagar para se tornar um sujeito social; é também um sintoma do fracasso dessa afirmação. Como um compromisso entre "censura e desejo", a abjeção sinaliza os limites do ego, mas ao mesmo tempo representa uma ameaça e um perigo perpétuo para o último. Desde onde contesta as fronteiras sagradas, a abjeção

atesta a precariedade do controle da sociedade sobre os aspectos fluídos e negligenciados da psique e o corpo (...). A abjeção traça nas margens instáveis do corpo a silhueta da sociedade ; simultaneamente ameaça a ordem social com toda a força delírio e desintegração (...) A abjeção me interessa particularmente porque é o estado liminal que flutua acima do limiar do corpo e do corpo político - e, portanto, acima da fronteira que separa a psicanálise da história material. O cordão sanitário disciplinar que passa entre a psicanálise e a história é, ele mesmo, o produto da abjeção. A psicanálise freudiana tradicional busca excluir certos elementos do romance familiar: a babá da classe trabalhadora, sexualidade feminina (especialmente o clitóris), economia e classe, homossexualidade, raça e império, diferença cultural, etc. ; esses elementos abjetos viriam à assombrar a psicanálise disfarçados como uma pressão de um limite interior constitutivo (...) A abjeção projeta sua sombra sobre a zona proibida que separa psicanálise e história material, mas de forma que ela questiona radicalmente sua separação histórica. Eu defendo o desenvolvimento de uma psicanálise situada - uma psicanálise que seja contextualizada culturalmente e que seja, ao mesmo tempo, uma história psicanaliticamente informada. (McClintock, 2006, p.118-121)

Em acordo com esse objetivo de contextualização da psicanálise, quando Oliver (2004) realiza suas considerações sobre a abjeção em “*A colonização do espaço psíquico*” defende que uma análise dos efeitos psíquicos da situação colonial impescinde de um estudo sobre os processos de poder presentes no colonialismo. De tal maneira, não seria possível mapear os efeitos psíquicos do colonialismo sem colocar em questão o fato de que certa psicanálise passa a corroborá-lo quando toma o “narcisismo do sujeito neurótico branco” como referência para diagnosticar um “déficit narcísico” ou ainda um “complexo de inferioridade” dos sujeitos não brancos colonizados, furtando-se de analisar que há, nessa construção mesma, a formulação epistemológica de um complexo de superioridade, como já indicava Fanon (2008).

O pressuposto do sujeito enquanto “ser em falta”, quando tomado de maneira isolada e destacado das relações de poder, define de modo simultâneo abjeções em sub-sujeitos que “faltam a ser”, colocando sujeitos não brancos numa posição deficitária não somente em relação a sua própria neurose narcísica mas, sobretudo, em relação ao padrão tácito da neurose narcísica branca. A branquitude, não situada e não explicitada em sua condição de diapasão ou média a partir da qual a nosografia psicanalítica européia se baseia, define um padrão subjetivo a-histórico e desracializado que coloca o homem branco no lugar do “sujeito natural” destinando, simultaneamente, sujeitos não brancos a arcarem com o peso histórico do lugar “diferença”.

A subjetivação dos sujeitos não brancos, então, se passa no interior de uma sociedade já racializada a partir do significante não assumido da branquitude, sustentado por uma fronteira invisível que demarca sujeitos não-brancos como abjetos

e repulsivos. Para Oliver (2004) a branquitude se baseia na fobia àquilo que é divergente ao seu sistema de valores, levando a autora argumentar em torno da proposição de que o processo colonial é responsável pela formação de um “superego sádico colonial”. Nesse contexto, a ocupação e a dominação promovidas pelo colonialismo não são apenas dinâmicas que organizam o espaço físico mas alcançam e “infectam” a vida psíquica dos sujeitos, à medida que despejam sobre esses sujeitos a fobia que mantém impávido o superego colonial. No capítulo da abjeção, Oliver explica como o despejo dessa fobia sobre os sujeitos se converte afetivamente no colonizado como auto-repúdio ou obsessão pelo reconhecimento do colonizador:

O sucesso da colonização do espaço psíquico pode ser medido a medida em que colonizados internalizam - ou são infectados por -o superego cruel que os abjeta e substitui a raiva contra seus opressores por uma necessidade obsessiva de obter sua aprovação. Em outras palavras, a colonização do espaço psíquico depende do colonizado internalizar a dicotomia inferioridade-superioridade que sustenta a auto-identidade do colonizador. No entanto, essa lógica está repleta de autocontradições que garantem seu fracasso. Na verdade, como argumentei em outro lugar, a lógica da colonização é paradoxal porque requer que o colonizado internalize a falta de um interior, alma ou mente (Oliver, 2004, p.54-55, *tradução nossa*)

Aqui, a autora constrói um quadro de relações que nos interessa: deslocando a estrutura superegóica sádica enquanto instância subjetiva individual, propondo-a agora como orientadora do imaginário ideológico de um processo social (o colonialismo), a neurose e os efeitos psíquicos no colonizado só podem ser compreendidos dentro desse sistema de relações, isto é, antes de serem características topológicas disposicionais do sujeito, emergem como sintomas que respondem e são forjados em relação ao discurso superegóico e sádico do colonialismo.

É no arranjo proposto por Oliver (2004) que encontramos inspiração para seguir pensando numa teoria clínica crítica da abjeção, compartilhando da lógica de que os sintomas em sujeitos considerados subalternos podem aparecer como efeito convertido ou, ainda, como negativo de um certo imaginário sádico que interpela os sujeitos desde a condição de dejetivo.

2.3 De uma teoria clínica crítica da abjeção: entre o enigma do dejetivo e as autorizações do desejo

A partir das contribuições dessas teorias, resgatamos os destaques até então realizados para propor articulações conceituais que nos permitam trabalhar a abjeção de maneira

simultânea nas dimensões do discurso e do desejo. Através dessa articulação, teremos pistas para pensarmos o fenômeno da abjeção na clínica, assim como uma teoria clínica da abjeção que leve em consideração o sofrimento sócio-político.

A articulação entre os fragmentos que destacamos se dará a partir de uma reflexão que se constrói com base na própria prática clínica com migrantes. Teremos como eixo dessa articulação a “confusão de línguas”, agora não tomada apenas como metáfora explicativa sobre os problemas na organização das próprias teorias da abjeção, mas também como inspiração clínica para pensar o trabalho psíquico operado pelo abjeto sobre um sujeito.

O texto ferenciano sobre a “*Confusão de Línguas*” (1955) seguirá norteando essa discussão apoiado na leitura que Gondar (2017) faz da obra, em especial na apreensão presente em “*O desmentido e a zona cinzenta*” (Gondar, 2017, p. 89-100). A leitura que a autora realiza a respeito da confusão de línguas não se restringe à cena mítica ferenciana da mãe que “desautoriza” e descredibiliza a criança em seu relato a respeito da cena onde compareceu um excesso violento ainda não passível de elaboração ou indiscernível para seu psiquismo. Para a autora, despreendendo-se da literalidade dessa cena, ela aparece apenas como um referencial para pensar, sobretudo, no caráter dos processos psíquicos que estão em jogo e como estes podem se atualizar em outras cenas no laço social em que comparece uma descredibilização da palavra do sujeito vítima da violência:

O fato de Ferenczi ter construído seu modelo de trauma em torno de três personagens e dois momentos não implica que as situações reais precisem corresponder *ipsis litteris* ao mito proposto. Um mito é uma referência organizadora, não um script imprescindível. Em casos de violência extrema, essa conjunção pode apresentar um curto circuito sem que haja necessidade de dois momentos diferenciados ou, em outros termos, sem que ato violento desmentido se dê em dois momentos ou a partir de personagens distintos (Gondar, 2017, p. 92)

A autora aponta que o modo como o sofrimento da criança, vítima da violência, é reconhecido ou invalidado pelas figuras parentais nas quais confia passa a ser até mais maléfico ao psiquismo infantil do que o ato violento em si. Partindo desses pressupostos, a autora destaca que um importante elemento para que a desautorização opere se relaciona à indiscriminação, presente na cena mítica ferenciana pela confusão decorrente do fato de que a figura de amor da criança é também aquela que a molesta ou a desautoriza e ainda, de que a linguagem da ternura (infantil) é confundida quando interpelada pela linguagem da paixão (adulta).

Tal indiscriminação, elemento fundamental na conformação do desmentido, não se estabeleceria em função da “capacidade psíquica” do sujeito em compreender a cena. Isto é, não é apenas porque o psiquismo infantil ainda se encontra em processo de maturação que a indiscriminação se estabelece, mas porque antes uma confusão posta entre os próprios elementos da cena se estabelece para o sujeito.

Para endossar esse argumento, a autora traz fragmentos dos relatos do Primo Levi e dos estudos de Fanon que ilustram, de maneiras distintas, como uma indiscriminação, posta na cena pela impossibilidade da vítima poder tornar identificável o seu opressor, produz um desmentido que invalida e desautoriza a percepção do sujeito a respeito do que fora vivido. No caso do primeiro autor, a indiscriminação se faz presente quando Levi relata que uma das táticas mais embaraçosas presentes no campo de concentração era o ordenamento, por parte do opressor, de que o ato violento fosse perpetrado por um judeu sobre o outro. Já em Fanon, a confusão se configura quando o colonizador inclui momentos de ternura como tática de tortura:

O choque maior era o fato de o mundo não poder ser reduzido a dois blocos, o das vítimas e o dos opressores. Quem esperava chegar em um mundo terrível, mas decifrável – o que acontece quando somos capazes de organizar e localizar o amigo e o inimigo, nós e eles -, se chocava porque chegava a um mundo terrível, mas indecifrável. (...) Não é difícil perceber a correspondência entre a zona cinzenta de Primo Levi e aquilo que Ferenczi chama de desmentido ou descrédito. Nas duas situações, estão sendo desmentidos os valores e as referências de mundo que o sujeito possui e sobre as quais seu psiquismo está estruturado; é o próprio sujeito, portanto, que está sendo desautorizado a existir enquanto tal. Os efeitos psíquicos em ambas as experiências são semelhantes: o sujeito que é desmentido se vê imerso na falta de sentido, têm dúvidas sobre sua própria percepção da realidade e do lugar que ele ocupa nessa realidade. Levi situa o desmentido ou descrédito nessa zona cinzenta, mas nós podemos pensar que, sob determinadas circunstâncias, essa zona cinzenta não precisaria nem mesmo de um terceiro elemento entre o opressor e o oprimido, para se configurar. Existem situações nas quais a zona cinzenta pode ser produzida pelo próprio carrasco. É o que nos mostra Franz Fanon. (Gondar, 2017, p.92-93)

Essa passagem nos permite localizar que uma desautorização se estabelece a partir de um discurso em que duas posições de reconhecimento e duas linguagens são confundidas produzindo efeitos psíquicos (que seguiremos mapeando) nos sujeitos a nível da descredibilização da sua percepção e, em última instância, da própria subjetividade.

Aqui, a qualidade de indiscriminação presente em um discurso é produtora de um desmentido que avassala a subjetividade. De acordo com as autoras, essa indiscriminação retoma o próprio sentido do “incestuoso” na cultura – entendendo o “incesto” como uma lei que regula as trocas sociais – pois a impossibilidade (dada pela confusão) de localizar

“nós x eles” seria impeditiva do próprio sentido da troca entre grupos, dado que os grupos não estão propriamente configurados. Assim, se por um lado a diferença “nós” x “eles” tem um potencial estigmatizante para os sujeitos de cada grupo quando acirrada, por outro a impossibilidade mesma de estabelecê-la apontaria para a produção de algo indecifrável que impede a realização das trocas por parte do sujeito, sua presença dinâmica no laço social a partir de diferentes posições de localização. O desmentido produzido por um indecifrável implica um impedimento no sujeito relativo à perda da possibilidade de se referenciar a partir da sua própria percepção e, conseqüentemente, de operar trocas no laço social, o reificando.

Após esse breve comentário sobre o texto das autoras, nos apoiando nessas reflexões, desenvolveremos a qualidade de indiscriminação presente num discurso que desautoriza um sujeito. Estabeleceremos conexões entre essa qualidade e as teorias da abjeção aqui mencionadas, articulando o que há de indecifrável no discurso desautorizante às relações estabelecidas entre ininteligibilidade e sofrimento de indeterminação já destacadas nas teorias de Kristeva e Butler. Essas articulações nos permitirão ensaiar aproximações, relações e correspondências entre os efeitos psíquicos da abjeção e os efeitos psíquicos do desmentido.

2.3.1 O enigma do dejetivo

Retomamos aqui a compreensão de Butler (2011;2015) a respeito das zonas da abjeção na sua proposição que os limites do próprio discurso definem áreas de reconhecimento e regiões de ininteligibilidade de acordo com a forma como as normatividades estão organizadas por uma ideologia hegemônica. Embora a autora reconheça nas zonas de abjeção uma potência, visto que usos estratégicos dessa ininteligibilidade podem questionar e subverter as normatividades postas, gostaríamos primeiramente de apresentar os efeitos deletérios da destituição subjetiva promovida no processo de abjeção, conectando a ininteligibilidade à qualidade de indiscriminação presente nos discursos em que um desmentido opera.

Por um lado, a dinâmica de reconhecimento x não reconhecimento se estabelece justamente entre fronteiras, contrastantes e identificáveis, entre o normativo (reconhecível) e o ininteligível (indecifrável). Por outro, os fenômenos do fetichismo e subalternização (apresentados na abertura desse capítulo) demonstram como a ideologia

encontra suas formas de indiscriminar essas fronteiras, oferecendo a falsa percepção de uma distribuição de reconhecimento justa, seja pelo paradigma da semelhança ou da diferença.

Essa indiscriminação muitas vezes se torna um impeditivo para que o sujeito possa formular claramente as violências a que está submetido, dado que o caráter do discurso que o interpela não se mostra flagrantemente nocivo. Nesse caso, é como se houvesse uma espécie de verniz que desautoriza os sujeitos da possibilidade de reivindicação. Um exemplo está na confusão entre um direito constituído e um favor excepcional dado por caridade.

A indiscriminação impede o sujeito de situar, dar contorno e estabelecer os perímetros da zona abjeta em que foi alocado. Descredibiliza o sujeito de fazer um uso de uma ininteligibilidade e também de denunciá-la à medida que assedia seu psiquismo com “mensagens enigmáticas de rebaixamento”. Esse termo cunhado no estudo de Gonçalves Filho (1998) a respeito do fenômeno da humilhação social para pensar as dimensões dessa indiscriminação, sua relação com a ininteligibilidade e seu potencial psíquico funesto. O autor retoma a conceituação de enigma para Laplanche (1992) e Lefort (1982) para inscrevê-lo a nível da subjetividade e do campo social, demonstrando como um problema de ordem política impacta a subjetividade.

Na teoria da sedução generalizada laplanchiana o enigma se configura numa dimensão positiva e constitutiva (Figueiredo, 1994), sempre se reapresentando a cada novo encontro entre os sujeitos, desafiando e ampliando suas capacidades de tradução do indecifrável. Já a leitura de Gonçalves Filho (1998) aponta para uma apreensão destitutiva do enigma à medida que ele se faça indecifrável tanto para o emissor quanto para o interlocutor. No encontro e nos processos de comunicação, os sujeitos tornam-se vetores de mensagens de rebaixamento que são indiscriminadas pelo fato de transcenderem o seu próprio contexto de emissão, sendo indecifráveis a temporalidade e a autoria dessas mensagens entre os agentes da comunicação. Se, em certa medida, a própria comunicação aponta por si para uma externalidade e para indeterminações, as mensagens enigmáticas se valem justamente dessas características para destituir o sujeito do campo do reconhecimento, demovê-lo do laço social:

Há mais: freqüentemente as mensagens enigmáticas, que confundem e angustiam o destinatário, são enigmáticas para seus próprios mensageiros. É este o caso para a mensagem de desigualdade política, geradora da humilhação social. Quem se dirige ao pobre como a um inferior saberia dizer o que lhe autoriza rebaixar com tanta naturalidade? Saberá dizer onde foi que começou o rebaixamento?

Onde começou todo este desequilíbrio político, onde foi que começou a imaginária superioridade destes senhores impunes e a imaginária inferioridade destes servos compulsivos? Quando foi que tudo isto tornou-se tão sólido? Como foi que se formou o imaginário da desigualdade e quando foi que realizou sua encarnação? (Gonçalves Filho, 1998, p. 45)

Ainda no caminho epistemológico laplanchiano, Gonçalves Filho (1998) procura mostrar que o encontro do sujeito com as mensagens enigmáticas de rebaixamento é disparadora do afeto da angústia, um afeto que recupera o caráter de um sofrimento de indeterminação pois, devido às indiscriminações presentes nesse enigma, o sujeito torna-se incapaz de objetivar o motivo pelo qual está sofrendo. O golpe desferido sobre o sujeito a partir dessas mensagens reedita e atualiza sua relação com outras perdas, como se o passado lhe “revisitasse pelas costas”. Essa espoliação subjetiva implica num ataque a autorização do sujeito, pois provoca um abalo na sua fantasia e conseqüentemente de sua relação com o objeto, irrompendo no sujeito o sentimento de angústia, como propõe Gonçalves Filho (1998):

O mal, assíduo e onipresente, obriga considerar que, nesta circunstância em que a angústia se multiplica e à qual respondem invariavelmente, existe reedição de um sangramento antigo, amplo, e que não estanca (...) As duas condições estão presentes na humilhação social: **o rebaixamento político internaliza-se no oprimido com força traumática extraordinária**, ao mesmo que, exteriormente, constitui a exclusão do homem para fora do âmbito do reconhecimento intersubjetivo - a exclusão que se internaliza, ela mesma interrompe as condições pelas quais o humilhado enfrentaria sua humilhação. (...) Comparece pelo lado dos enigmas que nos vem ferir, que infestam a subjetividade e nela se inscrevem como fonte de processos inconscientes, processos primários, pulsão, angústia. E comparece pelo lado da alavanca que vem em companhia dos outros, desmontando-a, roubando do humilhado o reconhecimento do outro, o reconhecimento de sua dignidade. (...) Em Psicanálise, o nome para afetos inomináveis é sempre o mesmo: **angústia, o mais desqualificado dos afetos, moeda dos afetos traumáticos**. O mais abstrato e o mais humano dos afetos, a angústia - tal como Laplanche (1987) não cansa de demonstrar - representa sempre a ressonância em nós, mecânica, de um enigma intersubjetivo, um enigma que veio dos outros e no meio dos outros. Veio como um gesto, um olhar, uma palavra, são comportamentos verbais e pré-verbais que alcançam o sujeito e vêm invadi-lo, governando-o de dentro como uma força física, uma energia que perdeu significado, sem que o próprio sujeito possa agora decifrá-la. **A angústia tem seu ponto de partida em mensageiros humanos e ultrapassa a aptidão tradutiva dos seus destinatários - o destinatário sofre a mensagem sem poder traduzi-la.** (Gonçalves Filho, 1998, p. 43-44 - *grifo nosso*)

No trecho acima, destacamos as partes em que o autor estabelece relações que vão do afeto da angústia ao trabalho psíquico do trauma, apresentando como as mensagens enigmáticas de rebaixamento podem não somente provocar no sujeito um redimensionamento de sua fantasia (ao articularem seu enigma subjetivo ao enigma

presente numa mensagem indecifrável), mas também seu verdadeiro esgarçamento diante do qual o sujeito se vê impedido ou, para usar um termo do autor, “ultrapassado em sua aptidão tradutiva”.

Nesse sentido, o sujeito, antes de ser tradutor, passaria a ser traduzido pelo enigma, tornando-se signo do ininteligível para o outro e para si. A reedição de outras perdas a partir da perda da condição de sujeito à condição de signo promove uma confusão entre o seu enigma subjetivo e o enigma que o interpela. O sujeito é impedido de se localizar em suas próprias coordenadas, à medida em que essas são descredibilizadas, estando o sujeito à mercê das condições de reconhecimento dadas por aquele que o descredibilizou.

Após essa preleção onde ininteligibilidade e indiscriminação se articulam na emergência de um discurso enigmático potencialmente traumatizante gostaríamos de colocar questões a respeito da tradução enquanto uma “aptidão” do sujeito para pensar nas circunstâncias subjetivas em que um sujeito migrante é interpelado pelo enigma e quais os efeitos da interpelação sobre essa subjetividade.

2.3.2 O enigma do sujeito e o migrante

As possibilidades tradutivas de um sujeito migrante sobre as quais dedicaremos uma reflexão nessa sessão não se restringem a questão da diferença idiomática em jogo entre pessoas de diferentes culturas, ainda que essa questão não nos pareça menos importante. No exercício de fazer uma inflexão da tradução enquanto uma aptidão do sujeito para pensar nas circunstâncias subjetivas em que o sujeito migrante se vê diante da necessidade de traduzir mensagens enigmáticas, retomaremos aqui a articulações destacadas na teoria de Kristeva (1980) a respeito dos destinos do sofrimento de indeterminação, aprofundando essa compreensão a partir de estudos recentes em psicanálise e política.

Como vimos, o tema do enigma do sujeito articula psicanálise e imigração em função do próprio estatuto do inconsciente se configurar enquanto uma linguagem estrangeira e exilada do sujeito em relação a si mesmo (Rosa et al, 2009). De acordo com Rosa e colaboradores (2009), o movimento do sujeito entre culturas promove um encontro com sua estrangeiridade, ressitando suas dinâmicas de identificação e reconhecimento a partir do funcionamento do próprio inconsciente, baseado nos processos psíquicos de deslocamento e condensação.

