UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

LOUISE HÉLÈNE PAVAN

SER-ESTAR LONGE DE CASA: EXPERIÊNCIAS DE (DES)ACOLHIMENTO DE ESTUDANTES REFUGIADOS

CAMPINAS
2022

LOUISE HÉLÈNE PAVAN

SER-ESTAR LONGE DE CASA: EXPERIÊNCIAS DE (DES)ACOLHIMENTO DE ESTUDANTES REFUGIADOS

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestra em Linguística Aplicada na área de Linguagem e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação defendida pela aluna Louise Hélène Pavan e orientada pela Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini.

CAMPINAS,

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Tiago Pereira Nocera - CRB 8/10468

Pavan, Louise Hélène, 1993-
P288s Ser-estar longe de casa : experiências de (des)acolhimento de estudantes refugiados / Louise Hélène Pavan. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

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

1. Linguagem. 2. Psicanálise. 3. Análise do discurso. 4. Refugiados. 5. Acolhimento. 6. Universidades e faculdades. 7. Representação (Linguística). I. Coracini, Maria José Rodrigues Faria, 1949-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: To be away from home : (un)welcoming experiences of refugee students
Palavras-chave em inglês:
Language
Psychoanalysis
Discourse analysis
Refugees
User embracement
Universities and colleges
Representation (Linguistics)
Área de concentração: Linguagem e Sociedade
Titulação: Mestra em Linguística Aplicada
Banca examinadora:
Maria José Rodrigues Faria Coracini [Orientador]
Marluza Terezinha da Rosa
Claudete Moreno Ghiraldelo
Data de defesa: 14-01-2022
Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0002-5463-4856
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/9668410042338763

BANCA EXAMINADORA:

Maria José Rodrigues Faria Coracini

Marluza Terezinha da Rosa

Claudete Moreno Ghiraldelo

IEL/UNICAMP
2022

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

EPÍGRAFE

Uma psicopolítica dos muros remete à tragicidade de uma segregação que, apesar de todo o aparente sentido de segurança, é sempre também autossegregação. Quem escolhe construir um muro devido ao medo que tem do outro, devido à necessidade de se proteger de tudo aquilo que é estranho, acaba por sofrer as suas consequências (DI CESARE, 2020, p. 281-282).

DEDICATÓRIA

Aos que se deslocam diariamente para (sobre)viver.

A Zaym, Luz, Tsheko e María que estão em cada linha destas páginas e que se abriram ao desconhecido desta pesquisa.

À Nayr Gonçalves Massocco (*in memoriam*) que me ensinou a importância de lutarmos por um mundo melhor.

AGRADECIMENTOS

Apesar de ser o primeiro agradecimento que figura nestas páginas, este foi o último que escrevi pela falta de palavras. Escrever sobre mãe e pai é tarefa difícil, pois eles sempre nos dão tanto que parece que nossa dívida só aumenta. Por isso, agradeço à Míriam e ao Richard, mas gostaria de poder escrever mais 200 páginas para tentar mostrar a eles um pouquinho de minha gratidão por tudo que fizeram. Minha mãe é exemplo de coragem, de mulher forte que enfrentou a vida e que acolheu de braços abertos todos, que acredita em mim e me dá apoio para que consiga dar conta de todos os pepinos que arranjo na vida. Meu pai, sempre inquieto com a sociedade que nos circunda, é exemplo de um profissional que se dedica com afinco à educação brasileira e que me transmitiu esses valores, influenciando minha jornada em me tornar professora.

Agradeço aos meus avós, tias e tios que sempre acreditaram em mim e em toda minha dedicação à universidade. Ao Matheus e à Amanda, por me darem as melhores sobrinhas e por me mostrarem a leveza da vida em um cotidiano repleto de graça. Ao Lucas, por deixar transparecer seus sentimentos em gestos, como me emprestar seu computador, sem o qual esta dissertação não teria sido escrita.

Agradeço ao Guilherme pelo companheirismo de anos, por encontrar, nos meus questionamentos, ancoragem para um debate real sobre a vida; por amolecer minha cabeça dura e por me mostrar a importância de reconhecer o que já fiz e não apenas o que ficou por fazer ou o que deveria ser feito.

Pelo apoio constante, agradeço ao Fábio, à Giovanna, ao João, ao Joe, ao Jhonfer e à Renata por terem se mantido presentes em meio a tanto caos que nos circundou nesses últimos anos e por compartilharem comigo todos os parênteses desta dissertação e da vida. Jamais poderei esquecê-los por me ouvirem falar sobre os temas que perpassam esta pesquisa e aceitarem minhas sugestões de filmes, mesmo que fossem receita certa para o choro.

Agradeço à Andreza, Danielli, Fernanda, Giulia, Jacqueline, Letícia e Michelle, que fizeram do grupo de pesquisa um local de convivência leve e que contribuíram com sugestões significativas para este trabalho. Será difícil me acostumar com a ausência de todas vocês às quartas-feiras de manhã, horário sagrado de reuniões semanais e de momentos de compartilhamento de leituras, reflexões, desesperos e vivências acadêmicas.