Relacionando esses processos ao funcionamento da linguagem, desde uma perspectiva lacaniana, a autora atribui o deslocamento ao funcionamento metonímico do próprio desejo, onde há um deslizamento entre significado e significante, enquanto a condensação se relacionaria à metáfora, promotora de um registro de associações imaginariamente fixadas entre significado e significante. Rosa (2009) comenta que o funcionamento dialético desses dois processos se mostra fundamental à vitalidade do psiquismo humano e à historicização do sujeito uma vez que, quando dissociados podem implicar, respectivamente, num desenraizamento (quando o deslizamento prevalece a ponto de não permitir associações possíveis) ou na cristalização psíquica (quando a fixidez entre as associações aparece de maneira compulsória). O desenraizamento e a cristalização marcariam o sujeito no laço social numa dinâmica de reconhecimento extremada entre relações de respectivas anomia e heteronomia:

Especificamos a relação deslocamento/metonímia com os avatares do desejo, desenvolvendo a hipótese de que as dimensões diacrônicas e sincrônicas do discurso, expressas pela metáfora e pela metonímia, demonstram a condição itinerante do desejo em tensão quanto à ficção do sujeito construída, mas desconstruída e reinventada pelo desejo (...) Ambos são concomitantes e compõem a historicização do sujeito. Dissociados, os processos podem gerar, de um lado, um movimento contínuo sem ponto de balança, o que pode resultar no desenraizamento do sujeito; ou, de outro, levar a uma identidade cristalizada alienante que retira o sujeito de sua condição desejante. Ou seja, o sujeito se constitui na alternância entre o movimento metonímico do desejo e a cristalização sintomática em identidades. (ROSA et al, 2009, p. 499 - 500)

A migração do sujeito entre culturas, à medida que promove seu encontro com algo distinto de si mesmo, com um não-eu, uma alteridade ou diferença, atualiza também o seu reencontro com o enigma da sua divisão subjetiva. Entendemos, então, que o processo migratório por si, mesmo quando não marcado por condições sócio-políticas vulnerabilizantes, exige das possibilidades elaborativas e tradutivas dos sujeitos migrantes. No contato com sua própria estrangeiridade, as coordenadas subjetivas são abaladas e resituadas através dos processos psíquicos mencionados.

Diante das condições de reconhecimento e relações de poder em jogo no processo migratório, não é incomum que o deslocamento e a condensação psíquicas estejam encadeadas ao modo como o sujeito se relaciona com os referenciais da cultura do país de origem e do país de destino. Imaginariamente, uma cristalização ou o desenraizamento podem se estabelecer levando a relações de positivação ou negação desses referenciais. Ocorre, por exemplo, quando o sujeito demonstra um apego defensivo ou um rechaço, seja em relação a sua cultura ou a cultura do país de origem. Dessa maneira, não apenas

em função das questões idiomáticas, mas pelo caráter desses processos que as próprias formas de endereçamento do sujeito no laço social são influenciadas e influenciam suas possibilidades tradutivas.

Até aqui, observamos como as possibilidades tradutivas do sujeito migrante estão implicadas no reencontro do seu próprio enigma, como também às condições de reconhecimento e relações de poder que lhe circunscrevem.

Gostaríamos agora de estabelecer, a nível do afeto, uma relação entre o distanciamento do sujeito da sua língua materna e os efeitos do processo de abjeção de si destacados da teoria da abjeção de Kristeva (1980).

Como vimos, o primeiro tempo do processo de abjeção de si é marcado por um sofrimento ininteligível ao próprio sujeito. Ele se dá a partir das primeiras ausências maternas, seguido de um rechaço em que o sujeito abjeta a parte de si mesmo que segue identificada aos significantes maternos, exilando-os em um “não-eu” arcaico.

Embora não seja possível dizer que o afastamento do sujeito da sua língua materna replique, a nível dos processos psíquicos, esse mesmo processo de abjeção, a relação entre um sofrimento ininteligível e o rechaço presente no modo como o sujeito lida com o “não-eu” nos inspira a pensar que a forma como o sujeito pode elaborar seu afastamento da língua materna (e a própria motivação que lhe levou a esse afastamento) influencia na qualidade da relação estabelecida entre o sujeito e o “não-eu”, ou ainda aquilo que é diferente de si.

O afastamento da língua materna não implica num necessário sofrimento e uma perda ininteligível ao sujeito. A depender das condições, o sujeito é capaz de justificar e elaborar para si o motivo do afastamento. Já no contexto das migrações forçadas, muitas vezes um sofrimento ininteligível comparece quando o sujeito não tem condições para elaborar sua partida, seja em função da urgência de sair, do excesso e falta de sentido próprios das situações em que há violações diversas ou do tipo de hospitalidade oferecida pelo país de destino.

Nessa conjuntura, o sofrimento ininteligível para o sujeito, precedido com um encontro com a diferença na cultura – com o não-eu que lhe faz acessar seu próprio enigma subjetivo – parece ser um catalisador para a dissociação dos processos psíquicos de condensação e deslocamento, potencializando as respectivas posições de cristalização e desenraizamento do sujeito no laço social. Aqui, cristalização e desenraizamento seriam maneiras de abjetar identificações referentes ao país de origem ou ao país de destino, a serviço de uma aparente solução do enigma.

Dessa forma, um sofrimento ininteligível e o contato brusco do sujeito com sua própria diferença encontra maneiras mal ajambradas de expressão da vivência do enigma da sua estrangeiridade. Muitas vezes, é a partir dessas condições, já marcadas pela abjeção, que o sujeito vai procurar estabelecer laços que possam, a partir de novos referenciais, propiciar a tradução e reconhecimento desse enigma.

Porém, o sofrimento ininteligível frente ao enigma parece adquirir os contornos de um sofrimento de indeterminação quando, na busca de possibilidades de elaboração do seu enigma, o contato com a outra língua antes de ampliar repertórios, possibilidades tradutivas e de reconhecimento social, lhe enlaça num outro enigma: aquele que posicionando indiscriminadamente o sujeito enquanto um dejetivo, um resto de discurso ou um bode expiatório, o desautoriza da vivência de sua estrangeiridade.

Que tipo de confusão de línguas opera quando um sujeito migrante, em franco processo de elaboração do enigma da sua própria estrangeiridade, é enlaçado pelo enigma do dejetivo? Que mapas, matemas e gramáticas para falar desse extravio abjeto? Quais os destinos do sujeito, do seu enigma? Que efeitos sobre o sujeito que marcha e para – para onde?

A partir daqui, retomaremos as características presentes no segundo tempo da teoria da abjeção kristevana e nos pressupostos da teoria crítica da abjeção para pensar nos efeitos de uma abjeção que se procede quando o enigma do dejetivo vem encobrir e desautorizar o enigma sujeito.

2.3.3 Abjeção: um anátema e um anagrama entre desejo e dejetivo?

A sobreposição do enigma do dejetivo ao enigma do sujeito parece surgir como um golpe final às coordenadas subjetivas, já abaladas pelo encontro com uma estrangeiridade. Uma destituição das suas possibilidades tradutivas se passa à medida que o enigma do dejetivo enlaça e captura o sujeito para por fim lançá-lo para um fora, nos abismos do laço social.

Nessa sobreposição, o sofrimento ininteligível ao sujeito que passou por uma migração forçada, parece se converter num sofrimento de indeterminação, já que os referenciais dos sujeitos são desautorizados e descredibilizados na tradução pela maneira indiscriminada como as mensagens enigmáticas de rebaixamento interpelam o sujeito.

Propomos agora relacionar essa sobreposição de enigmas e seu efeito de desautorização aos efeitos psíquicos previstos no segundo tempo da teoria kristevana da abjeção, levando também em consideração as advertências das teorias críticas da abjeção.

Por meio das leituras das teorias críticas, pudemos acompanhar a maneira como os discursos forjam suas próprias formas de indeterminação e indiscriminação com vias a demarcar, a partir de uma hegemonia, perímetros ou zonas abjetas que produzem sujeitos ininteligíveis. Já em Kristeva (1980), ainda que compartilhando das críticas em revisão ao seu pensamento propostas por Butler (2002) (a exemplo da “Lei paterna” como organizadora da cultura), destacamos os pontos em que o encontro de um sujeito que passa por um sofrimento ininteligível (tendo por efeito a experiência com um “não-eu”) o faz apostar e fiar numa externalidade uma suposição de saber, onde se presume uma terceira instância capaz de oferecer uma identificação e um saber a partir dos quais seja possível se relacionar com a ininteligibilidade.

Nos estudos sobre psicanálise e migração, as discussões clínicas a respeito da “promessa”, ou ainda, “de uma terra prometida”, explicam a dimensão da aposta no processo migratório enquanto uma esperança do sujeito (Rosa, 2002; Weissmann, 2017), em que se prevê que as condições do país de destino promoveriam recursos, novas formas de enunciação e posições para o sujeito, a partir das quais seria possível desenvolver uma nova narrativa sobre si. É importante situar, em especial no contexto do nosso estudo, em que se discute as “externalidades” do “programa de interiorização”, a maneira como as políticas capturam, aparelham e inflam o sentido da promessa de acordo com os interesses geopolíticos para, depois de satisfazê-los, lançar os sujeitos ao largo de sua própria sorte.

A indiscriminação posta por esses discursos e políticas – que acolhem o sujeito por interesses escusos para, em seguida, informá-lo de que seu enigma e sua promessa já estavam destinados ao despejo – lembra as vacilações e ininteligibilidades como Kristeva (1980) descreve a maneira ininteligível como o simbólico se apresenta ao sujeito. Um sofrimento de indeterminação se manifesta quando o sujeito se vê impedido de traduzir o enigma de sua ininteligibilidade devido a um segundo enigma que lhe interpela de maneira igualmente ininteligível, completando um processo de abjeção cujos efeitos contemplam a formação de um alterego.

Antes de aprofundar os efeitos e destinos desse sofrimento de indeterminação em sua dimensão desautorizante, é importante situar que não compreendemos a indeterminação em seu aspecto meramente destitutivo. Em oposição da idéia honnethiana que associa o sofrimento de indeterminação a um déficit de reconhecimento (Honneth, 2003),

pretendemos mais adiante explorar as potências e agenciamentos possíveis diante da ininteligibilidade e da indeterminação a partir da leitura de Dunker (2011) e Safatle e colaboradores (2018) realizam, oferecendo perspectivas em uma outra dialética do reconhecimento para imaginá-las de uma maneira não deficitária e patologizante.

Por ora, buscando mapear os efeitos psíquicos de uma indeterminação destitutiva, gostaríamos de aproximar a formação do alterego do segundo tempo da abjeção kristevana aos fenômenos da clivagem e identificação ao agressor previstos como efeitos da desautorização na teoria ferenciana. Para isso, partiremos do pressuposto que o enigma do dejetivo opera desmentindo o enigma do sujeito, a medida que, através dessa confusão entre enigmas (que sobrepõe uma abjeção a outra), o sujeito é descredibilizado em seu sofrimento e em suas possibilidades tradutivas.

Destacamos no segundo tempo da teoria da abjeção kristevana que uma ininteligibilidade presente na própria Lei teria por efeito psíquico no sujeito um conluio entre o “não-eu” (resultante do primeiro tempo do processo de abjeção) e uma espécie de apropriação da Lei (baseada na denegação enquanto defesa), promovendo a formação de um alterego perverso.

Na teoria ferenciana, o desmentido aparece como um segundo momento no trabalho psíquico operado pelo trauma, promovendo uma falha no mecanismo de introjeção que não passa sem consequências importantes ao psiquismo. A introjeção conceitua o retorno do investimento da libido nos objetos externos, ou ainda, de acordo com Herzog & Pacheco-Ferreira (2015), trata-se de uma “apropriação e transformação dos objetos interessantes do mundo externo em partes do eu” (p.183). A descredibilização promoveria uma falha nesse processo no momento em que o sujeito investe sua confiança numa figura de referência para relatar uma violação ocorrida e tem, por conseguinte, seu testemunho desmerecido, seja por uma mensagem ativa de desprezo ou desdém ou mesmo pela indiferença ao que fora relatado (Verztman, 2002).

O retorno desse investimento externo volta ao sujeito não meramente promovendo frustração, mas provocando um abalo em sua estruturação egóica, já que é a autonomia da sua percepção e do seu relato (Osimo & Kupermann, 2012) que é invalidada a partir da desautorização: o sujeito é impedido da condição de autoria da sua própria narrativa, tido como uma fonte inválida, desmerecido em seus atributos perceptivos e tradutivos.

O abalo aos contornos narcísicos do sujeito, dada a impossibilidade de introjeção, impele o psiquismo a um mecanismo defensivo que permita a sustentação ao narcisismo diante da ameaça de sua demolição: a pulsão que antes fora investida a nível de uma

relação de objeto com o mundo externo, na tentativa falha de introjeção, toma o agressor como o projeto identificatório para a reabilitação das coordenadas psíquicas que ruíram: “a catástrofe do trauma destrói a relação objetal, reconstruindo-a como uma relação narcísica” (Bokanowski 2002 apud Câmara, 2012). Aqui, é o mecanismo de incorporação do agressor que opera de maneira defensiva garantindo, por um lado, alguma estruturação possível e, por outro, exigindo um alto preço do sujeito para a manutenção desse arranjo: a clivagem do seu psiquismo em duas partes, que tem por efeito seu próprio desterro.

Segundo Verztman (2002), “a clivagem é o selo de uma introjeção impossível” e se dá cindindo o psiquismo entre “uma parte que sente e uma parte que sabe”, como se cada uma dessas partes respondesse a uma modalidade de linguagem distinta, respectivamente, a parte que sente a linguagem da ternura e a parte que sabe a linguagem da paixão. Assim, conforme a incorporação do agressor atua enquanto defesa, mais o psiquismo cinde em relação a essas duas linguagens, criando uma descontinuidade radical entre elas que exila e rechaça o sentido do sujeito.

Desabilitado de sentido e possibilidade de ter sua percepção validada, o sujeito expectado pelo desmentido passa a ser dirigido pelo ponto de vista do agressor, encontrando um refúgio na figura de “observador do mundo” (Verztman, 2002). A única chance de existir e ser reconhecido fica vinculada à abnegação da própria sensibilidade. Exilá-la de si é uma maneira de não a expor a uma nova violação. No desmentido, o sujeito se vê todo contido no olhar do observador, sem resquícios da sua própria percepção – uma vez que essa fora invalidada –, incorporando a última mirada onde esteve todo contido como última forma de se perspectivar. Se, na clivagem, é do lado do “sujeito que sabe” que o “observador do mundo” mira sob lentes bem definidas, também o próprio saber adquire um estatuto rígido, como uma verdade inquestionável que funciona como escudo de proteção para esse sujeito:

A clivagem é o testemunho de um projeto paradoxal. Por um lado, priva-se o sujeito de seus referentes habituais, por outro, criam-se novos referentes formados, aparentemente, frisamos, por palavras sem referentes. Isto porque a única maneira de dividir observador e observado é assumir que o sujeito está todo contido no olhar do observador e que este é somente, eternamente, observador. Nada nele pode ser observado e, portanto, relativizado. A ele devo me submeter de modo radical, pois é ele quem enuncia minhas verdades inquestionáveis e por ele devo renunciar a mim mesmo. (Verztman, 2002, p.72)

Essa revisão conceitual a partir de Ferenczi nos permitiu estabelecer enquanto hipótese algumas correspondências possíveis entre o segundo tempo da teoria da abjeção em Kristeva (1980) e os efeitos psíquicos do desmentido. Supomos a existência de

paralelismos e aproximações respectivas entre o “não-eu” e o fenômeno da clivagem (enquanto defesas que inscrevem no psiquismo um rechaço ou uma abjeção que coloca em extravio uma parte do sujeito em relação a si mesmo a partir da cisão), como também entre a formação de um alterego e o processo de incorporação do agressor (partindo do pressuposto que ambos implicam numa defesa mimética ao discurso que opera desmentindo o sujeito).

Nessa consideração, além de estarmos cientes das diferentes tradições epistemológicas que orientam essas teorias, visamos provocar questões que desloquem a abjeção enquanto um arranjo estrutural topológico do sujeito para pensar o trabalho psíquico operado pelo processo de abjeção no sujeito, sugerindo que a “topologia da catástrofe” kristevana oferece mais potências rumo a uma teoria clínica crítica da abjeção, se resgatada a partir da gramática da “katastrofe” Ferencziana.

De acordo com importantes leitores do pensamento de Ferenczi (Torok, 1982; Reis, 2017; Verztman & Romão-Dias, 2020), a noção de catástrofe aparece como conceito chave para compreender a obra do autor. Articulando a filogenia à ontogenia, a catástrofe é trabalhada do ponto de vista da dialética da destruição e criação e, por ser uma condição inescapável da existência, nos permite olhar para o processo de abjeção com lentes menos patologizantes, dispensando um moralismo normatizador, isto é, sem que o “sujeito abjeto” seja visto como “perverso” ou desviante.

O trabalho de Verztman & Romão-Dias (2020) resgata as etimologias da “catástrofe”, encontrando suas origens na cena teatral. A “*katastrophê*” grega significa reviravolta e simultaneamente desfecho, uma vez que marca um ponto de virada ou uma súbita passagem entre momentos diferentes de uma cena. É nesse limite que pretendemos analisar, no próximo capítulo, como o trabalho psíquico da abjeção se desdobra em meio à catástrofe.

Nos apoiando também em outra ideia desse autor – a proposta de que, na confusão de línguas, o desmentido aparece impondo uma descontinuidade radical entre duas linguagens sem mediação possível (no caso ferencziano entre a linguagem da paixão e da ternura) (Verztman, 2002) –, hipotetizamos que no processo de abjeção essa descontinuidade linguística se estabelece quando o enigma do dejetto desautoriza o enigma do sujeito: aqui, um anátema da cultura tem por efeito psíquico uma desautorização que inscreve no sujeito um anagrama, onde a condição de desejo e o reconhecimento do sujeito se vinculam compulsoriamente ao lugar do dejetto.

O sujeito se debate com o anagrama da abjeção, produzindo na ribalta da catástrofe um conjunto de atuações miméticas que parecem endossar sua sujeição. A desautorização faz com que o anagrama dirija o sujeito no laço social retirando sua condição mesma de autoria. Persiste, entretanto, nas cochias, um sujeito que se observa e torce pela sua autorização à medida que se re-vira e se re-volta denunciando que, enquanto o sujeito do palco se autodeclara “merda”, há um outro que resiste nos bastidores se re-torcendo, fazendo votos de “muita merda!”, para que na próxima deixa seja possível assumir a sua própria direção.

Como veremos, as virações e agenciamentos do sujeito diante desse anagrama podem ser pedagógicas ao próprio analista, ao passo que constituem lapsos e intervalos de tempo que também nos deslocam, à medida que nos convocam a sair da posição voyeurística de meros espectadores da tragédia ou da presunção de que podemos dirigir o jogo de cena da catástrofe. De que lugar pode contracenar o analista? Qual o seu papel diante da confusão de línguas, desse anagrama?

CAPÍTULO 3. DESLOCAMENTOS CLÍNICOS

*“O discurso analítico também pode ser instaurado quando uma palavra emana de um lugar sem sujeito, ou de alguém que se vê como resíduo (...) Um teatro de crueldade se abre onde coisas sem nome impactam, o que obriga um a encontrar o outro que pode ouvir o inaudível.”
(Davoine & Gaudillière)*

O recurso metodológico da vinheta nos permitirá abordar uma cena clínica referente a um único atendimento realizado na Casa do Migrante, não devendo, portanto, ser compreendido enquanto um estudo de caso. Trata-se de um atendimento realizado em um encontro único e, para uma clínica que tantas vezes se faz em um só ato, a vinheta aparece como uma modalidade coerente de registro, posto que dispara, colocando em jogo sentidos sintéticos dos quais só nos desalienamos na possibilidade da sua análise.

Embora se refira a um único momento, a cena que se seguirá talvez atravesse muitos tempos, ainda que seu autor nos diga que essa é uma “história nova”. Num disparo para trás, como flashback, a cena nos rebobina ao som surdo de uma bala jamais disparada, que também não se dissipa: se alijou nos espirais do tempo. Num disparo para frente, um insight nos diz que avançar a cena relançará a bala urgente, perfurando, atravessando até que se aloje e nos convença da gravidade de retirá-la: melhor tê-la em nossos corpos, rente aos órgãos que nos fazem sentir.

Antes de se pretender a ser um exemplo bem sucedido de boa prática clínica na ribalta da catástrofe, elegemos a cena por entender que ela nos permitirá pensar os efeitos da presença do fenômeno da abjeção na prática clínica com migrantes. Nesse sentido, aponta menos para uma direção clínica e mais para a construção de provocações à própria clínica, propondo também reflexões a partir das teorias da abjeção já discutidas no capítulo anterior.

A vinheta em questão faz comparecer a abjeção à medida que apresenta um migrante venezuelano que se debate, articulando a identidade venezuelana à condição de “basura”, sugerindo para nós a hipótese de um repúdio do sujeito sobre si mesmo que emerge de modo não inteligível (pois, no primeiro momento, esse significante é associado aos seus compatriotas).

Para além do fato de que esse atendimento se destacou para nós diante das demais experiências clínicas ao longo de 3 anos, dado que sua intensidade nos interroga e em

tudo nos revira sobre os confins da condição humana, a cena trouxe questões sobre os limites e peculiaridades a respeito da prática clínica interpelada pela abjeção. Para analisá-las, desdobramos as análises em três tempos, entendendo que a abjeção trouxe reflexões à clínica à nível: 1) da transferência; 2) do fenômeno da repetição; 3) das dinâmicas de reconhecimento.

É também no intervalo de três tempos que revirações e reviravoltas se inscrevem na cena, ainda que se precipitando num único ato: apesar do conflito, da re-volta e do encontro comparecerem ao longo de toda a cena, há momentos em que uma dessas afetações se pronuncia sobre a outra, marcando abertura e fechamento de sentidos que entendemos como inscrição de linhas narrativas a respeito da posição do sujeito e do analista, sendo comentadas ao longo dos 3 pontos de análise.

Nesse ritmo, as análises vão no sentido de retratar e produzir deslocamentos clínicos que nos permitam refutar uma compreensão mais hegemônica sobre a abjeção enquanto um traço do sujeito, para pensar nos agenciamentos do sujeito frente à confusão de línguas que lhe abjeta do laço social. O enigma do dejetivo encurrala o sujeito, seu enigma e seu desejo numa trincheira existencial que soterra e risca seu nome e sua palavra. É somente percorrendo esse risco que um ponto de encontro entre as nossas veredas e essas trincheiras se torna possível.

1. Vinheta clínica: Um verso preso

*“Um verso preso é um tiro que a
arma não disparou
Pois o gatilho emperrou e o
tambor não deu o giro
Se escuta só o suspiro de alguém
que escapa assombrado
E o atirador, frustrado,
Remói a raiva no dente
Sentindo o mesmo que sente
Alguém que foi baleado”
(Siba)*

Quando lhe conhecemos foi como um susto, num súbito. Estávamos sentadas, eu e outra analista, também integrante do Grupo Veredas, atendendo conjuntamente a uma senhora no pátio da Casa do Migrante, até que alguém nos atravessa nessa conversa, e dispara:

- *Quanto cobram por isso?* Ele perguntou. E formulou a questão com uma indignação suficiente para que eu não ficasse inerte a dar-lhe uma resposta:

- *Nada cobramos, atendemos voluntariamente nesse espaço, você quer conversar?*

Porque me viro em sua direção, porque respondo a essa questão que se constrói quase que num tom de deboche, é algo difícil de precisar. Desde aí, parecia haver, mesmo nessa breve interpelação dele, uma insinuação implícita. À medida que questiona “o quanto cobramos”, parece querer provocar: “o que vocês ganham fazendo isso?” ou “qual interesse de vocês por aqui?”. Nesse sentido, ele parecia menos preocupado sobre o quanto teria que supostamente nos pagar por uma conversa e mais interessado no motivo que nos levava a estar ali, algo que aparece explicitamente no disparo seguinte:

- *Porque perdem tempo conversando com esse monte de lixo?*

Ante seus disparos, sinto a compressão do tempo na dificuldade que é construir, dentro do tempo dos seus disparos, um intervalo antes da próxima questão se engatilhar. E nesse tempo comprimido, lembro de respondê-lo sempre de pronto, na velocidade que é caminhar em sua direção (para que construíssemos um outro espaço e não

atrapalhássemos o atendimento da colega analista com a senhora), sob a mira de suas questões apontadas para mim. Respondo:

- Porque você acha que essas pessoas são um lixo? Eu acredito que todas as pessoas têm uma história para contar, não são um lixo.

E segue-se mais um dos seus disparos e ao seu tom de deboche se soma alguma fúria incontida e violenta:

-Você é nova, mas tem uma história muito velha para me contar. Eu sou velho, mas tenho uma história nova para lhe contar. Você tem ou não tem uma arma para me dar?

Nesse momento sou incapaz de compreender essa inversão que ele faz, onde compara nossas supostas idades ao caráter das histórias que teríamos para contar um para outro. Ainda estou presa a essa temporalidade da urgência, de me sentir sob essa mira que agora se constrói como demanda literal e lhe questiono:

- Para que você quer uma arma? Que história você vai me contar?

E ele não hesitou em responder:

- Eu vou metralhar todos aqueles lixos, inúteis dos venezuelanos que estão no refeitório. Você não percebe, são todos lixos, lixos... Se eu tivesse uma arma agora, eu metralhava esses venezuelanos daqui e voltava para a Venezuela para metralhar os demais. Porque você perde tempo ouvindo esses lixos? Você tem ou não uma arma para me dar? Tem ou não tem?

Movida de tanto espanto e tristeza diante de uma questão inesperada, que para mim não fazia sentido, do não sentido próprio de um constrangimento violento, lhe respondo monossilabicamente:

- Não

Diante do meu “não” constrangido e entristecido, que não é seguido por nenhuma consideração além do silêncio (que não se faz como intervenção, mas como silêncio que me rapta as palavras e o sentido), ele faz menção de que vai desistir da conversa, me dando parcialmente às costas por eu ter lhe dito que não lhe daria uma arma, até que num “meia volta, volver”, ele se desarma:

- Você não vai me contestar? Porque você não me contesta?

Lembro de olhar, durante toda conversa, para os seus olhos, o tempo todo. Das poucas coisas ou do quase nada que lembro, nessa sucessão de disparos, a respeito da

intervenção ou manejo clínico (quase elidido pelo tempo da urgência), lembro de lembrar ou ao menos de sustentar a ideia de não ceder da minha posição de mirar com firmeza aquele que me botava sob a mira dos seus disparos, mesmo quando ele me dá as costas parcialmente. Eu não tive medo e me recordo que, enquanto sustentava o olhar, dizia mentalmente: “venha, pode vir, descarregue sua arma junto com sua fúria”. A instituição do tempo do “*meia-volta-volver*” parece nos dar uma nova chance. Tenho tempo para lhe dizer como me sinto diante dos seus disparos e eis que algo se re-vira e se re-volta nesse atendimento quando, me acercando da oportunidade que ele nos dá ao instituir esse tempo, eu intervenho lhe contestando:

- *Como vou te contestar? Como vou te contestar se você já sabe sobre tudo? Você chega, você invade nossa conversa, você não se apresenta, por sinal, como você se chama? Qual é o seu nome? Como vou te contestar?*

Ele responde minhas perguntas aos poucos. Há uma repetição no seu ato de me responder uma das perguntas, dar-me as costas e depois retornar, onde ele ameaça permanentemente desistir do nosso diálogo até novamente re-volver. E nessa sucessão de meias-voltas, como num balé de redemoinho, entre permanecer ou sair, ele vai me respondendo:

- *Meu nome? Não existe... (e se vira)...*

(E volta): - *Inclusive, eu não sei porque perco tanto tempo falando aqui com você... (e se vira)...*

(E volta): - *Você parece muito com a minha filha*

No tempo dessas reviravoltas me surpreende sair de sua mira para passar a ser identificada como sua menina dos olhos. Nosso diálogo se desenrola:

Eu: - *Quem é sua filha? Onde ela está? Você tem contato com ela?*

Ele: - *Minha filha está onde você deveria estar. Ela é engenheira e hoje trabalha na NASA, fazendo coisas importantes e não perdendo tempo aqui, ouvindo um monte de lixo.*

Eu: - *Puxa, mas que bacana. Ela nasceu nos Estados Unidos? Ela é norte-americana?*

Ele: - *Não. Ela é venezuelana.*

Eu: - *E o senhor?*

Ele: - *Sou também!*

Eu: - *Puxa, mas se sua filha é venezuelana, se é uma moça inteligente, se é*

formada, se foi estudar na NASA e se você pode oferecer condições para ela ter essa realização... Então os venezuelanos não são lixo, né?

Ele, que nos permitiu o tempo de conversarmos desarmados, após esse diálogo, se virou e foi caminhando em direção ao banco do pátio, onde eu e minha amiga estávamos sentadas no início da conversa. Ela ainda estava lá, conversando com outras duas pessoas, sendo uma dessas um amigo dele. Todos pareciam estar permanentemente de olho na nossa conversa, com medo de que a nossa interação, do início ao fim, pudesse resultar em alguma cena violenta. Também fui em direção ao banco. Assim que chegamos os dois ao banco, o amigo dele lhe pergunta:

- Cara, o que você está fazendo?

E ele responde de modo inusitado, olhando para mim, nessa última mirada de que se despede enquanto se desculpa:

- Você é uma pessoa muito doce. Eu queria pedir desculpa pelo meu jeito. Vocês querem ir beber com a gente?

Já era tempo de partir. Eu e a outra analista falamos para ele e para seu amigo que estaríamos de volta na outra semana na Casa do Migrante, no mesmo dia e horário e que tínhamos disponibilidade para conversar quando eles desejassem. No nosso retorno à casa, não o encontramos mais, assim como também não encontramos seu amigo. Não sabíamos seu nome e nem seu paradeiro.

De algum arrependimento de minha parte em não me implicar naquele convite pra beber, do gole que não entorno se faz um ponto de interrogação permanente na garganta, que me questiona: qual é mesmo o “cálice” que devemos afastar da clínica? Do gole que não entorno se faz também esse soluço: nenhum sujeito deveria ser constrangido no direito de reivindicar para si seu nome próprio e nem impelido a vagar por aí como quem deserta de sua própria existência.

2. Análises

2.1 A Transferência entre trincheiras

2.1.1 Traduzindo passagens clínicas: a propósito da questão da passabilidade

Alguns deslocamentos clínicos já estabelecidos por estudiosos da clínica das migrações servem como bússola norteadora de pressupostos a respeito do funcionamento da transferência nesse contexto. Gostaríamos primeiramente de situá-los para, posteriormente, partindo dessa base, mapear os efeitos da influência do fenômeno da abjeção sobre a transferência.

Na literatura brasileira, o artigo “*Migrantes, imigrantes e refugiados: a clínica do traumático*” (Rosa, 2012) é paradigmático para pensar as vicissitudes da transferência na Casa do Migrante. Se, nos espaços de prática clínica mais convencionais, o analista presume um paciente que se endereça a partir de uma demanda metafórica (muitas vezes por via da presença de um sintoma), na nossa prática clínica esse pressuposto encontra alguns limites.

Como já comentamos, tanto o reposicionamento das coordenadas psíquicas do sujeito provocado pelo seu encontro com a diferença, como também a presença do sofrimento sócio-político, podem afetar, ou ainda, esgarçar as possibilidades narrativas do migrante a depender da qualidade das saídas defensivas engendradas pelo psiquismo diante desses dois processos, limitando a construção de uma demanda tal qual estamos acostumados a receber. Outro limite importante, refere-se à presença da interculturalidade na clínica e sua influência no enquadre, no que tange à suposição de saber do sujeito migrante sobre a figura do analista, dado que muitas vezes a figura do “analista” e do “terapeuta” não encontra uma representação social correlata na cultura do migrante.

Com base nessas reflexões, o dispositivo clínico que norteia as intervenções do Grupo Veredas parte do pressuposto de uma inversão da demanda, prevendo que sua formulação parta da figura do próprio analista. Este, antes de passivamente esperar a chegada de uma demanda de um sujeito migrante em seu consultório, apresenta a sua demanda de escuta para o outro através da sua presença ativa e estrangeira naquela que é literalmente a casa do migrante no contexto de sua acolhida. Aqui, a condição de estrangeiridade do analista fia uma primeira identificação que aproxima os migrantes moradores da Casa. A circulação estrangeira e passageira de nossos corpos, que se diferenciam dos moradores dados os marcadores de privilégio que nos circunscrevem e

nossa transitoriedade, despertam o espanto e a curiosidade que muitas vezes iniciam um diálogo.

É a partir da inversão da demanda, do compartilhamento parcial dessa identificação estrangeira, assim como do endosso da instituição a nossa presença (base da transferência institucional), que o estabelecimento de uma outra modalidade de enquadre e manejo da demanda operam. Segundo Rosa (2012) encorajamos esses sujeitos a narrarem “um pouco mais” sobre suas trajetórias a partir do seu próprio ponto de vista, na construção de um encontro que se diferencie das demais formas de interpelação frequentes nesse campo: organizações e projetos sociais, instituições de caridade, órgãos governamentais impelem esses sujeitos a provar sua dignidade e um merecimento no acesso aos direitos que lhes assiste a partir de modalidades de interpelação tácita ou explicitamente coercitivas.

Para os migrantes, frequentemente um relato sobre si aparece vinculado a um contexto de reconhecimento coercitivo, a exemplo dos processos de regularização migratória. O sujeito deve convencer as autoridades, a partir de sua performance, de que se enquadra nos critérios sociais que lhe habilitarão no acesso à cidadania. Ocorre que assiduamente, para o migrante, a primeira oportunidade de poder narrar o seu percurso surge a partir dessas formas de interpelação coercitivas.

Essa forma de dar “as boas vindas” aos sujeitos os fazem se sentir coagidos e inquiridos, os levando a forjar um determinado tipo de relato ou de performance que endosse sua condição de necessidade, sua postura constricta e sua disponibilidade irrestrita de colaborar com essa sociedade, já que a hospitalidade coloca como contrapartida o aceite dessas condições tacitamente estabelecidas, pedindo a prova da inocência e da gratidão dos migrantes considerados indesejados. Mais do que a posse de documentos e o passaporte, é a performance do oprimido dócil a condição de passabilidade entre os serviços de migração.

A relação transferencial entre um “analista-estrangeiro” e o sujeito migrante que é alvo dessas artimanhas, não passa imune a essas relações de poder. Se, por um lado, a instituição de acolhida é aquela que autoriza e endossa nossa presença subsidiando-a com uma transferência institucional, por outro, o fato de por vezes parecermos agentes dessa instituição sob a ótica do migrante faz com que as relações de poder subliminares se atualizem na relação transferencial, provocando reviramentos nas trincheiras onde a dignidade dos sujeitos fora soterrada e pacificada pela necessidade de demonstrar gratidão.

O impasse da atualização das relações de poder na relação transferencial adverte questões sobre o manejo da transferência em cada caso, mas também aponta para a necessidade de pensar em intervenções clínico-políticas que possam transcender a abordagem individual do sofrimento, para produzir deslocamentos também a nível coletivo, isto é, no modo de gestão dessas instituições. É a partir da construção de questões analisadoras nas reuniões de equipe com os funcionários da Casa do Migrante que podemos fazer retornar à instituição os ruídos que ecoam abafados nas trincheiras de cada sujeito migrante assistido, ensejando posturas mais éticas e criativas de acolhimento – como vimos na ideia de “rede transferencial” criada por Seincman (2017) a partir da sua experiência na Rede de Cuidados em Saúde para Migrantes e Refugiados.

As relações de poder em jogo e a atualização na transferência das perversas condições de passabilidade que interpelam os migrantes situam a importância de analisar a qualidade do câmbio estabelecido entre o analista e o migrante, nos levando a questionar o que, na trincheira, a transferência é capaz de transladar e movimentar.

Essa questão levou Gebrim (2018) a teorizar, a partir dos fronts de sua prática clínica, sobre a figura do “analista-coiote”, uma metáfora para pensar a função do analista nessa modalidade de transferência onde as regras de passabilidade se acirram diante da “política do muro”. Inspirada na obra de Hassoum (1996) onde a função do analista é situada como a de um passador (“passeur”) que realiza mediações entre as transmissões transgeracionais e as influências contextuais que agem sobre os migrantes, a autora disputa a noção de “coiote” enquanto representação da figura ligada ao “tráfico humano” na fronteira para reabilitá-la e subvertê-la, reforçando o caráter político da transmissão e do papel do analista implicado nas relações de poder.

O analista-coiote é aquele que entre as diferentes transmissões psíquicas e relações de poder, numa compreensão que trabalha a transmissão entre a história (singular) do sujeito à História (coletiva) do contexto em que esse sujeito está inserido (Koltai, 2016), é capaz de facilitar as passagens do sujeito entre distintos registros de pertencimento, assumindo uma posição ético-política de reconhecer e não assentir as posições onde o sujeito é gozado ou desautorizado por um discurso que coloca como condição de passagem que o próprio sujeito “se passe” através da performance do humilhado dócil, ou ainda, ou ainda, abjete algo de sua singularidade para poder sobreviver.

O enigma do dejetivo contempla um conjunto de interpelações coercitivas arbitrárias e indiscriminadas à medida que promete instituir o sujeito migrante enquanto cidadão tomando como contrapartida a sua destituição subjetiva. O sujeito migrante

assiduamente é convocado a performar e se identificar com aquilo que ele não é, ou seja, o oprimido dócil, e a cronificação dessa passabilidade corresponde simultaneamente ao processo da abjeção e exílio de sua singularidade.

Diante do exposto, sabendo que a transferência em face ao fenômeno da abjeção atualiza algo da ordem da cronificação da passabilidade, onde a contínua performance de um “não ser” resultará na assunção de um alterego que sobrepõe o enigma do dejetivo ao do sujeito, vamos agora analisar o que a abjeção provoca na transferência a nível das modulações sobre a linguagem e o tempo, nos questionando o que passa o migrante e o analista na cena da abjeção? O que passa entre esses sujeitos?

2.1.2 Testemunhando a transferência: da suspeição e dejeção do analista à suspensão e despejo do relato

A necessidade de qualificar os efeitos da posição abjeta na transferência surge de um curioso impasse em que nossas tentativas de aproximar abjeção e transferência (ou, em última instância, a abjeção e nossa prática clínica) parece colocar em xeque o nosso próprio trabalho clínico. Uma repetida ironia se constrói quando, na tentativa de qualificar o abjeto na nossa prática clínica, passamos a ser reconhecidos como praticantes de uma clínica abjeta.

Do abjeto na clínica à clínica abjeta uma inversão irônica se opera e é exatamente aqui que uma certa ininteligibilidade própria da posição de abjeto na relação transferencial faz ressonância na possibilidade mesma de narra-la. Isso nos leva a crer que parece impossível falar das coordenadas de uma dinâmica transferencial em que o ininteligível opera sem assumir o risco ou a rasura da ininteligibilidade no nosso próprio reconhecimento. Mas antes que essa inversão nos pareça um impeditivo para prosseguir trabalhando, estamos interessados em saber o que ela pode nos informar a respeito de uma dinâmica transferencial em que figura a posição de abjeto.

Esse jogo, em que o abjeto é jogado, invertido, transferido e deslocado, sob o tom do deboche e do risco de predicar nossa prática clínica, antes de ser um impeditivo, parece revelar e ser sintomático de alguns elementos que gostaríamos de qualificar quando se está de face da posição de abjeto na clínica.

Na vinheta que apresentamos, chama atenção que um sujeito às voltas com o significante “*basura*”, ao qual ele associa à identidade venezuelana, nos interpele no primeiro momento com certo deboche: “quanto cobram por isso?” Se há um preço a ser

pago por um atendimento, aqui é o nosso observador que não deixa barato. Ele parece projetar em nós esse alvo em relação ao qual lhe parece valer a pena disparar.

Dado os contornos e qualidade da transferência institucional em um espaço de vocação religiosa, presumo que nossa posição parece lhe soar como mais uma armadilha humanitária e, antes que uma gorda esmola lhe seja dada ao suposto “custo de nada”, o sujeito desconfia, se antecipa, se defende, nos cobrando a altura do seu tom de deboche (“dessa vez não vou ser enganado” ou “hoje é dia do caçador”), com uma questão que, implicitamente, aponta para uma pergunta suficientemente inquietante e que jamais deixaria impassível uma reles iniciante nesse trabalho: o que você está fazendo aqui?

Se essa é frequentemente uma das primeiras perguntas que fazemos aos migrantes no contexto de sua chegada na Casa, nosso observador a inverte e coloca desde o princípio nessa defensiva e no lugar de quem vai nos questionar: uma saída legítima para alguém que parece cansado e indignado em ser “passado para trás” por tipos “caridosos”. Apesar de uma inversão já ser posta pelo próprio dispositivo clínico do Veredas, uma vez que na Casa nós somos os estrangeiros/as que visitam esse espaço, ele realiza sua própria inversão de estratégia e encampa essa frente de batalha, disparando uma isca que marca o meu ponto de virada.

No momento em que a analista esteve sob a mira, nada disso pôde ser elaborado. A interrupção em ato ao outro atendimento e o caráter do questionamento a fez pensar que esse sujeito, em sua vociferação sobre a “basura”, repetia o discurso de ódio comum em direção aos venezuelanos e outros migrantes. O ano era 2018 e frequentemente na ida à Casa do Migrante se ouvia ecoar os gritos sobre “o mito” que destruiria nosso país no acirramento do circuito da necropolítica, colocando analistas militantes numa difícil fronteira.

Na transferência, o encontro com a alteridade frequentemente precipita antecipações, preconceitos e projeções entre os sujeitos envolvidos, colocando-os em contato com o enigma de suas próprias estrangeiridades. Nos nossos consultórios, o enquadre, a suposição de saber do paciente sob o analista e um certo *rapport* habitual estabelecem um manejo mais previsível e certa blindagem a determinadas formas de interpelação: contornos de frágil sustentação para uma clínica que faz comparecer o sofrimento sócio-político, especialmente diante do fenômeno da abjeção.

A situação limite que se desdobra diante do fenômeno da abjeção expõe em ato as suposições que implicitamente estão em jogo, tensionando as relações de poder que são atualizadas e produzidas na cena transferencial e, em última instância, questionando o

próprio dispositivo clínico através da suspeição da figura do analista. Isso nos faz refletir sobre a possibilidade de haver prática clínica possível quando o véu da fantasia que emoldura a cena clínica é, golpe a golpe, descortinado.

De Lévi-Strauss (1958-73/2014) à Lacan (2009), a questão eficácia simbólica de uma terapêutica depende intimamente da crença do sujeito que compartilha uma prática ou um ritual de que o processo a que está se submetendo produzirá os efeitos desejados. Na clínica das migrações é inclusive sob esse aspecto que alguns estudiosas da perspectiva intercultural se debruçam para que a terapêutica possa se apoiar na eficácia simbólica que o sujeito credita nas práticas de sua cultura. Aqui, o analista precisa fazer semblante ou necessita da mediação das figuras de “cura” de uma determinada cultura para que o sujeito que investe na prática terapêutica possa, pela via do saber, supor que aquele “estranho” poderá contribuir na demanda que lhe é endereça.

A prerrogativa da mobilização da transferência de saber como elemento básico para o estabelecimento da prática clínica parece encontrar limites importantes quando a transferência institucional e o sofrimento sócio-político se sobrepõem e orientam a suposição de saber nos meandros das relações de poder, fazendo com o que o analista, antes de ser visto como o “sujeito do suposto saber”, seja mirado como um suspeito à priori - tal qual o sujeito migrante é endereçado nas interpelações coercitivas feitas por agentes institucionais.