Por me receber em sua sala de aula e me apresentar o universo do português como língua adicional, agradeço à Ana Cecília Bizon. Seu entusiasmo com o contexto de migração de crise e sua atuação social me incentivaram a seguir seus passos em uma nova área de atuação na

Linguística Aplicada. Agradeço também pela parceria acadêmica em diversos projetos e por me apresentar a Ahmed Freij, que, com sensibilidade, me ensinou a olhar para a vida sob uma outra perspectiva.

Às professoras Claudete Ghiraldello e Marluza da Rosa agradeço por terem composto a banca de qualificação e de defesa, pela leitura extremamente gentil e cuidadosa e pelos apontamentos, todos muito relevantes, que fizeram com que esta dissertação tivesse os fios bem amarrados e as discussões teóricas mais fôlego. À Marluza, ainda, agradeço por enxergar tantos caminhos possíveis abertos por esta pesquisa e por me indicar leituras renovadoras, que figuram, inclusive, na epígrafe desta dissertação.

Agradeço à Raiça, à Rose, ao Cláudio e ao Miguel por serem sempre extremamente solícitos para o esclarecimento de quaisquer dúvidas. Agradeço ainda ao CNPq pela bolsa concedida durante os dois anos para a realização do mestrado.

Por fim, pontuo que escrever os agradecimentos de uma dissertação significa encerrar uma longa e árdua trajetória de pesquisa, de escrita, de (in)compreensão de si e do outro. Maria José Coracini já havia me alertado que, ao colocar o ponto final (sempre não finalizado) nestas páginas, eu entraria em um processo em que este texto deveria ser enlutado. Agradeço-lhe por esse alerta e por me ensinar que o luto na vida se dá de diversas formas quando encerramos ciclos diversos que nos constituem.

Agradeço a ela, ainda, por tantos outros ensinamentos na sala de reuniões e na tela do computador. Ela que se mostrou, durante todo esse tempo em que me acompanhou, uma mulher que tinha tanto a dizer, mesmo nos momentos de silêncio, e que desestabilizou o mundo que eu enxergava com olhos ingênuos. Com Maria José Coracini, compreendi que, mesmo tentando tocar o horizonte com os dedos, ele sempre se distanciará e se distanciará justamente para que eu permaneça caminhando. Com Maria José Coracini, aprendi a ser pesquisadora, a acreditar em minha escrita e na potência da transformação por meio de um fazer acadêmico que se compromete com o outro e que não se coloca de maneira indiferente aos problemas de nossa sociedade. Hoje, sou herdeira de uma visão discursivo-desconstrutiv(ist)a coraciniana e, como (des)orientanda de Coracini, continuarei tocando as feridas, os conflitos… questionando o que se coloca como verdade.

RESUMO

Inserida dentro do campo da Linguística Aplicada, esta pesquisa coloca em discussão a noção de acolhimento, estereótipo atrelado a uma construção identitária supostamente fixa e estável de Brasil e de brasileiro. Para abordar essa questão, vinculamo-nos aos recentes debates sobre migração, com o intuito de investigar os diferentes sentidos que a noção de acolhimento adquire para refugiados estudantes do ensino superior brasileiro ao serem recebidos no Brasil, tanto por parte de instituições quanto pela sociedade civil. Para empreender tal discussão, ancoramo-nos na perspectiva teórico-filosófica discursivo-desconstrutiv(ist)a, cunhada por Coracini (2013, entre outros), que, apoiada nos estudos discursivos foucaultianos, filia-se à psicanálise lacaniana e à desconstrução derridiana em um movimento de reformulação constante de nossas (in)certezas. Com base nessa perspectiva, formulamos a hipótese de que, quando já em país de refúgio, as condições de hospitalidade oferecidas aos refugiados afetam as representações de si e do outro construídas por esses sujeitos. O *corpus* da pesquisa foi coletado oralmente por meio de entrevistas semiestruturadas realizadas com quatro estudantes refugiados do ensino superior instigados a falar sobre o processo de deslocamento e sobre suas vivências no Brasil. Compreendemos que, ao falar de suas trajetórias de refúgio, nossos participantes deixam escapar fragmentos constitutivos de si que nos permitem rastrear, na materialidade linguística, representações de si, do outro/Outro e do que consideram acolhimento. A análise nos levou à comprovação de nossa hipótese, de forma que pudemos observar modificações nas representações construídas relacionadas à forma como se deu a recepção aos refugiados, bem como indícios de deslocamentos subjetivos que apontam para a errância dos sujeitos em situação de refúgio. Ademais, ao olharmos para os dizeres, também nos empenhamos em discutir o impensado do acolhimento, que nos permitiu movimentar ligeiramente o estereótipo hospitaleiro do Brasil e do brasileiro. A partir da construção de sentidos centrada na fala de nossos participantes, vislumbramos a materialização do que optamos por chamar de (des)acolhimento: recepção ao outro estrangeiro refugiado que, na (im)possibilidade de sua realização, questiona binarismos e escancara a complexidade de um processo múltiplo.

Palavras-chave: linguagem; psicanálise; análise do discurso; refugiado; acolhimento; universidade; representação.

ABSTRACT

Inserted within the field of Applied Linguistics, this research discusses the notion of "welcoming", a stereotype connected to a constructed identity supposedly stable and unchanging when it comes to Brazil and Brazilians. In order to approach this issue, we bonded with recent debates on migration, aiming to investigate the different meanings that the notion of "welcoming" has for refugee university students when entering Brazil, being accepted into its institutions and by the civil society. Leading this discussion, we anchored ourselves to the discursive-deconstructivist theoretical and philosophical perspective, put forth by Coracini (2013, and more). This perspective, which leans into the foucaultian discourse studies, is linked to both the lacanian psychoanalysis and the derridean deconstructivism in an ever-changing movement of reformulating our own (un)certanties. Based on this perspective, we hypothesized that, when already at the hosting country, the hospitality conditions that refugees are subjected to affect their constructed representations of themselves and of others. This body of research was collected orally via semi-structured interviews with four refugee university students who were instigated to talk about the processes of displacement and their living experiences in Brazil. We understand that, when talking about their refuge trajectories, our participants let constitutive fragments of themselves escape, which allows us to track – within the linguistic materiality – representations of themselves, of others, and of what they consider to be welcoming. Our analysis led us to the confirmation of our hypothesis, in such a way that allowed us to observe the modifications in the constructed representations related to the way refugees were received, as well as evidence of subjective displacements which point to the errantness of subjects in state of refuge. Furthermore, while studying their sayings, we also focused on discussing the unthought factors of "welcoming", which allowed us to slightly shift the aforementioned welcoming stereotype of Brazil and Brazilians. From the construction of meanings centered in our participants' speeches, we saw the materialization of what we chose to call (un)welcoming: the reception of the other which, in its (im)possibility of realization, questions binary paradigms and throws in the open the complexity of a multiple process.

Keywords: language; psychoanalysis; discourse analysis; refugee; welcoming; university; representation.

CONVENÇÕES USADAS NA TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

/ (barra): indica uma pausa breve na fala do enunciador.

// (barras duplas): indicam pausa mais longa na fala do enunciador.

: (dois pontos): indicam alongamento na pronúncia de vogais.

... (reticências): indicam hesitação na fala do enunciador.

(...): indicam eliminação de um trecho da fala do enunciador.

[ ]: indicam a inserção de um comentário ou esclarecimento da pesquisadora, que podem conter informações sobre gestos, risos e outras descrições da fala do enunciador.

MAIÚSCULAS: indicam ênfase na entonação do enunciador.

“ ” (aspas): indicam presença de discurso direto na fala do enunciador.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14
CAPÍTULO 1 - ABRINDO AS PORTAS DA PESQUISA 20
1.2 FAMILIARIDADE NA DIFERENÇA 27
1.3 (D)A CONDIÇÃO DE REFUGIADO 34
CAPÍTULO 2 - SINTA-SE (COMO SE ESTIVESSE) EM CASA 40
2.1 QUE HOSPITALIDADE É ESSA? 40
2.2 (DES)ACOLHER O OUTRO 47
CAPÍTULO 3 - CORPOS FRONTEIRIÇOS 56
3.1 FRONTEIRAS E OS ENTRE-LUGARES DA SUBJETIVIDADE 56
3.2 AS LÍNGUAS-CULTURAS QUE (CON)FUNDEM 60
3.3 O ESPAÇO (IN)ACESSÍVEL DA UNIVERSIDADE 63
CAPÍTULO 4 - UM MODO DE FAZER PESQUISA 72
4.1 A PERSPECTIVA DISCURSIVO-DESCONSTRUTIV(IST)A 72
4.2 REPRESENTAÇÃO 78
4.3 OLHAR E ESCUTAR O CORPUS DE PESQUISA 81
4.4 GESTO (A)COLHE-DOR 83
4.5 OS PARTICIPANTES DA PESQUISA 84
CAPÍTULO 5 - (DES)ACOLHIMENTO: CONFLITOS COM A ALTERIDADE 92
5.1 EM DIREÇÃO AO DESCONHECIDO: O BRASIL E O BRASILEIRO 92
5.2 O PAÍS HOS(TI)PITALEIRO 102
5.3 A LÍNGUA QUE EXCLUI O OUTRO 121
Alinhavando 131
CAPÍTULO 6 - UNIVERS(AL)IDADE: REFUGIAR-SE NA ACADEMIA 133
6.1 O POR(-)VIR DO SUJEITO NA UNIVERSIDADE 133
6.2 O INGRESSO (NÃO) FACILITADO: OS ENTRE-LUGARES DO REFUGIADO 145
6.3 SER (O) OUTRO NO ESPAÇO ACADÊMICO 154
Alinhavando 168
CAPÍTULO 7 - ESTRANGEIRIDADE: (DES)LOCALIZAÇÕES DO EU 169
7.1 NAS FRONTEIRAS DO (NÃO) SER 171
7.2 DIMENSÕES DO PERDIDO NA EXPERIÊNCIA DE MIGRAR 180
Alinhavando 192
VOLTE SEMPRE... ALGUNS (DES)ENCONTROS FINAIS 194