Pensando nas vicissitudes da transferência nos contextos institucionais e da presença do sofrimento sócio-político, o deslocamento clínico produzido por Guerra e colaboradoras (2015) assim como em Broide & Broide (2018), onde os autores qualificam o analista como o “sujeito suposto suspeito”, parece ser de grande valia para iluminar as formas de endereçamento do sujeito face ao fenômeno da abjeção. Os autores analisam como os efeitos da violência nos sujeitos produzem um reenvio da agressividade de que foram alvo ao Outro. O Outro vociferante, que aparece na cena violenta (seja em pessoa física ou, como vimos em Ferenczi, através do próprio discurso desautorizante) pode tomar uma dimensão totalizante para o sujeito que fora avassalado, fazendo com que outras figuras como a do analista sejam englobadas e incluídas na figura desse Outro vociferante que o sujeito precisa manter sob sua mira e em relação ao qual o sujeito dispara sua agressividade.

A suposição do analista enquanto sujeito suspeito aparece como um sintoma, a nível do endereçamento, apontando para a atualização de uma violência na transferência, além de indicar a importância acerca da discussão da transferência negativa. Longe de

enxergarem a transferência negativa e a suspeição do analista como um impedimento à prática clínica, os autores propõem que é a partir da transferência negativa (e não apesar dela) que a inclusão do real na cena clínica é mobilizada sendo capaz de produzir um enigma que promova abertura para insurgência da transferência positiva. Nessa direção, “a travessia da fantasia”, especialmente nos contextos em que a fantasia e o enigma dos sujeitos foram esgarçados pelo enigma do dejetivo, deixa de ser o objetivo e destino inexorável da prática clínica. A travessia do deserto do real, em seus escombros e trincheiras: eis uma direção interdita por uma parte da própria psicanálise.

O analista não passa por esse deserto sem o assombro de saber ter adentrado uma zona abjeta a uma certa psicanálise. A esse assombro, une-se outro, ainda maior: mais do que a suspeição do analista, o encontro com o fenômeno da abjeção na transferência, parece mesmo transferir ao analista a posição de dejetivo da qual o sujeito busca se livrar, apontando para a dejeção do analista – “*porque perdem tempo conversando com esse monte de lixo?*”. Se, em Lacan (1961/92), a suposição de saber do sujeito ao analista é mobilizada à medida que esse faz semblante do “objeto a”, objeto causa de desejo mas, ao mesmo tempo, localizado na teoria lacaniana como resto que resiste à significação, é com esse resto e sob a sombra do dejetivo despejada pelo sujeito que o analista passa na travessia ao deserto.

Da transferência de saber à suspeição do analista. Da suspeição à dejeção: é suportando sua própria destituição e dejeção, nos confins do próprio narcisismo, que o analista parece ser testado pelo sujeito em sua capacidade de acompanhá-lo até trincheira erma em que o enigma do dejetivo soterra e risca o seu nome. Há uma provação para que o analista possa ser habilitado como testemunha: o analista que nada cobra, dá conta de atravessar seu próprio deserto para encontrar o sujeito em seu desterro?

É pensando no que o analista é capaz de sustentar e suportar na cena clínica que Ferenczi, numa perspectiva distinta da lacaniana, trabalhará o manejo de transferência negativa. O trabalho de Robert (2012) se dedica a situar o caráter e o manejo da transferência negativa nas diferentes proposições de Freud, Ferenczi e Winnicott. Em análise às várias metáforas à figura do analista diante da transferência negativa, propostas por Ferenczi enquanto direções de tratamento possíveis, a autora destaca o analista como um “João teimoso”, que tal qual o brinquedo é aquele se abala e esmorece diante da transferência negativa mas novamente se ergue. Também destaca o analista como aquele que entra num “interplay” com o paciente buscando se apresentar enquanto um parceiro que o ajudará na construção dos sentidos que foram proscritos na cena

violenta em que o sujeito fora impedido de falar dos afetos negativos diante de uma violência vivida, já que um discurso opera desmentido seu relato.

Apesar das nuances de manejo da transferência que se apresentam entre essas diferentes propostas, Robert (2012) comenta como essas propostas compartilham os pressupostos ferencianos a respeito de uma relação transferencial mais horizontal e menos assimétrica entre analista e paciente, a medida que o analista permita-se afetar e comunicar seus afetos. Então, no lugar de se mostrar se mostrar impávido à transferência negativa, o analista permite afetar-se como maneira de reconhecer que sente o que é transmitido pelo paciente, validação fundamental para aquele que teve sua expressão deslegitimada. Gondar (2017), endossa essa posição ao falar que, a direção clínica diante do esgarçamento da fantasia, em função do evento traumático, não deve se dedicar à interpretação mas, sobretudo a “sentir com” o sujeito, especialmente em situações em que o endereçamento do sujeito se estabelece por via do ato ou de uma literalização que evidencia o recrudescimento da sua possibilidade de metaforizar:

Se a literalidade não pode ser interpretada, ela, contudo, apela por um sentido (...) Somente um encontra genuínos de afetos genuínos é capaz de propiciar a criação de sentidos. Isso não quer dizer que as palavras não participem desse processo; sua participação se dá mais pelo ritmo, pela tonalidade afetiva com que são enunciadas, mais pela atmosfera que criam, e menos pela dimensão sua dimensão significante (...) Para comunicar-se com seus pacientes em momentos difíceis, o analista precisaria perceber o que eles expressam com seus movimentos corporais, com sua atmosfera, seus tons e olhares. (Gondar, 2017, p. 45-46)

Na lida ante a transferência negativa, o que parece consensual entre a leitura lacaniana de Broide & Broide e a ferenciana de Gondar (2017) é que a posição do analista enquanto testemunha, seja pela via do saber ou do sentir, procura saber fazer diante daquilo que se apresenta. Logo, o analista não presume um sentido ou hipótese clínica latente passível de interpretação já que, nessas duas perspectivas, fica evidente que o ato encenado pelo sujeito (que faz comparecer a transferência negativa) não se trata de uma cena sob a qual a defesa do recalque operou e fez o recalque retornar por via da fantasia, e sim do própria falha do recalque e abalo da fantasia que prevê atuação com base em defesas arcaicas engendradas diante de uma situação que ultrapassa as possibilidades elaborativas do sujeito.

Compartilhando da direção do analista enquanto testemunha e da problemática da interpretação, com base em sua experiência clínica com migrantes, Piret (2011) em um trabalho original e didático organiza as características do trabalho clínico diante do traumatismo, destacando o estatuto da palavra e a função da narração articuladas à

transferência, partindo da observação de fatos clínicos que se repetiam entre os casos dos sujeitos migrantes atendidos.

Nessa interface, o autor chama atenção para a qualidade do relato que se endereça ao analista (aquele que o sujeito testa à medida que contesta, desconfia ou dejeta): uma narrativa de caráter discricional, “as vezes com precisão cinematográfica”, cética, desinvestida da confiança de que o encontro poderá lhe reabilitar o sentido. Um relato fixado, repetitivo, compulsivo, que evidencia um impedimento da associação livre. Impedimento que se constrói à medida que os significantes parecem sobrecarregados de um sentido saturado por um Outro total, sem falhas ou ambivalências, que desmente e proscreeve o sentido atribuído pelo sujeito sobre a cena com um veredito invasivo que prescreve que sentido deve ter a cena violenta.

O par “precisão cinematográfica e ceticismo” é utilizado por Piret (2011) para analisar como o estatuto da fala desses pacientes acaba por desinvestir um relato de si no laço, a menos que queira se dizer pela força e irrupção da atuação. Com base nessa reflexão, recordamos que na arte, frequentemente, a chamada “suspensão voluntária da descrença” aparece enquanto condição na apreciação de uma obra para que o sujeito, voluntariamente abrindo mão de certo ceticismo e crítica, possa se engajar na narrativa que se apresenta, descentrando-se, para posteriormente interpretar o que viu.

Na ribalta da catástrofe produzida pela abjeção, a atuação do sujeito parece marcada pela suspensão involuntária da sua crença, isto é, produz um sujeito compulsoriamente desconfiado em relação ao que interpreta, cujo ceticismo excessivo está em prejuízo a sua condição de autorizar-se a dizer sobre algo. A suspensão involuntária da crença no seu próprio testemunho parece produzir um outro efeito sob o relato para além desses previsto por Piret (2011).

O sujeito assignado à posição de dejetivo se mostra abalado na possibilidade de se abstrair e falar de si em primeira pessoa, de modo que o migrante da nossa vinheta não explicita: “sinto que meus compatriotas venezuelanos, assim como eu, são tratados como lixo nesse país.” A suspensão involuntária da crença do sujeito em sua própria narrativa (ou seu ceticismo compulsório) faz com que a aparente denúncia que o sujeito gostaria de realizar apareça no seu negativo, despejada e projetada sobre um outro semelhante que parece não ter direito de existir por ser a representação cabal daquilo que no sujeito fora desautorizado, isto é, sua própria possibilidade de existir sendo um venezuelano. Ao ser convocado para relatar “ - *que história você vai me contar?* ” o sujeito relata sem elaboração, engatilhando a palavra como quem atira e despeja: “*Eu vou metralhar todos*

aqueles lixos, inúteis dos venezuelanos que estão no refeitório. Você não percebe, são todos lixos, lixos...”

O despejo da narrativa e o ceticismo compulsório sugerem um esforço de desimplicação do sujeito em uma ação de denúncia que não pode ser feita em seu próprio nome, mas na qual está completamente implicado. E ali onde uma denúncia autoral parece impedida o sujeito arrisca uma infração anônima, a ser praticada por uma pessoa sem nome.

Em última análise, as características do relato e da transferência estabelecidas na situação de abjeção indicam um sujeito vetado em sua condição de assumir autoria na denúncia que busca realizar, necessitando encontrar uma maneira de atuação para assegurar que aquele a quem convoca será capaz de decifrar o terrível enigma que está vivendo, através de um confuso jogo de linguagem ou anagrama que parece dirigir e atuar o sujeito em sua atuação.

Escuta-se um sujeito que na impossibilidade de realizar uma denúncia em nome próprio parece se alienar e siderar em um repertório cuja passabilidade e reconhecimento parecem mais garantidos. Não podendo testemunhar através de sua própria linguagem, uma língua parece falar pelo sujeito. Que língua? Que licença poética e condição de autoria o sujeito encontra para constituir sua denúncia ao enigma do dejetivo pelo qual segue sendo dirigido?

2.1.3 Confusão de línguas: da incorporação à contradição performativa

Na interface entre psicanálise e migração, vasta é a literatura a respeito da questão da língua e sua influência sobre a transferência. Nesses estudos, a língua em sua expressão, por via do idioma e da linguagem falada, segue sendo estudada em termos da facilitação ou empecilho da transferência e da transmissão transgeracional, a depender da maneira como o sujeito se relaciona com os significantes da língua materna. Por algum período, tornou-se consensual que o analista deveria se dedicar a atender o migrante na língua materna desse paciente, nem que para isso fosse necessário lançar mão do recurso da tradução como forma de garantir a comunicação no seu idioma onde, por hipótese, o sujeito se sentiria mais livre e seguro para expressar os seus afetos.

A sedimentação da experiência analítica no campo das migrações demonstrou, com o passar do tempo, os limites desse pressuposto a partir de casos nos quais os sujeitos (que passaram majoritariamente situações violentas ou mesmo produtoras de trauma no

seu país de origem) acabavam por não conseguir se relacionar com os significantes de sua língua materna pelo excesso que atualizavam no momento presente, o que fazia que esses sujeitos se sentissem mais confortáveis a relatar sobre si em outro idioma. Além disso, o núcleo da questão também fora deslocado suscitando a importância de não apenas refletir sobre a língua do paciente mas também sobre a do próprio analista, mostrando como a condição de estrangeiridade do analista diante de um idioma distinto da sua língua materna pode interessar à construção da transferência por via de uma primeira identificação ao sujeito migrante.

Num artigo no qual resume e debate esse conjunto de reflexões, Ayouch (2015) explora as correspondências e dissimetrias entre os processos de tradução linguística e os de tradução dos processos inconscientes. Ainda que reconhecendo potências e possibilidades de uso da poliglossia (seja do paciente ou do analisando) no trabalho de de-tradução dos sintomas, em que a própria passagem de uma língua a outra se torna um índice para pensar como se estabelecem os processos inconscientes, o autor adverte como uma certa hipervalorização do debate a respeito “linguagem falada” acaba por invisibilizar as outras dimensões da linguagem e do discurso que compõem na transferência.

Logo, a fixação na problematização do idioma e da língua falada enquanto ferramentas essenciais para reflexão da transferência poderia conduzir à falsa impressão de que a solução ou o verdadeiro logro da transferência estaria em buscar na “língua materna” (língua fonte) ou na “língua do país de destino” (língua meta) o sentido das traduções operadas pelo inconsciente. Ayouch (2015) observa como a tentativa de buscar um paralelismo entre os dois tipos de tradução por uma via única representaria um projeto em direção à completude ou à reconstrução de um tempo mítico “anterior à Babel”, que se mostra incompatível a uma psicanálise que se pretende a trabalhar com a incompletude fundamental subjetiva, com os restos e reminiscências. Diante dessa conclusão, mais do que a poliglossia será a polifonia, ou ainda, a linguagem em suas várias formas de registro, que permitirá uma melhor análise da transferência:

Clinicamente, o trabalho realizado aqui, ao invés de considerar apenas associações de ideias, incluiu, através dessa circulação interlinguística, as associações de sensações, **implicando a relação com o corpo tanto do paciente como do terapeuta.** O/A tradutor/a recorda e repara simbolicamente a catástrofe de uma originalidade despedaçada, mas nunca a restitui. Similarmente, o mecanismo de transferência entre dois políglotas atualiza imaginariamente esse agrupamento de uma dispersão, sem nunca efetuar-lo simbolicamente. Lembremos que não há unidade e completude atualizada, senão como

mito (...) **Conceber a transferência como tradução é, então, considerar que a tradução é sempre “entre”: nem unicamente na fonte, nem unicamente na meta.** Apreciada como espaço do “entre”, a transferência procede de uma abordagem da intersubjetividade. Não se trata aqui só da alteridade intersubjetividade: o sujeito ou a consciência não são primeiros, mas resultam de uma relação, precedendo e determinando a subjetividade. O espaço transferencial seria então um espaço “entre”: entresujeitos, entre-línguas. A transferência, que literal e etimologicamente significa transporte, torna-se assim metáfora (cuja etimologia é transporte, em grego). **Na cura, a corporeidade tanto do/a analista quanto do/a analisando/a estão transportadas numa pluralidade de línguas, e a metáfora da transferência faz comunicar a palavra e o gesto. É precisamente essa multiplicidade material da palavra, do gesto, do pensamento, não só linguísticos, que se transcreve em pluralidade de associações interlinguísticas, durante a sessão, e depois, durante a escritura narrativa da sessão.** Para transcrever essa multiplicidade material fazem-se necessárias, às vezes, línguas plurais (...) **Portanto, antes que a poliglossia, é a polifonia que se revela útil para o/a analista, favorecendo uma escuta de numerosos discursos, vias associativas e experiências.** O significante na psicanálise não é só um significante linguístico. Ainda que a área do/a psicanalista seja estruturada pelos efeitos da linguagem, não é estruturada só por eles: a heterogeneidade da personalidade psíquica procede também de efeitos do corpo, da norma e da intersubjetividade. O discurso do inconsciente é polifônico, poligráfico, e não se reduz à linguagem. (Ayouch, 2015, p.101-106 – *grifo nosso*)

Compartilhamos da ideia de que é somente através da análise de um registro polifônico que somos capazes de traduzir minimamente o que se passa transferencialmente entre o sujeito e o analista atormentados pelo enigma do dejetto. Também a polifonia permitirá entender que tipo de linguagem é dispendida pelo sujeito na tentativa de re-constituir uma denúncia anônima. Destacamos na citação acima a importância dada por Ayouch ao corpo enquanto registro de tradução.

Não nos parece ocasional o fato de Abraham e Torok (1995) terem compreendido aquilo que Ferenczi entendeu por uma “introjeção do agressor” enquanto uma “incorporação do agressor” no contexto da problemática da confusão de línguas (que ressitamos no capítulo 2 enquanto uma sobreposição do enigma do dejetto ao do sujeito).

Como vimos, a substituição de “introjeção” por “incorporação”, mais do que uma questão nominalista, aparece reforçando a ideia de que, após a cena em que o testemunho do sujeito sobre uma violência é desmentido por um tipo de discurso indiscriminado, o que há é uma falha da possibilidade de introjetar o que o Outro reenvia como mensagem para o sujeito. O reenvio de uma descredibilização e desmerecimento do testemunho do sujeito ante a violência, antes de ser assimilável ou introjetável, o invade destruindo suas coordenadas psíquicas e a habilitação da sua própria verdade. Com base nesse

desmoronamento, o sujeito ruído se aliena e se sidera na voz desse Outro vociferante, estabelecendo-o como centro da verdade e do saber.

É, contraditoriamente, a partir do efeito da incorporação do agressor que, através de sua linguagem, o sujeito buscará denunciar e restituir a cena da abjeção, algo que não passa, a nível da transferência, sem efeitos importantes no corpo. O anátema produzido pelo enigma do dejetivo faz o sujeito ser emissor de uma mensagem apócrifa no contexto da sua tentativa de denúncia. A abjeção atinge seu efeito psíquico catastrófico quando o sujeito colapsado pelo desmentido fica exorbitado de seu próprio centro linguístico, se siderando nos significantes do Outro como forma de reestabelecer suas coordenadas e obter alguma possibilidade de existência e reconhecimento no laço, ainda que esse processo custe o exílio e abjeção da sua subjetividade. O que acontece quando, buscando denunciar a abjeção, o sujeito dispõe da gramática do próprio agressor para dar sinal do seu testemunho e do seu desejo extraviado?

O anagrama enviado por um discurso abjeto, enigmático e indiscriminado que faz o sujeito confundir desejo e dejetivo, se abate sobre o sujeito a ponto de fazê-lo porta-voz e emissário de uma fala e um saber que lhe são alheios. Se, por um lado, o relato do sujeito assume as características compulsoriamente céticas aqui já localizadas, por outro, o corpo do combatente parece resistir, preservar o eixo de sua verdade íntima diante do qual vemos um sujeito que translaciona, e se vira, e volta.

Uma contradição se opera quando o corpo do combatente parece entrar em debate com aquele relato cético. Na ribalta da catástrofe, vemos um corpo que resiste agonizante: a própria parte do sujeito que não se dá por vencida. A psicanálise precisa aprender e debater sobre o combate travado nesse corpo, dito “abjeto”, (o) que se debate – algo que retomaremos no tópico 2 desse capítulo.

Quando Verztman (2002) descreve como o efeito do desmentido produz um sujeito cético “que observa o mundo”, não se furta de lembrar que nesse momento Ferenczi (1991) localiza uma cisão do sujeito entre duas partes, entre duas modalidades de linguagem diferentes: uma parte que sabe e uma parte que sente. O tipo de denúncia constituída pelo sujeito parece assumir um caráter dissonante ou contraditório à medida que coloca em cena um debate entre essas duas partes.

Da palavra que trai aquilo que busca ser (d)enunciado pelo corpo ou do corpo que busca por via da atuação contar aquilo que o reino da palavra abjetou e exilou à condição de dejetivo, vemos uma performance de ato único se passar em muitas virações, como se o corpo, em suas re-voltas, pudesse libertar no próximo giro um verso preso.

A presença do corpo enquanto registro de inscrição e apresentação àquilo que parece retornar em busca de uma autorização é debatido pela psicanálise desde seus primórdios, a exemplo da tese consolidada a respeito da conversão histérica que levou Freud a estabelecer relações entre a produção sintomática do corpo a latência de um conteúdo psíquico recalcado, com base no funcionamento da fantasia. Esse debate, entretanto, se desloca quando a psicanálise passa a se debruçar sobre os efeitos do trauma sobre o psiquismo, em 1920. Aqui, há algo manifestado enquanto sintoma que, todavia, não responde à lógica da fantasia ou ao princípio do prazer. Logo, o sintoma não aparece como “retorno do recalcado” posto que o trabalho psíquico operado pelo trauma é justamente dispendido mediante a falha do recalçamento enquanto defesa. Seja pela hipótese da falha do recalçamento ou da falha da introjeção, o trabalho psíquico operado pelo traumático exige um outro esforço de compreensão da presença do sintoma no corpo para além da sua dimensão fantasmática, apontando para necessidade de situá-lo em sua condição história e política.

É partindo dessa premissa que Douville (2014), em “memórias do corpo escravo”, busca situar como processos sociais violentos (destacando o colonialismo) apartam os corpos dos sujeitos de suas próprias histórias e biografias, criando dissociações entre suas memórias, corporeidade e linguagem que, não por acaso, podem implicar na vivência de sintomas de “ordem dissociativa”, especialmente se a sociedade se recusa a associar que o sintoma nesse corpo se traduz como chaga das nossas próprias mazelas sociais:

Os clínicos encontram homens e mulheres cujas vidas são marcadas pela destruição de todos os marcos simbólicos que mantêm a linguagem, a memória e o corpo juntos, aqueles que, em sua história singular e coletiva, são tomados em violência e espanto, inibições formidáveis (Douville)

(...) Nesse ponto, o psicanalista se preocupa como cuidador e pesquisador, mas, sobretudo, com sua responsabilidade de colocar a questão da natureza e a função da herança do passado sem tentar banalizá-la ou histerizá-la. Cabe-lhe também, e sobretudo, a partir dos depoimentos e transferências de seus pacientes, reconhecer o corpo do trauma, reconhecer o que no trauma onde sua queixa diz a necessidade de lembrar o intransponível. Cabe ao psicanalista não produzir um superconhecimento que venha a interpretar ou reduzir ao que tem os outros saberes que as outras ciências humanas constroem, mas, a partir de seu lugar e de seu ato clínico, compreender o cultural mas também subjetivo (Douville, 2014,p.159-160)

Nessa esteira, Indursky & Conte (2015) , em “*O trabalho psíquico do exílio: o corpo à prova da transição*”, explicam como o sofrimento sócio-político presente no

contexto das migrações forçadas forja um “corpo sitiado”. Inspirados na ideia de Anzieu (2003) de que o trauma aparece rompendo os invólucros psíquicos do sujeito, deixando a pulsão desancorada, os autores mostram como nessa circunstância o corpo fica cercado pelo sofrimento à medida que se torna o meio encarregado de espacializar e dar continência a uma dor que não pôde encontrar representante simbólico pela via da palavra. No artigo, além de afirmarem a importância do analista buscar entender o sofrimento que se expressa nesse corpo, sugerem articulações para que as ações empreendidas por um corpo coletivo (como na dimensão do ritual) possam operar promovendo o reconhecimento e a espacialidade necessárias para a expressão e recepção do sofrimento, permitindo uma ressignificação do corpo à medida que ele seja convocado à potência.