REFERÊNCIAS 200
ANEXO 1 210
ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO 210
ANEXO 2 211
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO 211

INTRODUÇÃO

As câmeras de segurança, panópticos que, em nossos tempos, submetem-nos a uma vigilância constante, encontravam-se estrategicamente direcionadas para a porta de entrada de um bar na capital paulista. No dia 31 de agosto de 2019, elas foram testemunhas do lançamento do livro, da escritora chilena Lina Meruane, *Tornar-se palestina* (2019) e, após tal acontecimento, de um show em homenagem à cantora Rita Lee. Em meio à atmosfera festiva, no entanto, movimentações suspeitas do lado de fora do estabelecimento foram registradas e, já no dia primeiro de setembro, os aparelhos tecnológicos gravaram um ataque ao estabelecimento. Era de madrugada, quando cinco pessoas lançaram jatos de spray e bomba de gás dentro do local, depois de impedirem os clientes em seu interior de se retirarem. Nas imagens, a fumaça e o corre-corre desesperado daqueles que foram atacados tomam conta da cena.[1]

Esse bar, conhecido pelos eventos culturais e debates sobre a situação do Oriente Médio, emprega refugiados da Palestina, Síria, Cuba e Argélia. Na época, o acontecimento teve grande repercussão e diversos questionamentos a respeito das razões que motivaram o episódio foram levantados. Muitos jornais e também figuras públicas foram assertivos quanto à intolerância e à xenofobia que estariam ligadas ao ato. O evento suscitou uma série de interrogações e destacou aquilo que foi pela imprensa denunciado como discriminação. Não podemos afirmar com precisão quais foram as motivações dos cinco sujeitos, mas, com certeza, esta é uma questão de extrema relevância, em especial ao levarmos em consideração a recorrência de situações como essas nos últimos anos.[2]

A natureza desse acontecimento agressivo, caracterizado por bombas de gás, coloca em xeque nossa tão conhecida marca identitária: Brasil, um país de todos. Outros acontecimentos semelhantes a esse descrito anteriormente foram recorrentes em posteriores pesquisas que realizamos para entender como os refugiados estavam sendo noticiados pela mídia brasileira, assim como para nos informarmos a respeito das políticas de acolhimento no país. Em meio a

[1] Disponível em: https://www.migramundo.com/bar-ligado-a-questao-dos-refugiados-al-janiah-e-atacado-em-sao-paulo/ Acesso em: jul. 2020.

[2] Gostaríamos de nos deter rapidamente em outro episódio que nos chamou muito a atenção. Roraima tem recebido, nos últimos anos, uma grande migração de pessoas venezuelanas que cruzam a fronteira em busca de refúgio no Brasil. Como ressalta Figueira (2018), "[n]ão é incomum que a dinâmica de convivência fronteiriça tenha as marcas de uma agressividade real ou latente, expressa em disputas tradicionais e na ridicularização do vizinho, num processo que Freud denominou narcisismo de diferenças menores". É o que acontece quando, entoando o hino nacional, brasileiros ateiam fogo em pertences de venezuelanos ou, então, quando os solicitantes de refúgio, em Pacaraima, são retirados dos abrigos durante a noite e deportados sumariamente para o outro lado da fronteira.

essas buscas, com frequência nos deparamos com notícias que expunham uma outra faceta do Brasil, em contraste com o tão conhecido caráter hospitaleiro associado ao povo brasileiro.[3] Moïse Kabamgabe, refugiado congolês, foi espancado até a morte no Rio de Janeiro; venezuelanos tiveram seus pertences queimados em Boa Vista e são diariamente devolvidos para o outro lado da fronteira; um sírio, enquanto trabalhava em Copacabana, foi intimado por brasileiros a deixar o país; empresas evitam contratar refugiados por preconceito; a lista pode continuar ainda por muitas páginas. Foram esses e tantos outros episódios de xenofobia que nos paralisaram. Acreditamos que é do incômodo que surgem os interesses de pesquisa e, nessa paralisação momentânea, vimo-nos diante de algo ainda incompreensível, que, por isso mesmo, merecia ser dissecado, esmiuçado, pesquisado e, quem sabe, melhor compreendido.

Foi em um caminhar um tanto quanto inesperado que me deparei com a questão do refúgio. Anteriormente, havia pesquisado, em minha monografia defendida para a obtenção do título de licenciada em Letras[4], a escrita como um processo de catarse e de manifestação de sint(h)omas, uma maneira de as autoras estudadas exteriorizarem dores, sentimentos e traumas recalcados; um tema bem distante deste que me guia, atualmente, pelas veredas da pesquisa. No entanto, desde que iniciei minha trajetória no campo da Linguística Aplicada (LA), estive em busca de algo que me inquietasse e que, junto dessa inquietação, tirasse-me da zona de conforto, posicionando-me diante de questões importantes tanto para a área da LA quanto para mim enquanto sujeito desejante. Foi assim que encontrei nos atos de xenofobia a migrantes[5] e refugiados um primeiro ponto para ancorar esse meu desejo. Estacionando ali meus olhos por alguns momentos, vi que era um assunto, apesar de muito explorado na atualidade, pouco pesquisado sob o olhar que gostaria de lançar.