A ideia de um “corpo sitiado” dialoga com o que Oliver (2004) debate em “A colonização do espaço psíquico” no capítulo sobre a abjeção. De início, a autora resgata como os conceitos utilizadas por Freud (1915) para descrever o funcionamento psíquico, a exemplo da catexia e da repressão do afeto, guardam nas suas raízes alemãs um sentido de “ocupação”. É retomando a noção de “transmissão do afeto”, de Freud a Fanon, que a autora descreve o efeito invasor do processo colonialista sobre o psiquismo daqueles que foram submetidos à estrutura colonial.

Se amparando na obra fanoniana, a autora apresenta e aprofunda o argumento de que a situação colonial implica numa maneira determinada de circulação e distribuição do afeto, tendo como decorrência um imperialismo afetivo que resulta na manifestação recorrente de sintomas obsessivos e fóbicos na pessoa que passa pela colonização. Oliver (2004) localiza como causa dessa sintomatologia a emergência, ocupação e imposição de um esquema corporal branco, sustentado pela fobia e exteriorização do corpo negro, considerado abjeto. A situação colonial inscreve esse esquema corporal branco no psiquismo do sujeito que é colonizado enquanto um registro “superegóico cruel”, que sitia e “infecta” seu corpo. Destarte, o processo de subjetivação da pessoa não branca já seria de início baseada num esquema que subentende o seu corpo como abjeto, tendo por efeito de sua internalização o desenvolvimento de um autorrepúdio que, segundo Oliver (2004), é o que garante o sucesso da perpetuação da situação colonial.

Essa contextualização, a partir da leitura de diferentes abordagens, demonstra a importância de situar os sintomas e a própria concepção de “corpo sitiado” ou o “corpo abjeto” a partir da influência das práticas sociais, relações estruturais de de saber-poder, entendendo o corpo como instância de linguagem que endereça e comunica o sofrimento

do sujeito submetido quando sua palavra e o domínio das representações seguem cooptadas e incorporadas à língua do opressor. Esses textos também parecem convergir sobre o fato de que o grande “êxito” dos processos de dominação tem como índice o desenvolvimento da abjeção do sujeito para consigo mesmo, de um autorrepúdio que o faz, involuntariamente, legitimar o mesmo sistema que o oprime.

À sobrecarga de um significante “dejeta” advém um “corpo abjeto” cujos movimentos nos parecem ininteligíveis. A maneira como Butler (1997/2021;) trabalha o conceito de contradição performativa, articulada à questão da abjeção e da ininteligibilidade, nos oferece uma importante chave de leitura que ajuda a iluminar a divergência entre a linguagem emitida pelo sujeito e a expressada pelo seu corpo.

De acordo com Graça (2016), a contradição performativa se populariza na obra de Habermans, servindo como uma categoria para analisar a falseabilidade de uma comunicação que apresenta um contradição entre forma e conteúdo: ocorre quando a forma acaba por produzir um efeito oposto ao que se pretende transmitir a nível do conteúdo, de modo que a mensagem não cumpre o objetivo ao qual se pretendeu. Segundo o autor, antes que Butler veja aí um problema ou incoerência na comunicação, a contradição performativa aparece como indício de uma falibilidade nos processos comunicativos que pode ser útil à luta política contra discursos hegemônicos. Ao passo que, no processo de contradição, o discurso enquanto ato performativo de linguagem não atinge a performance daquilo a que se pretendeu, produzindo ruídos num sistema normativo de inteligibilidades. Para Butler, o dito “corpo abjeto” é a evidência da própria falência do sistema normativo, já que sua inconformidade é representativa de um lugar ou zona onde a norma não se inscreve e não surte o efeito esperado. Então se, por um lado, esse corpo padece de uma ininteligibilidade que o faz abjeto por representar uma ameaça às próprias estruturas normativas, por outro, traduz também uma modalidade de resistência especialmente quando, mediante o reconhecimento de sua diferença, pode encontrar um repertório próprio para se dizer.

É no movimento que podemos observar a reticência do sujeito à cooptação de sua língua como corpo que, em contradição à fala, hesita à incorporação do agressor e constrange uma certa ideia psicanalítica (persistente na teoria da abjeção kristevana) de que, ocupando uma posição “masoquista” no laço social, estaríamos em face a um sujeito que ama e fia sua própria opressão: seu corpo desfia e a desafia. Nesse sentido, a ideia incorporação do agressor sobre a qual o sujeito não possui nenhuma margem de agenciamento tem seus limites questionados quando observada a questão da contradição

performativa. A contradição, mais do que realizar uma mera reprodução ou cópia do enigma do dejetivo, perfura como uma bala o simulacro automatizado do discurso do agressor, promovendo no corpo abjeto uma performance hipérbole que não endossa, mas denuncia esse enigma ainda que se valendo dos seus símbolos, como uma paródia. Esse sujeito parece procurar uma posição ativa no laço social. As considerações de Butler (2015) a respeito da “paródia de gênero”, inspiradas na noção de pastiche de Frederic Jameson (1993) consideram a maneira como esse recurso de linguagem pode ser utilizado como uma possibilidade de subversão política nas dinâmicas de reconhecimento. Para a autora, à medida em que o sujeito inclui na sua performance e no seu lugar de interpelação os elementos discursivos próprios de um discurso hegemônico de maneira hiperbólica ou caricata, constrói-se uma ironia que, antes de ser um ato de mera repetição, acaba por desnaturalizar a normatividade desse discurso:

As práticas parodísticas podem servir para reconvocar e reconsolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero privilegiada e outra que parece derivada, fantasística e mimética — uma cópia mal feita, por assim dizer. E é certo que a paródia tem sido usada para promover uma política de desesperança que afirma a exclusão aparentemente inevitável dos gêneros marginais do território do natural e do real. Todavia, essa impossibilidade de tornar-se “real” e de encarnar “o natural” é, diria eu, uma falha constitutiva de todas as imposições do gênero, pela razão mesma de que esses lugares ontológicos são fundamentalmente inabitáveis. Consequentemente, há um riso subversivo no efeito de pastiche das práticas parodísticas em que o original, o autêntico e o real são eles próprios constituídos como efeitos. (Butler, 2015, p. 253).

O texto de Lima & Belo (2019), ao abordar a teoria butleriana da performatividade, propõe um importante “suplemento pulsional” à ideia do fracasso ocasionado entre as repetições normativas, numa conjugação instigante entre às práticas de saber-poder foucaultianas e a libido: “os jogos libidinais de poder”. Além disso, deslocam a partir de Laplanche (1988), a ideia de um “masoquismo” imaginarizado ou necessariamente ligado à estrutura perversa. Os autores aproximam a ideia de Butler (2017) de um sujeito que se submete às normas para se autorizar, ao masoquismo ou abertura do sujeito à “situação antropológica original”, à recepção dos enigmas que constituirão sua vida psíquica.

Nesse sentido, embora reconheçam que a transmissão do enigma se faz por meio de um sistema normativo, atribuem à própria pulsão os potentes fracassos da repetição normativa. Os autores falam de uma performatividade que é assombrada justamente por aquilo que no enigma não pode ser traduzido: a pulsão produz hiatos, descontinuidades

que abalam os “constrangimentos tradutivos” que estruturam as relações sedimentam a compulsoriedade normativa:

Dessa forma, o próprio performativo é parasitado pelo sexual inconsciente, que responde por sua falha: a mensagem consciente-pré-consciente dos adultos é o suporte para a reiteração performativa das normas; mas essa própria repetição comporta os ruídos inconscientes dos adultos. Assim, as reiteraões da norma e suas falhas ficam à mercê dos processos tradutivos realizados por cada sujeito, levando em conta os atravessamentos libidinais das relações de poder nessas questões (Lima & Belo, 2019 p.13)

Se é no corpo que uma descontinuidade, uma denúncia e uma resistência se constituem, é também a partir de sua linguagem que devemos pensar a transferência, levando em consideração as relações de poder que circunscrevem o corpo do analista e do migrante. Na cena, é interessante notar como os movimentos do migrante e do analista se dispõem de maneiras contraditórias um em relação ao outro: é de pé que o migrante convoca o analista que está sentada até sua trincheira existencial. Ali, o corpo do analista permanece fixo diante de um sujeito que se aproxima, se revira e se re-volta. Até que por fim, quando parece descansar e sentar, ensaiando um outro convite, o analista se despede.

Para além da palavra, um diálogo mudo também é grafado no solo pelos movimentos entre esses corpos, inscrevendo uma partitura cujas notas sonoras emitidas (a nível da fala) não necessariamente correspondem àquilo que se deseja transmitir. Diante do fenômeno da abjeção, a contradição performativa parece também ser, contratransferencialmente, transmitida ao analista. Seu corpo e seu olhar parecem registros mais sensíveis do que sua fala e seu juízo, apressados em considerar que o sujeito que se apresenta está buscando promover um crime quando, na verdade, segue constituindo uma denúncia, à procura de uma testemunha capaz de reabilitá-la.

A analista, se rebela contra a ideia de que os “venezuelanos são lixos” mas, percebendo que o fenômeno da abjeção parece dejetar algo do seu “suposto saber”, desenvolve um certo “furor sanandis” ao significante “basura”, buscando do início ao fim da conversa “solucioná-lo” ou curar o sujeito da vivência do horror do seu autorrepúdio, ainda que a chance de que isso aconteça passe justamente pela possibilidade de que o sujeito possa relatar e denunciar junto a um analista que suporte essa escuta. Nesse sentido, a presença, o olhar e o corpo do analista parecem produzir mais suporte, sustentação, continência e ancoragem do que sua palavra afliça.

A resistência do corpo do analista, entretanto, nos parece distinta da do corpo do sujeito. Os privilégios que contornam seu corpo branco lhe permitem não esmorecer à

trincheira, permanecer firme e destemido ainda que seu juízo esteja consternado e espantado e que os efeitos sobre seu corpo possam ser sentidos à posteriori. Já o sujeito defende uma ideia fixada em relação a qual vemos um corpo que se debate e resiste preservando uma verdade que no processo de abjeção não cessa de não se inscrever. Esses movimentos, desenhados sobre o solo, inscrevem uma partitura cujas notas devem interessar à escuta analítica e comporão as outras pautas e linhas no espaço para além da trincheira existencial. Onde se encontram e interseccionam essas linhas?

Pensando sobre a questão do traumático e dos corpos da dupla analítica contornados por relações históricas de poder em “O inconsciente colonial como o transtraumático: um lugar possível?”, Gebrim (2018) afirma a importância de situar o lugar de fala do analista. Não para criar enredamentos imaginários sobre que analistas podem realizar a prática clínica da psicanálise extramuros, mas para pensar, na ribalta da catástrofe, que tipo de jogo de luz e angulações podem ser produzidas que desloquem os sujeitos das posições já pré-estabelecidas pelas relações de poder, sem que esse deslocamento em direção ao encontro implique uma confusão de posições ou mesmo sua negação.

A autora reflete sobre esse exercício de localização inspirada pela ideia ferenciana de “sentir com o outro”, prospectando cartografias afetivas do criar e partilhar de um espaço comum que restitua para o sujeito o sentido da experiência política da qual ele fora apartado pelo engima do dejetivo. O exercício de localização então integra uma ética do cuidado que permitirá a construção de um lugar empático, onde as vivências do analista e do paciente se tocam sem se invadirem, já que o contraste de suas posições, antes de ser encoberta e sombreada, deve ser revelada em prol de um reconhecimento e autorização da denúncia do sujeito sobre o ponto onde uma abjeta confusão se operou.

O corpo, enquanto instância de registro de linguagem, desvela na cena da abjeção a problemática da incorporação do agressor e as potências da contradição performativa e das paródias do dito “corpo abjeto”. Essas chaves de leitura oferecem pistas para pensar o encontro analítico em outro espaço, para além do perímetro da zona abjeta, algo que pode se estabelecer também em outro tempo. Quando?

2.2 Tempo e repetição: dos giros às espirais do tempo

2.2.1 Notas sobre um sujeito que se vira

Em português, a palavra “vira” pode representar uma conjugação do verbo “virar” (no tempo presente, terceira pessoa do singular) assim como também do verbo “ver” (no passado mais-que-perfeito, primeira e terceira pessoa do singular). Diante da questão da contradição performativa apresentada no tópico anterior, que explica uma divergência entre a linguagem falada (identificada ao agressor) e a linguagem do corpo (ali onde o sujeito hesita a essa identificação), esse homônimo verbal que se refere a diferentes verbos e tempos aparece como um recurso para falar mais do anagrama enigmático que a catástrofe da abjeção promove quando confunde desejo e dejetos no sujeito.

Essa única palavra que significa dois diferentes movimentos, um a cada tempo, estando o “virar” no tempo presente e o “ver” num tempo que na gramática brasileira entende como um “ultra-passado” (o pretérito mais-que-perfeito) permite compreendermos as dimensões temporais que se entrecruzam no fenômeno da abjeção, constituindo o desafio de localizar a transferência em mais de um tempo.

Para falar do cruzamento entre os tempos, nos apoiaremos na explicação de Lacan (1945/88) sobre o tempo lógico. O conceito articula três registros de tempo a formas específicas de construir saberes que norteiam o modo como o Outro será reconhecido e posicionado: o “instante de ver” (relacionado a um saber é produzido a partir das primeiras impressões, isto é, da percepção imediata dos sujeitos), o “tempo de compreender” (momento de afastamento da percepção imediata que permite que ao sujeito incluir seus próprios sentidos naquilo que vê) e o “momento de concluir” (tempo de elaboração de uma certeza).

Utilizando dessa lógica temporal, procuraremos primeiramente descrever como a captura da transferência ao “instante de ver” reflete um sujeito que se vira numa imagem ultrapassada reproduzida no discurso da própria analista. Aqui a imediatividade e a urgência produzem retorno na escuta, remetendo ao caráter dos discursos históricos de abjeção.

Contudo, compreenderemos em seguida que o silêncio comovido da analista promove um intervalo entre suas “certezas” que permite que o sujeito que vira sua imagem ultrapassada possa igualmente se co(mover), se re-voltar e se virar contra o enigma, em direção a sua autorização, produzindo no presente outras miradas.

2.2.2 Da perda de tempo ao tempo da perda

Como vimos, o ceticismo do sujeito que fora desautorizado o faz, segundo Verztman (2002) , um “observador do mundo.” Tal posição promove no sujeito a repetição do ponto de vista desconfiado e suspeito, a partir do qual ele mesmo é visto nas situações coercitivas de interpelação que lhe “revistam” avaliando sua “passabilidade”. Na reprodução desse ponto de vista, o sujeito coloca a analista sob sua mira. É observando desconfiado que o sujeito primeiro testa como será visto avaliando se, no tempo presente, a analista suportará esse olhar, para depois se deixar ver, num outro tempo.

Na sua observação, o sujeito interroga a analista, trazendo marcas temporais explícitas na sua fala. De partida, diz a analista que ela “perde tempo” escutando os migrantes e, em seguida, fala que ela é nova, mas tem uma “história velha” para contar. Enquanto isso, afirma que ele, ainda que seja velho, possui uma “história nova pra contar”. Realiza uma inversão temporal entre as idades e as qualidades temporais das histórias que, naquele momento, eram ininteligíveis à analista, especialmente quando, ao final, o sujeito em questão lhe solicita uma arma.

Em análise a essas marcas temporais, notamos que esse *sniper* procura denunciar aquilo que na presença e no discurso da analista lhe remete a uma velha história. O *sniper* vai, a partir da paródia da incorporação do agressor, sabiamente denunciando com bastante ironia o mofo dessa velha história assistencialista e dos papéis grilados de uma biopolítica que indiscrimina a condição de necessidade e a condição de desejo do sujeito à medida que procura lhe garantir algo do básico ou do óbvio. Algo que pode ter sido inferido quando a analista fala para o sujeito “os venezuelanos não são lixo” ou “todos têm uma história para contar”: não por acaso, é reconhecida como uma jovem que tem uma história velha demais para lhe contar.

Diante do teste e do escrutínio do sujeito, a analista responde à mirada sendo capturada por uma urgência onde do “instante de ver” passa-se apressadamente ao “momento de concluir”, o que elide o tempo da elaboração. A analista responde à mirada disparando também uma série de conclusões que presumem que esse sujeito demanda uma arma. Concordando com Lacan (1945/88) se, para cada registro de tempo uma posição de saber é articulada, Rosa (2012) discute como a captura da escuta do analista ao tempo da urgência e à concretude das demandas realizadas pelos migrantes repete o saber-poder a partir do qual a biopolítica interpela esses sujeitos, isto é, desde a condição de “vida nua”. Tal captura obtura o saber do analista impedindo de avançar em direção

ao enigma do sujeito, ao que há “para além” da demanda pela metralhadora, nos impelindo a trabalhar nessa ordem das demandas, em que o sujeito é reconhecido como “ser de necessidade”. A distância de reconhecer o sujeito em sua complexidade e condição desejante, o analista se acha no poder de concluir se vai ou não lhe dar determinada coisa, como “não vou lhe dar uma arma”. Mas porque o sujeito continua a se dirigir a uma analista que possui um saber obturado pelo instante de ver e lhe reconhece a partir de uma imagem empobrecida?

Como comentamos no tópico anterior, uma contradição performativa que também comparece na posição da analista parece lhe retirar da completa captura à urgência. Embora seu saber seja cooptado pelo tempo da urgência e pelo discurso do “ser de necessidade”, a linguagem do seu corpo, seu olhar, sua inclinação subjetiva interessada, se espantava, se deixava atravessar e “sentir com” aquele sujeito, produzindo movimentos mais pacientes e menos apressados que criavam um intervalo para que algum tempo de elaboração fosse possível. A analista que discerne apressadamente sobre a suposta demanda por uma metralhadora nega com um pesar, uma comoção e tristeza que lhe silenciam nas suas certezas.

O sujeito, em seu teste de observação, confirma que está atuando com alguém como ele, isto é, alguém que diante do enigma do dejetivo se sente perdido e compartilha da linguagem da contradição performativa, vacilante, “não-toda”. Através dessa confirmação, o sujeito então insiste com a analista porque parece ver nessa circunstância uma oportunidade para subverter a imagem miserável em que se vira.

O início de uma subversão do sujeito ao instante de ver, em direção a alguma elaboração (momento de compreender), se dá a partir do silêncio comovido da analista. O sujeito que se vira na imagem de “vida nua” também se vira, agoniza e se re-volta contra essa identificação que atualiza no presente os ecos de um discurso ultrapassado. Nesse giro, o sujeito promove um deslocamento da posição do observador e se implica enquanto se move e dispara: “você não vai me contestar?”

Essa virada marca um contratempo do instante de ver ao momento de compreender, uma passagem do presente imediato que inflexiona o próprio tempo, permitindo sairmos da perda de tempo para caminharmos para o tempo da perda. Há um sujeito que se vira, re-volve e revolta no tempo presente para lidar com o que vira nesse tempo ultrapassado.

Sua questão fura a imagem de “vida nua”. O sujeito parece menos interessado se vai

“ter ou não ter” uma arma para “metralhar aquele monte de lixo” e mais preocupado em subverter uma dinâmica de reconhecimento que o assigna nessa condição de “basura”. Então, seu intento de extermínio da condição de lixo associada à identidade venezuelana é performatizada através dessa paródia hipérbole que pode soar literal a algumas caridosas almas desavisadas.

Essas considerações encontram pertinência se percebemos que, mesmo diante da negativa da analista em dar a esse sujeito uma metralhadora (mirando longe da sua questão fundamental), ele se vira parcialmente de costas para, posteriormente, numa outra meia-volta, se re- virar, se re-volver, se re-voltar e persistir no diálogo.

Resulta daí que, para esse sujeito, diferentemente do que podemos pensar quando estamos vivendo o tempo da urgência, sua questão primordial nunca foi “ter ou não ter uma metralhadora” e sim “ser ou não ser uma basura”. Especialmente quando, ao final, descobrimos que ele mesmo é venezuelano.

O que sugerimos é que nosso atirador, frustrado na tentativa de extirpar a sua dor, é aquele que despeja e atira sobre os demais o peso de carregar esse “resíduo” identitário como se, projetivamente, dar cabo da condição de miserabilidade de seus compatriotas correspondesse igualmente a redimir-se pessoalmente dela: *“o atirador frustrado remói a raiva no dente/ Sentindo o mesmo que sente alguém que foi baleado.”*

A meia-volta-volver do atirador, marca do nosso caso, surge como giro que nos permite sair do tempo da urgência da demanda e aos poucos adentrar o registro do seu desejo. Parece se desenhar como um ato de reivindicação para que a analista possa reconhecê-lo enquanto sujeito em suas complexidades, especialmente se compartilhamos a ideia de que somente um sujeito pode ser contestado, questionado e responsabilizado. Desarmado, esse sujeito até então endereçado do lugar simplista do ser de necessidade, enquanto denuncia a identificação dos venezuelanos com a “*basura*”, parece reivindicar para si um lugar distinto no laço social, diferente do lugar da vulnerabilidade. Não por acaso, interroga a analista como quem afirma: “eu sou um sujeito, eu mereço ser contestado”. Então, por que esse gesto de “meia-volta-volver” nos parece menos um ato de subserviência (como quem “bate continência”) e mais um gesto de hesitação e resistência?

Discutir o motivo pelo qual esse sujeito se re-volta e insiste nesse diálogo, mesmo tendo sido alocado num lugar de reconhecimento que reafirma justamente aquilo que ele não cansa de denunciar, parece um elemento fundamental para suscitar um debate a respeito das teorias da abjeção, do caráter da repetição e da pulsão de morte no retorno

a uma cena de desautorização onde o sujeito elabora em torno de uma perda que conecta de maneira espiralar um ultrapassado e o presente.

2.2.3 Re-voltas e turning point: da identificação ao agressor à identificação melancólica

Como acompanhamos no capítulo 2, as diferentes noções de (re)volta presentes em Kristeva (1980/2010) e Butler (2017), e os próprios fundamentos das suas teorias da abjeção, nos levam a compreensões distintas sobre como ler e manejar a manifestação do que é abjeto e ininteligível no laço social. Para a primeira, o retorno do que permanece fora de inscrição e desligado de representação no domínio do Semiótico deve estar subordinado aos rituais e processos sociais já sancionados no domínio do Simbólico, sendo sublimado através da arte, da religião e da maternidade, por exemplo. Já para Butler (2017), a própria concepção de “retorno” daquilo que está foracluído passa a ser questionada pelo rechaço da ideia de uma instância metafísica para além da linguagem (que contemplaria o “fora de registro”), o que lhe leva a pensar numa re-volta que se estabelece necessariamente nos próprios discursos, que podem ser acolhidas pelo seu potencial subversivo e questionador das normatividades já presentes.

Ao seguirmos um caminho convencional da aplicação bruta da teoria kristevana da abjeção de si para explicar o motivo desse sujeito persistir num diálogo, se revoltando em direção a uma imagem de si ultrapassada, passaríamos a ventilar algumas hipóteses de que esse sujeito supostamente fia uma postura sado-masoquista no laço social. A abjeção do atirador em relação a sua própria identidade venezuelana provavelmente deveria encontrar suas origens em alguma introjeção pouco clara da Lei no processo de interdição desse sujeito, que marcaria alguma “disfunção da lei simbólica” ou “falhas no seu processo de interdição”. Para um uso inadvertido e especialmente cínico dessa primeira interpretação, algumas decorrências seriam bastante convenientes. O tom de deboche e ironia do atirador seriam elementos indicativos do seu sadismo. Somando-se a isso, a sustentação do lugar de basura resultaria nesse “psicodiagnóstico perfeito” “sado-masoquista”, que o reificaria enquanto um exemplo ilustre de sujeito perverso, consagrando a “infalibilidade” da compreensão de um modelo teórico que faz do sujeito um incorrigível. Fadado desafortunadamente a ter por gozo uma revolta, uma posição desafiante perante a Lei, o trabalho psicanalítico com o sujeito ficaria voltado a via da “correção”, a canalização

da revolta por vias da sublimação.

Mas propondo essa teoria tautológica, em que a posição do sujeito justifica uma saída topológica e a própria topologia prescreve e presume um escopo de posições, não estaríamos continuamente responsabilizando o sujeito em função de um arranjo supostamente intrapsíquico, essencializado e patologizante? Não estaríamos assumindo uma espécie de determinismo que condena as suas ações no laço social a partir de uma categoria diagnóstica forjada socialmente nos limites das práticas de saber-poder? Então, entre os perigos desse uso, que conduz a um cinismo teórico, e o tom do nosso *sniper*, sigamos com o dele, sinalizando, junto com Butler (1997/2017), o problema que tentamos explicitar:

A insistência em que o sujeito tem um apego apaixonado por sua própria subordinação tem sido evocado cinicamente por quem tenta desacreditar as reivindicações dos subordinados. A ideia é que se for possível mostrar que o sujeito leva adiante ou sustenta sua condição de subordinado, talvez a responsabilidade final dessa subordinação seja do próprio sujeito. Em oposição a essa ideia, eu diria que o apego à sujeição é gerado pelo poder e, **parte dessa operação de poder se esclarece nesse efeito psíquico, uma de suas produções mais insidiosas.** Se, num sentido nietzschiano, o sujeito é formado por uma vontade que se volta sobre si mesmo e assume uma forma reflexiva, então o sujeito é a modalidade de poder que se volta sobre si; o sujeito é o efeito do poder em recuo (Butler, 1997/2017, p.15).

Uma leitura mais promissora da teoria da abjeção de si kristevana para pensar as (re)voltas do sujeito diante do ininteligível parece presente nos pontos que destacamos no capítulo 2. Lemos Kristeva conjuntamente com a ideia ferencziana dos efeitos da desautorização, pensando em proximidades entre o alterego que aparece como efeito do processo de abjeção de si e também enquanto efeito do processo de desautorização. Enfatizamos as partes onde Kristeva (1980/2010) pensa a topologia do abjeção como originária da soma: de uma perda ininteligível ao próprio sujeito; seguida por uma cisão entre eu x não eu; precedida de uma "introjeção" pouco clara da Lei em que o "não eu" se habilita dos poderes censuradores de um superego.

Comparamos esse desdobramento com a ideia ferencziana de desmentido, que promove a perda da confiança do sujeito em si mesmo, em função de uma mensagem de caráter indiscriminada e ininteligível. Precede-se uma clivagem, que coloca uma parte do sujeito em extravio e em sacrifício, promovendo como um dos destinos a incorporação do agressor, que se estabelece como referência imediata e adquire forma de referência absoluta ao condicionar a percepção do sujeito sobre si à medida em que essa é desautorizada.

Nessa leitura, fica mais clara a assunção de um alterego como efeito de uma perda ininteligível e do impedimento em testemunhá-la. Aqui, menos pelas capacidades tradutivas do sujeito e mais pelo caráter indiscriminado e enigmático da mensagem, que parece buscar promover confusão e o próprio impedimento da tradução. Ressituamos, então, uma leitura mais potente, onde o sujeito se vira da maneira como consegue, parodiando o agressor, para dar conta dessa perda ininteligível. A perda ininteligível se revela como a perda do sujeito de uma parte de si mesmo, que segue sendo extraviada pela defesa da clivagem ante o excesso de enigma e confusão que desabilita o sujeito a um saber sobre si.

A perda das coordenadas subjetivas como elemento fundamental para o contorno e localização de si, bem como da circunscrição da perda de si, articula a abjeção à noção freudiana de melancolia (1915/2010): uma perda que, enquanto não é localizada, não cessa de não ser simbolizada, não cessa de não se inscrever, produzindo um desligamento permanente que coloca o sujeito às voltas, ex-orbitante e errante em torno dessa perda. Nesse sentido, propomos que a psicodinâmica da abjeção parece menos articulada à ideia de uma topologia perversa e mais ligada a uma melancolia que tem, por efeito, uma incorporação do agressor.

A ideia de uma incorporação do agressor, subsidiada por uma identificação melancólica, é trabalhada por Cintra (2018) quando a autora recupera em Freud que a melancolia promove uma "clivagem do eu em uma voz autoritária, acusadora e sádica e, do outro lado, uma dimensão do ego esmagada sob a sombra desse objeto portador das críticas." (p.83).

Uma perda de si é correlativa à perda do objeto em seu estatuto de objeto de desejo ou de um Outro que re-envia para o sujeito uma imagem de si, estruturante narcísica do enigma do sujeito. Como vimos, na confusão de línguas, o enigma reenviado ao sujeito na relação de objeto deixa de ser estruturante e passa a ser desestruturante. Isso se dá em função de uma indiscriminação no elemento objetal, que oscila entre o acolhimento e a violência. Há produção de um excesso enigmático sobre o psiquismo que impede a introjeção do objeto, fazendo com que este seja incrustado ou incorporado ao psiquismo e promovendo a clivagem e a perda de si, que já conhecemos.

De acordo com Cintra (2018), o sujeito, sob a sombra do objeto - ou assombrado por um objeto que não sabe que perdeu -, culpa a si pela perda, assumindo um autorrepúdio e um ressentimento - o esperado efeito catastrófico de que esse sujeito tropece na sombra das fronteiras da biopolítica, que sucumba nos limites da

inteligibilidade e reconheça a si do lugar de (in)desejável.

A noção de abjeção de si, articulada a questão da melancolia, à perda de um objeto de desejo e à consequente perda de si mesmo, permite ler as voltas do sujeito como uma tentativa de se acercar e procurar contornar o que fora extraviado, embora não haja dúvidas de que as perdas exerçam uma força gravitacional que fazem o sujeito a tender ao despencamento, uma dinâmica pulsional própria daquela inscrita pela pulsão de morte.

Essa leitura convoca a clínica a realmente sair do registro das demandas imediatas, da perda de tempo, e ingressar com o sujeito no tempo da perda, favorecendo um trabalho do luto que ajude o sujeito a localizar essas perdas e sair da posição melancolizada no laço. Um delicado manejo se faz necessário para que o analista também não seja tragado por essa "gravidade" e saiba fazer com esse gozo mortífero, encontrando junto ao sujeito uma outra modalidade de circular e se posicionar.

Tal consideração endossa a proposta de Rosa (2012) de estabelecer a elaboração do luto como direção dessa clínica. Favorecer um reposicionamento do sujeito diante das perdas pode se estabelecer por meio de intervenções de caráter singular ou coletivo que colaborem para um georreferenciamento afetivo do sujeito, permitindo que ele se relacione com a perda a partir de outro lugar.

No contexto das migrações, uma perda de si parece correlativa à perda da aposta realizada em direção ao país de destino. Como vimos no capítulo 1, quando as biopolíticas de mercado e estado, segundo suas conveniências, se arvoram ao lugar de objeto de desejo estimulam os sujeitos precarizados a investirem numa promessa de migração, que conduziria a uma "hospitalidade sem fronteiras" e a uma "terra prometida". O estímulo a essa aposta de desejo faz o migrante se submeter às condições que o tornará progressivamente (in)desejável.

Aqui, a biopolítica se arvora ao lugar de objeto de desejo. Uma perda do objeto se dá exatamente quando um enigma devastador é reenviado ao sujeito que confiou na promessa. Logo, antes do migrante ter acesso, por meio da biopolítica, a uma identificação próspera de si, como imaginara, ou a um enigma que lhe conduzisse a sua autorização recebe o excesso de indiscriminação e contradição: "para ter acesso a esse desejo, faça-se (in)desejável".

O sujeito é instado pelas instituições a se reconhecer do lugar de ser de necessidade e a performar aquilo que ele não é para ter acesso aos direitos mais básicos. Ademais, é descredibilizado quando procura denunciar essa situação, já que a

indiscriminação presente nos discursos enigmáticos das políticas humanitárias fazem desse sujeito um ingrato ao afirmarem que o mesmo não tem do que reclamar, posto que possui o básico: o sujeito perde também o direito de reivindicar a perda.

O sujeito perde o sonho, a aposta, o objeto ao mesmo tempo em que se perde de si e perde o direito de reivindicar. Como única maneira de se dizer, encontra a incorporação de um discurso que não é seu, em um idioma que não lhe pertence. Um circuito de perdas labirínticas que as políticas humanitárias redobram à medida que contribuem para melancolização, reforçando o caráter das perdas, quando a possibilidade de reconhecimento do sujeito é correlativa ao bom desempenho da performance da vítima, da vida nua, da perda de si.

O enigma do dejetado enseja o sujeito a "se passar" para ter acesso ao que deseja, a ponto que na cronificação desse processo de passabilidade o sujeito perde a si. Perda a perder de vista. O sujeito não sabe bem o que perdeu, tentando se encontrar. Quando se dá conta, seu próprio enigma virou uma miragem, uma imagem que prescreve, tratempera, sendo ultrapassada pelo enigma do dejetado.

Há 2 séculos, em *Os Miseráveis*, de Victor Hugo, o Canto de Fantine já tratava desse desterro:

Os tigres vêm como a noite, com suas vozes de trovão, enquanto despedaçam sua esperança, enquanto tornam seus sonhos uma vergonha (...) eu tive um sonho que minha vida seria tão diferente deste inferno que eu vivo, tão diferente agora do que parecia ser, agora a vida matou o sonho que eu sonhei.

Que tipo de terror se instaura na cabeça de um sujeito quando a sua possibilidade de existência é correlativa ao seu desenraizamento compulsório e ao repúdio pela sua identidade? Que tipo de miséria cultural contorna os caminhos de alguns sujeitos, como uma zona labiríntica, lhes recrutando à vivência infernal de ter de responder do mesmo lugar de onde foram assignados pela cultura para terem a chance de serem reconhecidos?

Quais são as condições sob as quais nosso próprio senso de sobrevivência linguística depende da vontade de nos voltarmos sobre nós mesmos, isto é, em que atingir o ser reconhecível requer nossa autonegação, requer que existamos como um ser que nega a si mesmo com a finalidade de obter e preservar seu status de "ser"? (Butler, 2017, p. 138)

A articulação da melancolia à questão da abjeção é familiar a Butler (2011). Melancolizar a vida do "abjeto" (ou do sujeito "outsider" às normatividades) torna-se uma forma de descredibilizar a revelação trazida por esses sujeitos a respeito dos nossos próprios fetiches normativos e práticas de abjeção. Fazer com que o sujeito não possa localizar e prantear as suas perdas é uma maneira de impedir uma revelação sobre um

sistema que fracassa, mas triunfa ao fazer com que os sujeitos acreditem ser a causa de uma perda que não conseguem localizar, muitas vezes passando toda existência numa errância em torno dela. O sujeito que de modo auto-depreciativo se vê como “perdedor” interessa a um sistema capitalista que procura reificar, automatizar os sujeitos e lucrar com o seu dispêndio nos frigoríficos, nas fábricas de costura...

Se o fracasso e a perda ficam a cargo do sujeito, se são essas “as partes do latifúndio” que lhe cabem - as zonas de abjeção e ininteligibilidade - Butler pensa em maneiras criticamente subversivas de uso desse fracasso, dando a volta no circuito da melancolização. Por isso, a autora se implica em pensar em políticas de reconhecimento “do luto à luta”, que legitimem o enlutamento dos sujeitos diante das perdas e promovam a apropriação do sujeito sobre si mesmo, habilitando seu testemunho e denúncia ao enigma do dejetivo. Uma teoria que lê na re-volta a própria chance de autorização do sujeito.

Com Butler (1997/2017), entendemos que um sujeito é inaugurado através de uma volta reflexiva sobre si mesmo, que pode ser narrada ambivalentemente como uma subordinação ao poder e aos discursos. Essa volta habilita simultaneamente ao sujeito um domínio do poder e dos discursos e configura, concomitantemente, um movimento de subordinação e de autorização do sujeito. Desse modo, o sujeito se autoriza à medida que se subordina e se subordina a medida em que se autoriza, como podemos apreender das considerações de Butler a respeito da teoria da interpelação althusseriana:

Althusser escreve que “a escola (...) ensina a “habilidade” (des ‘savoir-faire’), mas sob formas que assegurem assujeição à ideologia dominante (l’assujettissement à l’idéologie dominante) ou o domínio de sua prática” (Pag 108). Consideremos o efeito lógico da conjunção disjuntiva “ou” no meio da formulação: “sujeição à ideologia dominante ou” - dito em termos diferentes, porém equivalentes - “o domínio da sua prática” (ênfase de Butler). Quanto mais se domina uma prática, mais plenamente se alcança a sujeição. A submissão e o domínio ocorrem simultaneamente, e essa simultaneidade paradoxal constitui a ambivalência da sujeição. Embora se espere que a submissão consista em ceder a uma ordem dominante imposta externamente e ser marcado por uma perda de controle e domínio, paradoxalmente, ela mesma é marcada pelo domínio. Quando Althusser reformula a submissão, de modo preciso e paradoxal, como uma espécie de domínio, escapa-lhe a estrutura binária de domínio e submissão. Nessa perspectiva, nem a submissão nem o domínio são performados pelo sujeito; a simultaneidade vivida da submissão como domínio e do domínio como submissão, é a condição de possibilidade para o surgimento do sujeito. (Butler, 1997/2017, p.124-125)

Cientes dessa compreensão, a volta do sujeito sobre si mesmo (sua re-volta) não deve ser lida estritamente como ato de sujeição, posto que essa sujeição deve ser conjugada com o seu duplo, o domínio. Da mesma forma, estar desarmado não deve

ser lido estritamente como estar rendido.

De modo performático, quando o atirador realiza um desenho sucessivo de revoltas literais com o corpo (onde fica clara uma hesitação), ele realiza também um giro nas dinâmicas de reconhecimento. E o faz desde o lugar de basura, se valendo de uma paródia estratégica a partir da qual, ao fim e a cabo, ele reivindica para si um lugar de sujeito. Como podemos analisar o balé de reviravoltas operadas pelo nosso atirador?

Se esse sujeito responde exatamente a partir do lugar que fora assignado, é porque ele sabe que precisa sustentar minimamente esse lugar para que seja reconhecido por uma dada hegemonia social. Porém, justamente em função de usar o recurso da paródia, ele já dá indícios de que não está identificado por completo ao lugar de “*basura*”.

Assim, se o atirador retorna a cena de sua assignação enquanto “*basura*”, não parece ser por um amor a sua condição de sujeição ou por uma disposição sádica e sim para, a partir dessa sujeição, desenvolver algum tipo de domínio que seja capaz de reautorizá-lo no laço social à distância da abjeção de si mesmo. Vejamos de que modo uma leitura da psicanálise sobre trabalho do trauma e a respeito da pulsão de morte podem enriquecer e trazer nuances às nossas conjecturas sobre o motivo do sujeito atualizar na transferência uma cena em que fora desautorizado.

2.2.4 Meia volta volver a uma cena de desautorização: da pulsão de morte à pulsão anarquista

O retorno do sujeito a uma cena de desautorização convoca a temática da repetição e dos estudos sobre o trabalho do trauma na clínica. Quando Freud (1920) realiza uma revisão do princípio do prazer, a medida que se depara na clínica com os sonhos traumáticos de ex-combatentes de guerra, o autor passa a contestar a sua teoria de que o psiquismo humano operaria exclusivamente a partir de um mecanismo econômico homeostático de eliminação do desprazer.

Ciente de novos fatos clínicos, o autor se dá conta que determinados fenômenos impõem ao sujeito um sofrimento tão ininteligível e insuportável (como aquele que marca a separação do bebê da alienação fundamental a sua figura materna) que é capaz de solapar o próprio mecanismo econômico do psiquismo, constringendo a eficiência das defesas de recalçamento, de modo que diante dessas circunstâncias o sujeito

despender uma outra modalidade de defesa antes de cindir por completo, o que concerne ao trabalho empreendido pelo trauma. No entanto, a radicalidade da operação dessa defesa e o modo como ela contraria a economia estabelecida pelos limites do princípio do prazer, apesar de blindar o sujeito de uma cisão momentânea, relega a consequência da repetição compulsória e da vexação involuntária e automatizada do psiquismo ao sentimento de desprazer, marcando a atuação do que Freud (1920) entendeu por Thanatos ou pulsão de morte.

Na compreensão lacaniana dessa ideia, o desprazer envolvido no trabalho do trauma diante de uma determinada cena, extrapola a rede de representações do sujeito de modo que os elementos da cena são registrados pelo sujeito não no limite do Simbólico e sim no escopo do registro do Real. Ao passo que esses elementos são grafados nesse limite, eles ficam submetidos a uma dinâmica que se faz à distância da possibilidade do sujeito de significar ativamente o evento ou a cena em que o trauma opera.

Lacan (1988) destaca nessa dinâmica um mecanismo de automação que traz para dentro do trabalho do trauma uma repetição fixada ou automatizada, fazendo com que os elementos da cena onde o trauma operou retornem de maneira disruptiva do registro do Real ao do Simbólico, algo que o autor entendeu por “retorno do Real.”

Sob essas condições, é como se o trauma fizesse a cena violenta operar com uma realidade própria, a revelia da participação do sujeito, isto é, é como se essa cena fizesse do sujeito um expectador passivo de si mesmo e lhe colocasse em lugar de objeto: antes de poder ativamente ver a cena, o sujeito é visto ou expectado por ela. Para Lacan (1988), entre as repetições mortíferas do trabalho do trauma um novo ato, que convoque o Real a partir de outro lugar, precisaria ser instaurado para que o sujeito pudesse sair da condição de refém dessa dinâmica.

De acordo com Freud (1939/84), quando a pulsão de morte está submetida à dinâmica do traumático, tanto um trabalho de cinho negativo quanto outro de cinho positivo se operam. Segundo a interpretação de Dunker (2006) dessa passagem freudiana, o trabalho negativo do trauma é justamente aquele que impediria uma re-encenação, o que se daria a partir de sintomas defensivos de qualidades inibitórias como as evitações e as fobias. Já o positivo, contempla justamente a revivência dessa cena: “ (...) Os exemplos que Freud dá desse trabalho positivo do trauma são todos de repetições narrativas, insistências pelas quais um sujeito tende a tornar real certas experiências traumáticas, buscando sua repetição” (Dunker, 2006, p.44).

De que maneira a atualização de uma cena em que o sujeito passa por uma destituição pode ter qualquer tipo de aceção “positiva” como propõe Freud (1939/84)? Os estudos do campo da estética a respeito da vanguarda artística que se convencionou chamar de “realismo traumático” nos ajudam a pensar sobre isso. A leitura potente de Foster (1955/2017) a respeito da saturação do recurso da repetição nos trabalhos de Andy Warhol parece nos fornecer pistas para pensar em que sentido uma repetição que poderia ser estritamente subjugante para um espectador pode vir a ser emancipatória.