Além disso, o refúgio me interessa, em especial, desde que converso com meu avô sobre o deslocamento migratório realizado por minha família ao sair da França, em 1953. A Segunda Guerra Mundial, além de ter produzido milhares de mortos, também deixou de reminiscência uma geração de sujeitos traumatizados. Com receio de uma nova guerra e de ter os filhos

---

[3] É importante ressaltar que, apesar de elencarmos uma série de eventos que retornam à hostilidade direcionada contra pessoas em situação de refúgio, não é nosso intuito desprezar ou ignorar as ações de acolhimento que muitas instituições e mesmo civis direcionam a essa população.

[4] Disponível em: http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=108363&opt=1 Acesso em: ago. 2019.

[5] Propomos a utilização do termo "migrante" devido à impossibilidade da dicotomização entre aquele que deixa o país de origem (emigrante) e aquele que parte para um país a ele estrangeiro (imigrante). Compreendemos que, legalmente, essas denominações possam ser necessárias, mas, do ponto de vista subjetivo, uma mesma pessoa emigra e imigra; aquele que sai de um lugar necessariamente chega a outro, quando pensamos em deslocamentos territoriais. Por isso, retirar o prefixo tanto do verbo "migrar" quanto do substantivo "migrante" parece traduzir melhor o movimento migratório e questionar a divisão binária que ignora experiências e singularidades. Há também quem saia do seu país e não imigre, pois fica na fronteira até que o poder instituído tome uma decisão.

convocados nesse conflito imaginário novamente, minha bisavó queria, a todo custo, morar em outro lugar, um local em que não tivesse que se preocupar constantemente com a repetição de um passado atormentador, pois a guerra não passou despercebida pela minha família. Familiares foram convocados a participar do exército, sendo alguns deles mortos; minha tia-avó, emparedada por alemães, teve a vida ameaçada junto das outras pessoas que se encontravam com ela enfileiradas; judeus foram escondidos na casa de meus bisavós, e documentos falsos, para facilitar as fugas, eram guardados em gavetas em cima do estábulo. Apesar de a guerra já ter acabado há alguns anos, as lembranças eram muito recentes. Por isso, parte da família resolveu se mudar. Em primeiro lugar, tentaram ir para o Canadá, em seguida, para a Austrália. O Brasil foi a opção que restou.

Cresci ouvindo essas e outras histórias sobre a dificuldade de adaptação ao Brasil, à língua portuguesa, aos costumes brasileiros. Tudo sempre me tocou muito, porque dizia respeito também à minha história, de onde eu vim. No entanto, não sabia o que fazer com todas essas informações a não ser ouvi-las com atenção. Foi, então, que conectei as pontas, ainda (e sempre) inacabadas, de meu passado e de meu futuro. Por que não trazer para a academia a fala de refugiados, a fala de sujeitos que deixaram seus países em situação extrema e abordar os conflitos ao chegar em um novo local, deparar-se com uma nova língua e com uma nova cultura, tal qual vivenciado por meu avô? Por que não tornar tema de pesquisa as contradições que tocam o acolhimento de refugiados, principalmente em um país mundialmente conhecido por sua hospitalidade?

Foi justamente no estereótipo do Brasil como um local acolhedor que me vi diante de um problema inquietante. Como ser considerado acolhedor quando ouvimos tantas notícias como aquelas narradas agora há pouco? Encontramos nas palavras de Dufourmantelle (2012) o apoio necessário para percebermos que não estávamos sozinhas em nossas indagações. Segundo a psicanalista, "[e]ntre o gesto privado de acolhimento e os decretos de uma sociedade ansiosa em fechar suas fronteiras aos imigrantes ilegais ou àqueles sem abrigos, a distância não é muito grande. Questionar-se sobre as condições da hospitalidade nunca foi tão importante" (DUFOURMANTELLE, 2012, p. 2, tradução nossa).[6] É aqui, então, que nos localizamos: no entremeio de uma linha imaginária que atesta a existência de fronteiras políticas, econômicas e ideológicas que agem como demarcação entre aqueles que podem ou não entrar em território brasileiro, aqueles que serão ou não acolhidos em nosso país.

[6] No original: "Du geste privé de l'accueil aux décrets d'une société anxieuse de fermer ses frontières aux immigrants illégaux et autres sans abris, le pas n'est pas si grand. Se questionner sur les conditions de l'hospitalité n'a jamais été aussi important" (DUFOURMANTELLE, 2012, p. 2).

As portas estão abertas, mas não para todos, nem de qualquer modo.

Foi a partir dessas portas, enquanto barreiras, que atrapalham a entrada ou, então, o estabelecimento do sujeito na sociedade, que tivemos o objetivo de analisar e questionar como se dá, na e pela linguagem, manifestações do que chamaremos de (des)acolhimento aos sujeitos em situação de refúgio que chegam e passam a viver no Brasil.

No que diz respeito à nossa perspectiva e inserção no campo da Linguística Aplicada (LA), ressaltamos que nosso foco de pesquisa não se encaixa dentro das propostas relacionadas ao ensino-aprendizagem de línguas, em especial ao ensino de Português como Língua de Acolhimento (PLAc). Não queremos, com isso, dizer que trabalhos relacionados a esse campo de estudo não sejam relevantes no que se refere à pesquisa sobre metodologias, teorias e formação de professores para o ensino de português para migrantes e refugiados. Contudo, afastamo-nos do acolhimento por esse viés de entrada na Linguística Aplicada para nos aproximarmos de uma visada mais discursiva que, ao compreender o sujeito constituído pela e na linguagem, amplia os campos de investigação da LA para além da educação linguística, focalizando outros contextos a partir da perspectiva de língua(gem) como prática social imbricada por fatores contextuais sociais, históricos e políticos. Com essa ideia em vista, propusemo-nos a investigar como o estereótipo de Brasil como um país hospitaleiro corresponde ou diverge das representações de si e do outro construídas por quatro refugiados que passaram por deslocamento forçado.

Para caminhar em direção a possíveis respostas para as nossas indagações e olhar de maneira direcionada as diferentes possibilidades de entrada no *corpus*, elaboramos a hipótese bem como as perguntas de pesquisa. Dessa forma, com o intuito de respondê-las, realizamos entrevistas – mediante autorização para a gravação do áudio – e analisamos os dizeres de quatro refugiados estudantes de uma mesma universidade pública: dois sírios, um estudante de Odontologia e outro de Artes Cênicas; um congolês, estudante de Ciências Sociais; e uma cubana, estudante de Engenharia de Produção. Eles chegaram ao Brasil entre 2013 e 2015 e nos contaram sobre suas histórias de deslocamento forçado, posterior reassentamento no Brasil e suas impressões relacionadas ao país hospedeiro.

Para formular a hipótese norteadora de nosso estudo, partimos, antes, da premissa de que, embora o Brasil seja conhecido pelo estereótipo da hospitalidade, o acolhimento ao estrangeiro, principalmente a deslocados forçados, não ocorre, na maioria dos casos, como esse estereótipo prevê. Por isso, levantamos a hipótese de que as condições de hospitalidade, quando já no país hospedeiro, afetam as representações de si e do outro construídas por sujeitos em situação de refúgio.

A partir dessa hipótese, desdobram-se três perguntas de pesquisa: i) Quais representações de si e do outro/Outro pessoas em situação de refúgio constroem diante de uma língua-cultura[7] diferente da sua?; ii) Como se manifestam, na materialidade linguística, representações sobre o acolhimento?; iii) Há algum indício, nos dizeres dos participantes, de possíveis deslocamentos subjetivos decorrentes da migração e do acolhimento a eles conferido?

As perguntas de pesquisa, acima elencadas, refletem nossos propósitos com esta dissertação, de forma que nosso objetivo geral é contribuir para a área de Linguística Aplicada no que diz respeito às discussões acerca da linguagem, representações identitárias e acolhimento em contextos de vulnerabilidade social. Ademais, por nossos participantes estarem no ensino superior, pretendemos também colaborar com reflexões sobre o acolhimento no contexto acadêmico, com o intuito de investigar como esses estudantes representam tanto o processo de chegada ao Brasil quanto a entrada na instituição e sua permanência ao longo do curso.

Tendo isso em vista, nossos objetivos específicos são: i) trazer à baila um contexto pouco visibilizado nas pesquisas científicas atuais, principalmente no campo da Linguística Aplicada, provendo espaço de escuta para sujeitos em situação de refúgio; ii) refletir sobre questões atreladas à subjetividade, linguagem e hospitalidade na constituição identitária desses sujeitos, trazendo um outro olhar para o que se denomina acolhimento; iii) abordar questões que possam contribuir para uma discussão – ainda que inicial – sobre o papel desempenhado por uma instituição pública na inserção de refugiados no ensino superior.

*

Com o intuito de guiarmos o leitor pelas páginas que se seguirão, apresentamos a forma como organizamos nossa dissertação e um breve panorama dos conteúdos explorados para que seja possível vislumbrar o caminho percorrido com o intuito de responder às perguntas de pesquisa. De início, debruçamo-nos, no primeiro capítulo, sobre o atual contexto das migrações internacionais, focando, principalmente, o contexto migratório de pessoas em situação de refúgio no Brasil para expor a relevância de nossa pesquisa frente a movimentos diaspóricos cada vez mais elevados. Além disso, apresentamos um panorama teórico e reflexivo sobre o que é ser refugiado nos dias de hoje, trazendo, para isso, contribuições da área jurídica e da teoria psicanalítica.