Foster (1955/2017) retoma a literatura psicanalítica para considerar que quando Warhol expõe em série uma “mesma imagem” - de modo que essa saturação frequentemente nos suscita uma espécie de apatia ou a sensação de que estamos presos a um “frame” diante de uma reedição contínua - ele não somente reproduz um regime de imagem mas o produz. Nesse sentido, uma produção se dá à medida que uma reprodução é instrumentalizada, o que também parece coerente com a proposta butleriana de que estar submetido a uma reprodução é também poder ter domínio sob a mesma. Foster sinaliza que o estatuto dessa produção se observa especialmente quando percebemos que, entre uma imagem em outra, pequenos detalhes de diferença fulguram como pontos acidentais que encerram em si a própria promessa da contingência que nos retira da condição repetitiva, nos reenviando uma outra perspectiva a respeito da mesma cena assim como um outro lugar diante dela, como Lacan (1964) tenta trabalhar na ideia de Tiquê e Barthes (1980) na noção de punctum:

Pensem simplesmente em todas as Marilyn's, nos recortes, no colorido, na aparência contrastante dessas imagens: quando Warhol trabalha nessa imagem do amor, o que parece estar em jogo é uma melancólica “psicose alucinatória do desejo”. Mas essa análise também não é muito correta. Antes de mais nada, as repetições de Warhol não só reproduzem efeitos traumáticos; também os produzem. Portanto, de alguma maneira, várias coisas contraditórias ocorrem ao mesmo tempo nessas repetições: uma evasão do significado do traumático e uma abertura para ele, uma defesa contra o afeto traumático e sua produção. Aqui devo explicar o modelo teórico que até agora só deixei subentendido. No começo da década de 1960, Jacques Lacan estava empenhado em definir o real em termos do trauma. Intitulado “O Inconsciente e a Repetição”, esse seminário, ocorrido no início de 1964, foi mais ou menos contemporâneo à criação das imagens de *Death in America* (...) Nesse seminário, Lacan define o traumático como um encontro faltoso com o real. Na condição de faltoso, o real não pode ser representado; só pode ser repetido. De fato ele deve ser repetido. “Wiederholen”, escreve Lacan em referência etimológica à ideia de repetição em Freud, “não é Reproduzieren”: repetição não é reprodução. Isso pode funcionar também como a síntese do meu argumento: repetição em Warhol não é reprodução no sentido da representação (de um referente) ou simulação (de uma simples imagem, de um significante isolado). A repetição, antes, serve para proteger do real, compreendido como traumático. Mas essa necessidade também aponta para o real, e nesse caso o real rompe o anteparo da repetição. É uma ruptura não tanto no mundo quanto no sujeito – entre a

percepção e a consciência de um sujeito tocado por uma imagem. Em alusão à ideia de causalidade acidental de Aristóteles, Lacan chama esse ponto traumático de tiquê; em *A Câmera Clara* (1980) Barthes chama-o de punctum. “É ele que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar, escreve Barthes. “É o que acrescento à foto e que, todavia, já estava nela.” “É agudo sufocado, grita em silêncio.” Curiosa contradição: é um raio que flutua. Essa confusão a respeito da localização da ruptura, tiquê, ou punctum, é uma confusão entre sujeito e mundo, o dentro e o fora. É um aspecto do trauma; na realidade, talvez essa confusão seja o traumático. (Foster, 1955/2017, p. 126-128).

Retomando os aspectos da nossa vinheta, já não nos espantaríamos de pensar que esse punctum ou tiquê que fulgura dentro da cena repetitiva se traduz exatamente quando, num gesto de hesitação à condição de basura, nosso combatente se re-volta, produzindo aquilo que estamos nomeando por “ponto de virada” ou “turning point”. Um domínio do sujeito sob a repetição se produz nesse momento fazendo com que precisemos considerar uma qualidade não somente destituente, mas especialmente produtiva da pulsão morte.

A leitura de Zaltzman (1993) recupera essa qualidade produtiva da pulsão de morte a fim de considerar que essa insistência pulsional, marcada pelo ato da repetição e do retorno, pode ser lida como uma aposta ousada do sujeito que contempla sua própria gana por sobrevivência. É como se diante da cena violenta que ameaça sua existência, esse sujeito entrasse em desafio com sua própria morte e, antes de estar furtado subjetivamente da cena, pudesse finalmente encontrar uma chance de comparecer nela, sem “fugir da raia”. A ousadia que faz do sujeito insubmisso às condições de sua assignação e que contraria a face letal da pulsão de morte aponta nessa mesma pulsão um desgoverno subversivo, algo que a autora passa a nomear enquanto “pulsão anarquista”:

O refém vive na fronteira entre sua morte e sua sobrevivência. Na experiência limite, ele só pode apostrofar a morte: “onde está, ó morte, o teu aguilhão?”. O aguilhão da morte reúne as forças da pulsão de morte. Numa relação de forças sem saída, só uma resistência nascida das próprias fontes pulsionais de morte podem afrontar a ameaça de perigo mortal. Chamo este fluxo de pulsão de morte mais individualista, mais libertário, de pulsão anarquista. (Zaltzman, 1993, p.64)

Gebrim (2018) reflete sobre essa leitura no campo dos estudos migratórios em psicanálise, enfatizando o caráter subversivo dessa insistência pulsional, considerando-a como um ato de insubserviência a face aos ordenamentos da necropolítica (Mbembe, 2016). A autora considera a partir de Mbembe (2016) que se a cultura gesta a administra um mecanismo peculiar de produção da morte, designando periodicamente quais modos

de vida devem ser destinados ao massacre e ao extermínio, o sujeito encontra suas próprias modalidades de agenciamento da sua vida, constringendo com sua própria sobrevivência o mandato imperativo (“que morra!”) da cultura:

A pulsão anarquista, energia da pulsão de morte, é revolucionária justamente por seu caráter de resistência à aniquilação. Sobreviventes que migram hoje, resistem com sua insistência de vida igualmente a todas as lógicas hegemônicas que visam destruir, anular e aniquilar seus corpos, suas narrativas e seus modos de existência. Desse modo, o movimento pulsional é revolucionário porque “surge quando toda forma possível de vida desmorona, ele extrai sua força da pulsão de morte e a remete contra ela e sua destruição.” (ZALTZMAN, 1974, p.66). Assim, só a energia dissociativa de Thanatos é capaz de produzir o ímpeto libertário de permanecer vivo. Trata-se, portanto, da insistência da vida em zonas de resistência do sujeito. Zonas de resistência diante dos mecanismos destrutivos de um poder que executa o deixar morrer fazendo morrer nas fronteiras, a partir do próprio mortífero pulsional. Isto é, perante da maquinaria mortífera de aniquilação das populações-resto, da necropolítica (MBEMBE, 2018) a resistência de permanecer vivo provém de fonte de Thanatos. Insistência e resistência, dois significantes possíveis para pensarmos em um dos destinos pulsionais de sujeitos diante de sua própria aniquilação. Se, de um lado, as dinâmicas totalizadoras não cessam de reduzir os sujeitos a seus corpos, é com seus corpos que, implacavelmente, eles resistem e insistem com suas presenças. Trata-se, portanto, de uma pulsão política. (Gebrim, 2018, p. 143)

A ideia de que própria pulsão de morte encerra em si um potencial produtivo, isto é, de que o próprio sujeito na sua repetição parece contemplar o próprio ponto de sua emancipação, nos remete a teoria hegeliana do senhor e do escravo. Interpretada por Lacan (1981/2006), o autor observa como na dinâmica de reconhecimento que se estabelece entre esses dois lugares da relação, é do lado do escravo que podemos encontrar o saber que pode lhe libertar da alienação ao mestre, ainda que o escravo não tenha consciência de como fazê-lo. Então, a forma de acesso a esse saber emancipatório e o modo como podemos colaborar com sua construção na clínica precisa passar necessariamente por um aprendizado nosso dessas estratégias de subversão. Para Rosa (2015), o sujeito migrante é aquele que pode nos ensinar o que fazer ou como jogar o seu deslocamento ou sua partida:

Lacan dá uma bela imagem da separação: "O sujeito vem jogar sua partida". Contudo, jogar sua partida implica apropriar-se das regras e instrumentos do Outro, e isso só se dá a partir da possibilidade do reconhecimento da dívida simbólica que inicialmente nos constitui. Elementos dessa virada estão presentes nos processos dos exilados por nós acompanhados, como veremos a seguir. No tempo de partir e esquecer, para poder retomar um caminho, e o longo processo do luto, elaboração e construção da narrativa da vida e história de um sujeito, uma geração ou uma nação, cabem algumas estratégias específicas que envolvem a separação de um tempo da vida para outro, a busca de

novas referências ou um novo nome do Pai, como diria Lacan. (Rosa, 2015, p. 108)

2.3 Reconhecimento: do nome do resto ao rosto sem nome

Nesse exercício de aprendizagem, retomemos o modo como nosso combatente joga com seu deslocamento. No seu ponto de virada, o que esse sujeito parece contestar ou desautorizar é justamente o fato da analista, no primeiro momento, não autorizá-lo. O que esse sujeito parece desautorizar é o fato de, na transferência, num primeiro momento, não ter sido autorizado a condição de sujeito, ao passo que a analista evoca um discurso ultrapassado. Estamos de face a uma operação: quando o sujeito retorna, mostrando que merece ser contestado, ele desautoriza que a analista não lhe autorize a condição desejante. Logo, é desautorizando a desautorização da analista que o atirador faz com que esse tiro da cultura saia pela culatra e, justo no momento em que nosso combatente está desarmado, o que não é sinônimo de estar rendido, ele faz com que seu verso preso, próprio de um enigmático ininteligível e mortífero, desponte.

Assim, uma saída estratégica para essa vivência da abjeção de si parece convocar uma reflexão sobre essa ocasião em que uma não autorização da cultura (“O Brasil não pode virar a Venezuela”, “Venezuelanos não são sujeitos, são seres de necessidade, são lixo”) precisa ser desautorizado pelo sujeito exatamente a partir do lugar que ele fora assignado. Então, que pistas essa desautorização do sujeito sobre uma não autorização da cultura, ou ainda, sobre uma dupla desautorização, pode oferecer às teorias da abjeção?

Existe a possibilidade de sermos em outro lugar ou de outra maneira sem negar nossa cumplicidade com a lei a qual nos opomos? Tal possibilidade exigiria um tipo diferente de virada, **uma virada que, com a permissão da lei, afaste-se dela e resista ao seu engodo de identidade**, uma capacidade de ação que supere as condições de seu surgimento e não se oponha a elas. **Essa virada exigiria uma disposição de não ser - uma dessubjetivação crítica - com a finalidade de expor a lei como menos poderosa do que parece. Quais formas a sobrevivência linguística assumiria nesse campo dessubjetivado?** (Butler, 1997/2017, p. 139- grifo nosso)

O sujeito que desautoriza e expõe o discurso que lhe desautoriza, mostra que quer estar incluído no laço, mas não pela via compulsória de estar incluído pelo signo da exclusão. Que forma o sujeito engendra para dizer do desejo de sua presença no laço e ao mesmo tempo denunciar ali onde o laço o enforca?

A analista, numa vacilação e espanto entre suas certezas, permite também que o sujeito possa se deparar com suas próprias vacilações e incertezas diante do enigma do

dejeito. O espanto da analista também permite que o sujeito se espante com o enigma do dejeito, se revolte. Nessa revolta, diante de um sujeito que, mesmo melancolizado, insite no laço, a analista pôde abrir uma questão que interpela o sujeito não mais a partir de um ultrapassado, mas convoca a dizer sobre seu enigma, o enigma do desejo, assumindo a precariedade do próprio discurso em contestá-lo: “*como vou te contestar?*”

À medida que adentram o tempo da elaboração perda, e o enigma do sujeito é interpelado, o sujeito parece testemunhar uma de suas perdas mostrando não ser o autor direto dela, expondo onde fora expropriado: “*mi nombre? No hay...*” Se a “*cumplicidade*” do sujeito ao enigma do dejeito se dá pela sua inclusão no laço social através da condição de um signo excluído, contrariamente, por meio uma exclusão nominal, de um sujeito que responde, mas não tem nome, que ele procurará se fazer incluir, não deixando de apontar as precariedades do sistema enunciativo.

A queda do lugar de ser de necessidade ou da identificação desse sujeito à condição de *basura* nos traz a presença, como naqueles quadros de Magritte, desse sujeito sem nome ou desidentificado. Isso nos remete à “*dessubjetivação crítica*” proposta por Butler. Após esse sujeito nos levar à cena de interpelação, onde ele é alocado no lugar de *basura* para poder subvertê-lo, ele tem condições finalmente de poder abrir mão desse lugar predicado pelo nome do resíduo, mas sua existência não predicada também testemunha tacitamente o processo cruel que leva o sujeito à perda de sua identidade: a nomeação é prescindida pelo sujeito e é justamente um sujeito sem nome que denuncia a fragilidade de um sistema assentado em normatividades e identitarismos.

Nesse caso, é curioso pensar como esse sujeito não predicado é aquele que é capaz de fazer laço a partir dessa nova posição discursiva. Isso fica claro quando ele estabelece uma transferência onde a analista é identificada como sua filha e ele, imaginariamente, assume a condição de pai. Esse impasse nos recorda o dilema lacaniano, no qual o sujeito fica encurralado a fazer uma escolha que necessariamente implicará numa perda: a bolsa ou a vida? O nome do resto ou um rosto sem nome? Essas questões interrogam nossa clínica: como fazer laço e como saber fazer com essa perda diante dessas duas modalidades? Elas evocam os lugares discursivos da cristalização e do desenraizamento, das respectivas modalidades metafóricas e metonímicas do discurso:

É com o conhecido exemplo *Ou a bolsa ou a vida* (Lacan, 1988a) que Lacan formaliza sua definição de alienação. No seio desta aparente

encruzilhada qualquer escolha (a da bolsa implica na perda das duas, e a da vida implica na escolha de uma vida, sem a bolsa) resulta em perda, não apenas na perda do que não se escolheu, mas numa perda intrínseca à escolha Alienação e separação efetuada. Esta proposição implica o surgimento de um terceiro termo, o do conjunto vazio, "(...) com o que o sujeito se reencontra quando se recusa a entregar a bolsa" (Doumit, 1996, p. 23). Este conjunto vazio é o cerne de seu ser, indefinido no que tange ao sentido. Esta escolha condicionada é instaurada pela perda primordial, que se dá em virtude de o significante não poder dizer tudo o que é o sujeito (...) Outro ponto marcado por Soler (1997) é a consideração de que a abordagem lógica de Lacan é também, e essencialmente, uma abordagem clínica, pois é aí que os sujeitos estão às voltas com o Outro, procurando uma resposta sobre seu ser. Pela escolha alienante do sentido, o sujeito tem duas alternativas (vel da escolha forçada): ou petrifica-se num significante, identificando-se a ele, ou desliza interminavelmente entre os significantes, o que implica uma perda bastante marcada em qualquer uma das alternativas. Na petrificação temos a impossibilidade de o sujeito situar-se um pouco além do sentido imediato, na ausência de autoquestionamentos acerca de suas determinações. A vida é possível, e até a ação, mas sem singularidade. A escolha pelo sentido, que implica um deslizamento na cadeia, é a escolha do analisando pela qual ele paga com um questionamento incessante. Nesse sentido, também se evidencia a ambiguidade da escolha forçada, já que uma escolha pelo sentido (deslizamento na cadeia) implica uma incidência maior do não senso. O caminho do sujeito do significante, como assinala Soler (1997), é vagar pela indefinição ou identificar-se a um significante, à custa de um desaparecimento. Há aí um impasse que, pela transferência, ressurge na análise (Mello Pisseta & Lopes Besset, 2011, p. 320-321).

Após essa suposta desidentificação à condição de basura, à medida que na transferência a analista é identificada como sua filha, ele retoma a identificação dos venezuelanos à condição de basura e elege uma série de imperativos sobre o que a analista, desde essa posição filial, deveria admitir, de acordo com seu julgamento. Esses imperativos parecem se construir a fim de que a analista, enquanto filha, também não fosse assombrada ou estivesse de alguma forma prevenida em também ser reconhecida como “lixo”. Aqui, fica evidente a preocupação desse pai com sua filha.

Ainda a respeito da “dessubjetivação crítica” e de um reposicionamento do sujeito no laço, a passagem do lugar dessubjetivado do “no hay” para o estabelecimento de uma relação transferencial, em que o sujeito figura como “pai”, nos recorda a ideia freudiana de *Unheimlich* (1919/1996), ou estranho-familiar. Martini & Junior (2011) articula a emergência da estranheza na clínica como algo que pontua uma repetição para lhe subverter:

Outro importante fator apontado por Freud está na problemática da repetição, tema sobre o qual se deterá no ano seguinte, com a publicação de “Além do princípio do prazer” ([1920] 1996). afirma que o que quer que nos remeta a esta “íntima ‘compulsão à repetição’ é percebido como estranho”. A repetição involuntária cria uma aura de estranhamento em torno de eventos que, tomados individualmente, passariam

despercebidos (...) Há algo de subversivo que acontece quando nos damos conta da repetição, algo que, eventualmente, tem o efeito de desumanizar, de irromper a integridade do self, e isto, em si, como aponta Freud, “é percebido como estranho” (Martini & Junior, 2011, p. 375).

A estranheza dessa dupla inscrição, que faz comparecer o familiar e o estranho de um “pai sem nome”, não parece tão desestruturante quanto uma “lei simbólica” que sutura a fantasia do sujeito na condição de basura “em nome do pai”. Isso nos sugere que essa dupla inscrição emerge com o mesmo potencial produtivo e emancipatório do *tiquê* lacaniano e da noção de *punctun* de Barthes, o que marca novamente a avidez do sujeito pela sua vida ou o caráter anárquico que uma pulsão de morte pode reservar quando, ironicamente, um “pai sem nome” é justamente aquele que desautoriza as operações simbólicas supostamente realizadas sob seu suposto nome. Desse apagamento produtivo, se faz enfim um relevo que pode vir a sustentar uma nova inscrição ou uma possibilidade genuína de lavratura:

Eu o disse a propósito do traço unário: é pelo apagamento do traço que se designa o sujeito. Ele é marcado, pois, em dois tempos; eis o que distingue aquilo que é rasura, *litura*, lituraterra. Rasura de *nenhum* traço que seja anterior, eis o que faz terra do litoral. *Litura* pura é o literal. Produzir essa rasura é reproduzir esta metade de que subsiste o sujeito. [...] Entre centro e ausência, entre saber e gozo, há rasura que vira literal (Lacan, 1971/1986, p. 26-27)

Dessa vez, é a analista que, se valendo dessa posição transferencial, pode promover um giro: a partir de uma intervenção, oferece um indicativo de que essa filha venezuelana inteligente só pode mesmo ter um pai venezuelano zeloso, sinalizando que o significante “lixo” em nada tem a potência de predicar a existência de ambos. Um pai sem nome que pode ser venezuelano e zeloso: está lavrado.

É a partir dessa intervenção que esse sujeito parece se tranquilizar. Ele sai do seu posto de combatente para poder descansar e sentar naquele banco onde começou o encontro. Ali, o sujeito reconhece na analista algo de uma generosidade genuína ou de uma doçura que, à distância do assistencialismo, só se faz possível quando instituímos relações complexas, implicadas e honestas, entre sujeitos que têm direito às suas contradições.

Essa intervenção, seguida pelo seu ato de sossegar e pedir desculpas, parece então marcar esse momento final de “acerto de contas”, assim como uma posição de “quitação” desse sujeito. Para Butler (1997/2017), essa posição de quitação decorre quando, frente a uma acusação, o sujeito se submete à necessidade de provar sua

inocência.

Se constrói as provas para sua absolvição, não é porque esse sujeito somente entenda que deva reverência à instância que lhe interpela, mas também porque vê nesse ato uma possibilidade de se autorizar. A partir das provas de sua inocência, pode constranger ou desautorizar essa acusação. Como se apresentando as provas de sua inocência esse sujeito pudesse demonstrar uma falha na acusação, algo como: “dei a volta nesse intuito de me reconhecerem novamente no lugar do lixo.” Assim, a ambivalência dessa quitação chancela que, antes desse ato poder ser entendido como mera posição de subserviência, ele também é um ato de autorização subjetiva, a partir de um constrangimento às artimanhas discursivas que tentam assigná-lo à condição de *basura*:

Podemos então entender a “submissão” às regras da ideologia dominante como uma submissão à necessidade de provar a inocência diante da acusação, uma submissão à exigência de provas, uma execução dessa prova e a aquisição do status de sujeito em conformidade com os termos da lei interrogativa e através dessa conformidade. Tornar-se um “sujeito”, portanto, é ter sido presumido culpado, depois julgado e declarado inocente. (Butler, 1997/2017, p.126)

Essa absolvição estratégica, que se constrói na medida de uma autorização, é seguida por um convite de menos hesitação e mais êxito: *vamos beber?* Essa seria uma oportunidade para ter notícias, ainda que remotas, de um nome, de outras perdas. Mas, se para uma analista de primeira viagem a clínica migrante na própria instituição é deveras um desafio, talvez seja preciso acumular um pouco mais de bagagem e conhecer melhor os limites desse escopo de atuação até ousar um novo deslocamento.

ABJECT JACTA EST: DIÁLOGOS NA BOCA DA LATA DA AMÉRICA LATINA – CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.” (Lélia Gonzalez)

Numa das últimas apresentações parciais desta pesquisa antes de sua conclusão, surgiu um comentário inusitado a respeito da vinheta apresentada: “penso que esse sujeito deva se sentir, em relação a seus compatriotas, assim como nós, brasileiros, nos sentimos nesse momento em relação a outros brasileiros: com raiva daqueles que negam tudo que está acontecendo e seguem idolatrando uma ideia de Brasil que não existe”.

O chiste dá notícias das práticas de abjeção que o brasileiro pratica e sofre num momento tenebroso da história política. A incorporação do agressor, último passo da catástrofe (para os que seguem vivos), tornou-se mais do que um problema de linguagem. Cerca de 30% dos brasileiros, dentre os quais muitos passam por processos de abjeção, padeceriam, supostamente, de um inexorável “complexo de vira-lata”. A quem interessa essa ideia?

Para explicar a psicodinâmica dos sujeitos colonizados que acabavam por endossar práticas de opressão, Mannoni (1953) presumia um “complexo de inferioridade” através do qual, de modo fatalista, os sujeitos fiariam a sua própria opressão. Ao criticar essa ideia, refutando-a brilhantemente, Fanon (1952/2008) responde bem à nossa pergunta: “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado” (p. 90). Ou seja, para todo complexo de inferioridade, há um complexo de superioridade.

A questão da “identificação ao agressor” é bastante contemporânea no Brasil e também pode ser pensada como um efeito as práticas de abjeção. Enquanto alguns reivindicam uma brasilidade ufanista, outros sentem vergonha de serem brasileiros, expressando um certo repúdio à identidade nacional. Ao mesmo tempo, o uso político das camisas verde e amarelas aparece submetido a um senso de “colonização” e submissão a um imperialismo que resgata, da forma mais traumática, as memórias que grande parte do nosso povo não teve o direito de esquecer.

Nosso trabalho procurou testemunhar os registros de uma memória indelével, essa de um venezuelano vivendo no “BraZil”, com vias a uma elaboração que não pretende encerrar o debate. Mais do que pensar em outros destinos (geográficos, teóricos ou pulsionais), procuramos elaborar, na escrita, os deslocamentos que surgiram durante essa

pesquisa. Questionamos as próprias rotas pré-estabelecidas sem, contudo, deixar de assumir uma direção: uma aposta no Brasil sobrevivente, que não se rende e, por isso mesmo, merece ser contestado.

Trata-se de uma contestação que parte das ruas à academia, num contexto em que esta, ameaçada, muitas vezes também se recrudescer em seu propósito. Por isso, é necessário construir epistemologias solidárias às vozes daqueles que veem no nosso ofício a oportunidade de uma escuta que promova reconhecimento, sem temer contar das nossas próprias errâncias e vacilações: esse é um risco que, volta e meia, deixamos inteiramente a cargo dos próprios sujeitos, enquanto nos blindamos entre teorias e lugares supostamente (in)suspeitos.

Entre as veredas e as veias abertas de uma latinoamérica pulsante, mas profundamente ferida e lançada a sua própria sorte, refletimos com franqueza, desde a prática clínica até a forma mesma de abordá-la, sobre as relações entre o evidente e o latente nos discursos e efeitos psíquicos da abjeção mas, sobretudo, a respeito daquilo que se evita e, na escuta, lateja: a partilha do risco e o risco da partilha, a escuta do limite e o limite da escuta. Latejam os ecos de uma biopolítica que torna os migrantes sujeitos (in)desejados, seus efeitos desautorizantes sobre as instituições de acolhida que, conseqüentemente, retornam nos próprios sujeitos. Latejam os limites da própria política da psicanálise, as maneiras de localizar a clínica diante do sofrimento sócio-político.

Nesse ínterim, pudemos acompanhar algumas desconsiderações e abjeções presentes nas próprias teorias e modos de uso do conceito de abjeção, apresentando um estado da arte de um arcabouço teórico clivado. Ora estudam a “abjeção de si”, relacionando a abjeção a um processo psíquico a partir de uma metapsicologia psicanalítica que entende a abjeção como uma estruturação topológica, conectando-a a uma noção de enigma subjetivo e de caráter constituinte. Ora estudam a “abjeção do outro”, articulando a abjeção como um produto dos discursos na produção de uma biopolítica que manipula e descarta os sujeitos de maneira conveniente às relações hegemônicas de saber-poder através de mensagens indiscriminadas, que apontam para uma dimensão destituente de um enigma.

Esse estado da arte apresenta duas categorias precárias para tratar da abjeção. Uma teoria clínica que desconsidera o sofrimento sócio-político e uma teoria crítica não baseada na clínica. Essa fissura desvela uma abjeção que se perfaz à medida que é apresentada de acordo com uma dessas modalidades exclusivas, depondo contra nossas possibilidades em poder abordá-la enquanto promotora de um efeito psíquico nos sujeitos.

Foi preciso pensar em que ponto os usos da teoria da abjeção perfazem uma “confusão de línguas” que não apenas descreve um problema teórico, mas também propõe caminhos para pensar os efeitos psíquicos da abjeção enquanto uma desautorização do enigma do dejetivo que coopta e procura fazer sucumbir o enigma do sujeito.

A abjeção é um conceito que, em sua catástrofe, se volta continuamente contra si mesmo, tal qual o sujeito migrante apresentado na vinheta clínica, mas não para ser abandonado, e sim para se re-lançar e se autorizar a um outro ponto de partida: que deslocamentos são necessários em direção a uma teoria da abjeção clínica e crítica que trabalhe a dimensão do desejo e dos discursos de maneira simultânea, considerando o enigma do sujeito e aquele que lhe desacredita, o enigma do dejetivo? Com que sujeitos e com que política da psicanálise essa teoria dialogaria? Com quantos coautores anônimos poderia ser construída?

Essa abertura, relance e outro ponto de partida permitiram mirar de outra maneira o sujeito migrante que catastroficamente incorpora o discurso do agressor e seu dejetável enigma. Ouve-se um sujeito que, mais do que repetir, faz paródia desse enigma, provoca dissenso enquanto resiste, denuncia enquanto “se submete”. Seja pela maneira de interpelação que se constrói ao analista numa transferência negativa, pelo modo como seu corpo se debate contra uma cooptação total numa contradição performativa ou pela resistência a uma nomeação na “dessubjetivação crítica”.

Daqui, da boca da lata da América Latina, ouve-se qualquer coisa menos lixo, no latim que se di-lingua, na língua que se di-lata. E para toda teoria que ouve, no portunhol, um “perverso complexo de vira lata”, há um sujeito que lixa a linguagem como quem elimina o tiro que lhe mata. E aprendendo a dançar com alguns de seus giros, posto que com a mesma bala faz com que um tiro retorne pela culatra, estendemos o convite de re-lançar o abjeto e re-virar a lata para ouvir, na sua latência, aquilo que ela lavra – seu incontável ou seu ininteligível - pois como diria Gil, “quando o poeta diz “lata”, pode estar querendo dizer o incontível”.

REFERÊNCIAS

- Abraham, N., & Török, M. (1995). *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta.
- Acnur (2021). Recuperado de <https://www.acnur.org/portugues/>
- Agamben, G. (2015). *Estado de exceção: [Homo Sacer, II, I]*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____ (2015). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha [Homo Sacer, III]*. São Paulo: Boitempo editorial.
- Agier, M. (2016). *Nova Cosmópolis: As fronteiras como objetos de conflito no mundo contemporâneo*. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, 31(91).
- _____ (2017). *A fábrica de indesejados*. Le Monde Diplomatique Brasil. Recuperado de: <https://diplomatique.org.br/a-fabrica-de-indesejados/>
- Aguiar, F. (2006). *Questões epistemológicas e metodológicas em psicanálise*. São Paulo: Jornal de Psicanálise, 39(70), 105-131.
- Anzieu, D., Doron, J., & Houzel, D. (2003). *Les enveloppes psychiques*. Paris: Dunod.
- Ayouch, T. (2015). *Clínica psicanalítica da língua: vias associativas interlinguísticas, tradução e transferência*. Campinas: Estudos de Psicologia, 32(1), 97-107.
- Bataille, G. (2014). *A parte maldita: Precedida de "A noção de dispêndio"* (Vol. 1). Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (1970) *L'abjection et les formes misérables*. Essais de Sociologie - CEvres completes. Paris: Gallimard.
- Bhabha, H. (1984). *Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse*. October, 28, 125-13. Cambridge: The MIT Press.
- Birman, J. (2019). *Cartografias do avesso: Escrita, ficção e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.
- Broide, E.; Broide, J. (2018). Notas sobre a transferência como operadora da clínica psicanalítica nas situações sociais críticas. In: *Clínicas do Testemunho RS e SC Por que uma clínica do testemunho? / Clínicas do Testemunho RS e SC*. Porto Alegre: Instituto APPOA.
- Butler, J. (2000). *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo" in: O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2002). *Críticamente subversiva, Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- _____ (2011). *Vida precária*. São Carlos: Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar, 1(1), 13. São Carlos: Departamento de Sociologia - UFSCar
- _____ (2011). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. London: Taylor & Francis.
- _____ (2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- _____ (2018). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2021). *Excitable speech: A politics of the performative*. London: Routledge.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek, S., & Zizek, S. (2000). *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left*. Brooklyn: Verso.
- Câmara, L. (2012). *Do descrédito (desmentido) à catástrofe: a teoria ferencziana do trauma*. (Monografia). Rio de Janeiro: UFRJ.
- Carneiro, C. S. (2018). *Políticas Migratórias no Brasil e a instituição dos “indesejados”:* a construção histórica de um estado de exceção para estrangeiros. Fortaleza: *Revista Opinião Jurídica* 16(22), 56-85.
- Carneiro, M. L. T. (2018). *Imigrantes indesejáveis. A ideologia do etiquetamento durante a Era Vargas*. São Paulo: *Revista USP*, (119), 115-130.
- Castelli, A. & Romão, C. (2018) Do programa de interiorização às implicações de suas exterioridades: investigações sobre territórios e subjetividades no trabalho em assistência e saúde com imigrantes venezuelanos. In: VI Simpósio de Pesquisa sobre Migrações: Cadernos de resumos. Rio de Janeiro: Périplos, 87-93.
- Céline, L. F. (2009). *Viagem ao fim da noite*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cintra, E. M. D. U. (2018). *Introjection, incorporation, identification to the aggressor: from Sándor Ferenczi*. São Paulo: *Ide*, 40(66), 81-98.
- Costa, C. L. (2012). Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. Recuperado de <https://mla.bs/7ebd2008>.
- Da Silva, T. T. (2003). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Danto, E. A. (2020). *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social*. São Paulo: Editora Perspectiva SA.
- Davoine, F., & Gaudillière, J. M. (2005). *Histoire et trauma. La folie des guerres*. Paris: Stock.
- de Moura, R. M. F., & de Souza, M. J. M. (2019). O Venezuelano invasor em Boa Vista-RR: Uma análise crítica dos discursos de ódio no Facebook. *Revista X*, 14(6), 44-65. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/65739/40140>.
- de Siqueira, E. R. A., & de Queiroz, E. F. (2014). *O singular do caso clínico: uma proposta metodológica em psicanálise*. Rio de Janeiro: Arquivos Brasileiros de Psicologia, 66(3), 104-114.
- dos Santos, M. A. (2013). *Imagem-Objeto: Um Estudo Sobre Manifestações Estéticas da Abjeção*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Douville, O. (2014). *Les figures de l'autre: pour une anthropologie clinique*. Paris: Dunod.
- Dunker, C. I. L. (2006). *A função terapêutica do real: trauma, ato e fantasia*. Campinas: *Pulsional rev. psicanálise*, 15-24.

- _____ (2011). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista*. São Paulo: *Tempo Social*, 23(1), 115-136. _
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Fassin, D. (2015). *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent: Une histoire morale du temps présent*. Paris: Média Diffusion.
- Ferenczi S. (1955). Confusion of tongues between adults and the child. In: *Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis*, v. 3 (pp. 156-167). New York: Basic Books.
- _____ (1991). O conceito de introjeção. *Psicanálise I*, 181-183. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1933/1988). *Confusão de línguas entre os adultos e a criança. Escritos psicanalíticos*. Rio de Janeiro: livraria Taurus Editora.
- Figueiredo, L.C.M. (1994). *A questão da alteridade na teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche*. São Paulo: *Psicologia USP*, 5(1-2), 297-308.
- Foster, H. (2014). *O retorno do real: a vanguarda no final do século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 159-186.
- Foucault, M. (2007). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Freud, S. (1915/1976). *Repressão*. Edição Standard das Obras Psicológicas de Sigmund Freud, vol. XIV. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (1917). *Conferência XXVII: transferência*. J. Strachey (Ed. & Trad.), Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 16, 433-448. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (1919/1996). *O estranho*. Obras completas, ESB, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____ (1976). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. *Obras completas*, 17, 171-82. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (1984). *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos*. (Vol. 19). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (1996). Além do princípio de prazer (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. 18). *Rio e Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920)*.
- _____ (2010). Luto e melancolia [1915]. *FREUD, S. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fuks, B. B. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gebrim, A. C. C. (2018). *Psicanálise no front: a posição do analista e as marcas do trauma na clínica com migrantes* (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).
- Gonçalves Filho, J. M. (1998). *Humilhação social-um problema político em psicologia*. São Paulo: *Psicologia usp*, 9(2), 11-67.

- Gondar, J. (2017). O desmentido e a zona cinzenta. Interpretar, agir, “sentir com”. In: Reis, E. S. (2017). *Com Ferenczi: clínica, subjetivação, política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Gonzales, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Rio de Janeiro: *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2(1), 223-244.
- Graça, R. (2016). Performatividade e política em Judith Butler: corpo, linguagem e reivindicação de direitos. Recife: *Revista Perspectiva Filosófica*.
- Grunvald, V (2009). *Butler, a abjeção e seu esgotamento*. Prazeres dissidentes. Rio de Janeiro: Garamond, p. 31-68.
- Guerra, A. M. C.; Moreira, I. G. ; Aranha, M. C. ; Broide, E. E. (2015). *Do sujeito suposto suspeito às possibilidades de suposição de saber*. In: Guerra, A.M.C.; Penna, D.M.; Soares, S.N. (Org.). *Direito e Psicanálise II: o adolescente em foco*. 1ed. Curitiba: CRV, v. 1, p. 30-49.
- Hall, S. (2006). A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor (pp. 189-189).
- Herzog, R., & Pacheco-Ferreira, F. (2015). *Trauma e pulsão de morte em Ferenczi*. Rio de Janeiro: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 18(2), 181-194.
- Hobsbawm, E. J. (1990). *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.
- Honneth, A. (2003). Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34
- Hugo, V. (2012). *Os miseráveis. v. 1. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros*. São Paulo: Cosac Naify.
- Indursky, A. C., & Conte, B. D. S. (2015). *Trabalho psíquico do exílio: o corpo à prova da transição*. Rio de Janeiro: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 18(2), 273-288.
- Knudsen, P. P. P. D. S. (2010). *Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler*. Florianópolis: *Revista Estudos Feministas*, 18(1), 161-170.
- Koltai, C. (1998). O estrangeiro. São Paulo: Escuta.
- _____ (2016). *Entre psicanálise e história: o testemunho*. São Paulo: Psicologia USP, 27(1), 24-30.
- Kristeva, J. (1980/2010). Poderes de la perversion. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Laplanche, J. (1988). *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre : Artes Médicas.
- _____ (1992). *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier.
- Lacan, J. (1971/1986). “Lituraterra”, in *Che vuoi? Psicanálise e Cultura*, nº. 1, Porto Alegre: Cooperativa Cultural Jacques Lacan, ano 1, inverno, p. 17-32
- _____ (1955/1998) *O seminário sobre “A carta roubada”*. In: *Escritos*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 13-66.

_____ (1981/2006) O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1964/1985). O seminário - Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

_____ (1990). *O seminário-livro II: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

_____ (1961/1992). O seminário, livro 8: a transferência. *Rio de Janeiro: Jorge Zahar*.

_____ (1945/1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 197- 213). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1985/1972-73). O seminário: livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1969-70/1992). O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2009). *Escritos i* (Vol. 1). Siglo xxi. São Paulo: Perspectiva.

Lefort, C (1982). *O nome de um*. In: La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense.

Lesser, J. (2001). *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Unesp.

Levi-Strauss, C. (1958-1973/2014). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Lima, V. M., & Belo, F. R. R. (2019). *Gênero, sexualidade e o sexual: O sujeito entre Butler, Foucault e Laplanche*. Maringá: Psicologia em Estudo, 24.

Martini, A. D., & Coelho Junior, N. E. (2010). *Novas notas sobre "O estranho"*. Rio de Janeiro: Tempo psicanalítico, 42(2), 371-402.

Mannoni, O. (1953). *Psychologie de la colonisation*. Paris: Editions du Seuil.

Martins, A. S. (2014). Homo sacer, sujeitos abandonados ao crime. *Correio da APPOA*, 240. Recuperado em: <https://mla.bs/82e0df7f>

Mbembe, A. (2016). *Necropolítica*. In: Revista Arte e Ensaios. Rio de Janeiro: UFRJ. Recuperado em: <https://mla.bs/51857a31>

McClintock, A. (2006). Race, classe, genre et sexualité: entre puissance d'agir et ambivalence coloniale. Paris: *Multitudes*, (3), 109-121.

_____ (2013). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. Londres: Routledge.

Medrado, B., Spink, M. J. P., & Mélló, R. P. (2014). Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Mountian, I. (2019). Relações Fetichizadas:: A produção do Outro nas relações coloniais. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (13), 205-219. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Mountian, I.; Rosa, M. D. (2015) O outro: análise crítica de discursos sobre imigração e gênero. *Psicologia USP*, v. 26, n. 2, p. 152-160. São Paulo: USP.

Nogueira, L. C. (2004). A pesquisa em psicanálise. *Psicologia USP*, 15(1-2), 83-106. São Paulo: USP.

Núcleo de Estudos Elza Berquó: Banco interativo observatório das migrações em São Paulo. Recuperado de <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/>

Nyers, P. (2003). Abject cosmopolitanism: The politics of protection in the anti-deportation movement. *Third world quarterly*, 24(6), 1069-1093. Londres: Taylor & Francis.

Oliveira, A. T. R. D. (2017). Nova lei brasileira de migração: avanços, desafios e ameaças. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 34(1), 171-179. Recuperado de <https://mla.bs/2337d06a>.

Oliver, K. (2004). *The colonization of psychic space: A psychoanalytic social theory of oppression*. Minnesota: U of Minnesota Press.

Osmo, A., & Kupermann, D. (2012). Confusão de línguas, trauma e hospitalidade em Sándor Ferenczi. *Psicologia em Estudo*, 17(2), 329-339. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722012000200016>

Padula, J. P. (2017). Processos do abjeto e real. (Iniciação científica). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: Departamento de Psicologia Social.

Piret, B. (2011). Narration, histoire, récit : quelle élaboration du traumatisme dans la cure ? Recuperado de <http://www.parole-sans-frontiere.org/spip.php?article296>.

Pisetta, M. A. M., & Besset, V. L. (2011). Alienación y separación: elementos para discusión de un caso clínico. *Psicologia em Estudo*, 16(2), 317-324. Recuperado de <https://mla.bs/0f4eaa95>.

Porchat, P. (2015). Um corpo para Judith Butler. *Revista Periódicus*, 1(3), 37-51. Recuperado de <https://mla.bs/a1af26ec>.

Porto, T. D. S. (2016). A incômoda performatividade dos corpos abjetos. *Ide*, 39(62), 157-166. Recuperado de <https://mla.bs/adb99f46>.

Prins, B., & Meijer, I. C. (2002). Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista estudos feministas*, 10(1), 155-167. Recuperado de <https://mla.bs/83b4c00b>.

Reis, E. S. (2017). Com Ferenczi: clínica, subjetivação, política. Rio de Janeiro: 7 Letras.

Robert, P. P., & Kupermann, D. (2012). Dor e resistência na clínica psicanalítica. O manejo das transferências negativas em Freud. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(26), 37-49. Recuperado de <https://mla.bs/274e7fcc>.

Rosa, M. D. (2002). Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Revista Textura*, 2(2), 42-47. Recuperado de <https://mla.bs/24502295>.

_____ (2012). Migrantes, imigrantes e refugiados: a clínica do traumático. *Revista de Cultura e Extensão USP*, 7, 67-76. Recuperado de <https://mla.bs/ff2316ae>.

_____ (2013). Psicanálise implicada vicissitudes das práticas clinicopolíticas. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 41, 29-40. Recuperado de <https://mla.bs/a86c39ed>.

_____ (2015) Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sóciopolítica do sofrimento (Tese de Livre Docência). Recuperado de <https://mla.bs/72dd4a4b>.

Rosa, M. D., Berta, S. L., Carignato, T. T., & Alencar, S. (2009). A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, 12(3), 497-511.

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

Safatle, V., da Silva Júnior, N., & Dunker, C. (2018). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.

Santos, B. D. S. (1988). Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos avançados*, 2(2), 46-71. Recuperado de <https://mla.bs/082e64b0>.

Santos, B. D. S. (1995). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.

Sawaia, B. (2017). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Editora Vozes.

Sayad, A. (1998). *Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*, A. São Paulo: Edusp.

Seincman, P. M. (2017). Rede transferencial e a clínica migrante: psicanálise em urgência social. (Dissertação). Recuperado de <https://mla.bs/81e411f2>.

Seyferth, G. (2008). Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político. Trabalho apresentado na Mesa Redonda Imigrantes e Emigrantes: as transformações das relações do Estado Brasileiro com a Migração na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, BA. Recuperado de <https://mla.bs/630ab09b>.

Silva, C. M. D., & Macedo, M. M. K. (2016). O método psicanalítico de pesquisa e a potencialidade dos fatos clínicos. *Psicologia: ciência e profissão*, 36(3), 520-533. Recuperado de <https://mla.bs/c24e23d8>.

Soares, P. C. (2019). A impossibilidade do testemunho e o limite ético em giorgio agamben. *Polymatheia-Revista de Filosofia*, 12(20).

Spink, M. J., & Medrado, B. (1999). Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2, 41-61.

Torok, M. (2001). Catastrophes [Katasztrófak] lettre ouverte sur la correspondance de Freud avec Ferenczi. *Transition*, 1, 81-83. Recuperado de <https://mla.bs/a20b8506>.

Uol. (2018). Maioria dos venezuelanos é levada para área com maior desemprego de São Paulo. Recuperado de <https://mla.bs/080fd98b>.

Verztman, J. S. (2002). O observador do mundo: a noção de clivagem em Ferenczi. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 5(1), 59-78. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982002000100005>.

Verztman, J., & Romão-Dias, D. (2020). Catástrofe, luto e esperança: o trabalho psicanalítico na pandemia de COVID-19. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 23(2), 269-290. Epub July 24, 2020. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2020v23n2p269.7>

Weissmann, L. Migração/exílio e a perda da língua materna. *Cad. psicanal.* [Internet]. 2017 Dez [citado 2021 Abr 06] ; 39(37): 185-206. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952017000200011&lng=pt.

Woodward, K. (2003). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Da Silva, T. T. (2003). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Zaltzman, N. (1993). A pulsão anarquista. In *A pulsão anarquista* (pp. 97-97). São Paulo: Escuta.