[7] A noção de língua-cultura, aqui utilizada e que aparecerá recorrentemente em nossa dissertação, é um termo cunhado por Coracini ([2007] 2013) e será explicado, com mais detalhes, no terceiro capítulo teórico, “Corpos fronteiriços”.

No segundo capítulo, além de apresentarmos duas noções centrais que balizam nossa pesquisa – hospitalidade e acolhimento –, buscamos enfatizar a noção de hos(ti)pitalidade, concebida por Derrida (2000). Em seguida, no capítulo três, tecemos algumas considerações sobre o ser-estar nas fronteiras (BHABHA, 1998) e entre-línguas-culturas (CORACINI, 2016) do sujeito em situação de refúgio. Ademais, apresentamos uma breve reflexão sobre a inserção de refugiados no contexto universitário brasileiro, dando ênfase ao processo de ingresso facilitado. O quarto capítulo apresenta a visão filosófica à qual nos afiliamos para a análise do *corpus* e para a escrita desta dissertação, percorrendo as noções de sujeito, desconstrução e representação, fundamentais por atravessarem toda a pesquisa.

Os Capítulos 5, 6 e 7 consistem na composição dos eixos temáticos identificados a partir da análise dos dizeres dos participantes. O primeiro, denominado "(Des)acolhimento: conflitos com a alteridade", é dividido em três seções que trazem representações do que optamos por chamar de (des)acolhimento, isto é, do conflito inerente presente no ato de acolhida ao refugiado no país de refúgio. Abordando questões desde a expectativa inicial dos participantes antes de migrarem, passando pelos atos de acolhimento e desacolhimento, até o lugar da língua-cultura do outro na relação com a alteridade, esse eixo nos auxilia a responder à primeira e à segunda perguntas de pesquisa. Quanto ao Capítulo 6, "Univers(al)idade: refugiar-se na academia", nele, apresentamos algumas considerações sobre o universo acadêmico, como as representações construídas a respeito desse espaço de desejo, o processo de ingresso facilitado e a vivência universitária, perpassando sempre questões ligadas ao acolhimento para também respondermos às duas primeiras perguntas norteadoras. Por fim, no Capítulo 7, "Estrangeiridade: (des)localizações do eu", dividido em duas seções, trazemos para discussão as representações de si dos refugiados, dando enfoque nas dimensões da perda e da identidade, com o objetivo de refletirmos sobre a terceira pergunta que guia a nossa trajetória. É importante ressaltar que, mesmo tentando justificar e explicar a organização da dissertação, nossas perguntas tocam todos os capítulos, vazando a divisão que propusemos.

CAPÍTULO 1

ABRINDO AS PORTAS DA PESQUISA

> Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o "nós" é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação (BUTLER, 2019, p. 43).

Dado que nossa dissertação tem como recorte temático a recepção de pessoas em situação de refúgio no Brasil, parece relevante refletir sobre o atual contexto da migração forçada, além de apresentarmos o que entendemos por refugiado. A partir disso, procuraremos investigar o que significa essa condição e de que forma ser refugiado marca a relação de alteridade que esses sujeitos estabelecem com os brasileiros, nunca deixando de lado as condições de hospitalidade e acolhimento que perpassam todo o nosso trabalho.

1.1 O QUE OS NÚMEROS (RE)VELAM

Apesar de haver uma denominação comum à qual pessoas que são obrigadas a deixar o local onde se encontram são associadas – qual seja deslocadas forçadas –, existe, segundo o Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), uma distinção jurídica entre as pessoas que, ao serem forçadas a deixar seu território de origem, cruzam uma fronteira internacional e aquelas que permanecem dentro do limite territorial do seu próprio país. Quanto às primeiras, são chamadas de refugiadas, ao passo que as segundas são conhecidas por deslocadas forçadas internas.

Segundo o último relatório de tendências globais de deslocamentos forçados, divulgado pelo Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR)[8], até final de 2020, 82,4 milhões de pessoas foram forçadas a deixar seus locais de origem, dentre as quais 26,4 milhões são refugiadas. Como se pode ver, os dados atualizados que possuímos são de meses atrás, o que não nos impede de, ainda assim, ficarmos alarmados. O deslocamento forçado e a concessão do *status* de refugiado mudam com extrema rapidez e, por isso, podemos afirmar que as informações disponíveis nesse relatório provavelmente serão consideravelmente diferentes quando o próximo for liberado, tendo em vista o deslocamento forçado de afegãos e de ucranianos nos últimos tempos.

[8] Disponível em: https://static.poder360.com.br/2021/06/acnur-relatorio-refugiados-2020.pdf Acesso em: jul. 2021.

É válido destacar que essa situação é potencializada pelas recentes migrações para o território brasileiro. Diante da intensa migração venezuelana nos últimos anos, em dezembro de 2019, foi aplicado o chamado procedimento simplificado. Por meio do reconhecimento de grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela, os casos de solicitação de refúgio deixaram de ser analisados individualmente, sendo o *status* de refugiado concedido com base na situação venezuelana. Desse modo, tivemos o reconhecimento da condição de refugiado, em apenas um dia, de 21 mil venezuelanos que entraram com o pedido de solicitação de refúgio. Uma situação semelhante ocorreu no início de 2020, quando, por meio desse mesmo procedimento, foram deferidos 17 mil pedidos.[9] Procedimento similar foi posto em prática quando o contingente de solicitações aumentou devido ao deslocamento da população síria, em decorrência da guerra instaurada no país. Nesse caso, a resolução governamental foi a emissão de vistos humanitários, que, ao contrário das solicitações de refúgio, deveriam ser requeridos fora do Brasil.

A partir desse exemplo singular, que trouxemos a título de ilustração, a questão da crise migratória – não apenas venezuelana –, como vem sendo chamada, torna-se assunto incontornável tanto pela dimensão em termos numéricos que atinge na atualidade como por aquilo que os números (re)velam. Como veremos mais adiante, ao longo da história, as migrações, o estímulo à vinda de estrangeiros e o reconhecimento de determinadas pessoas como refugiadas estiveram centrados em preocupações que, muitas vezes, ressoam antes interesses políticos e econômicos e não uma real preocupação com o migrante e o refugiado. No caso do reconhecimento em massa de refugiados venezuelanos, não podemos deixar de mencionar as oposições políticas nítidas entre os atuais governos do Brasil e da Venezuela por trás dessa medida, que auxiliam para a construção e a exacerbação de um discurso de direita em contraposição ao socialismo venezuelano.

Além disso, a Operação Acolhida, realizada em Roraima em forma de militarização da resposta humanitária à crise migratória, implantada com o objetivo de receber e interiorizar refugiados venezuelanos, abafa a falta de outra resposta humanitária no que diz respeito à criação de políticas públicas que atenuem a situação de vulnerabilidade dos refugiados, promovendo uma interiorização, em muitos casos, precária dos migrantes. Nesse contexto, as medidas tomadas, durante a pandemia, de fechamento de fronteiras para estrangeiros oriundos da Venezuela (Portaria 120/março 2020) bem como os recordes de deportação em decorrência

[9] Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/2020/01/31/brasil-torna-se-o-pais-com-maior-numero-de-refugiados-venezuelanos-reconhecidos-na-america-latina/ Acesso em: ago. 2020.

das, ao menos, 30 portarias criadas com esse objetivo[10] escancaram feridas em uma operação que, apesar de se dizer acolhedora, não parece ser tão acolhedora assim.

O caso venezuelano é um pertinente exemplo dos diversos fatores imbricados nos processos migratórios dinâmicos, marcados pela rápida alteração do mosaico de deslocamentos. Nos últimos anos, o Brasil tem experienciado uma onda migratória diferente das precedentes. Primeiro, os números são extremamente elevados quando comparados à realidade de migração de anos anteriores. Segundo, essa nova migração apresenta características próprias de uma nova dinâmica global. Sabemos que, durante o século XIX, o Brasil, em busca de mão de obra, recebeu e incentivou uma migração internacional laboral majoritariamente europeia e asiática, com os japoneses. Essa movimentação territorial era realizada, em especial, por deslocamentos direcionados do Norte para o Sul, mas também pela partida de pessoas do Sul em direção ao Norte em busca de melhores condições de vida. Nessa época,

> [f]ora estimulado e organizado um conjunto de políticas públicas que facilitavam a entrada, a legalização e a instalação dos recém-chegados, essencialmente para suprir as necessidades de mão de obra nas plantações de café de São Paulo. Nessas migrações "desejadas", era privilegiada a "ascendência europeia", tida como garantia de um povoamento compatível com uma visão de civilização dominada pelo imaginário europeu (VÉRAN; NOAL; FAINSTAT, 2014, p. 1007).

Os autores caracterizam a imigração no início do século XX, decorrente da necessidade de trabalhadores para as lavouras de café, como desejada, uma vez que respondia a necessidades econômicas brasileiras. Assim, a vinda desses trabalhadores não era apenas estimulada, mas ambicionada, motivada por interesses econômicos que viam no estrangeiro a possibilidade de uma fonte geradora de riqueza interna no país. Nota-se, no entanto, que o desejo pela mão de obra não se resumia a qualquer trabalhador disposto a migrar e aqui trabalhar. O incentivo à migração era seletivo, sendo concedidos o privilégio e a possibilidade de migrar especificamente a ascendentes de europeus, os quais seriam capazes de manter o povoamento pautado em valores hegemônicos dominantes (e, poderíamos dizer também, em uma expansão preocupada com o branqueamento populacional) em detrimento a outras culturas, raças e etnias desvalorizadas e tidas como menos importantes ou, até mesmo, bárbaras, de modo que o "imigrante, além de vir preencher uma demanda de braços para o trabalho, teria o papel de contribuir para o branqueamento da população" (OLIVEIRA, 2002, p. 10).

Nesse breve panorama, fica nítida a diferença entre as migrações internacionais do início do século XX e as migrações que compõem o atual cenário, que são, antes de tudo, a partir de

[10] Disponível em: https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/02/21/deportacoes-de-estrangeiros-crescem-5708percent-no-brasil-em-2020.ghtml Acesso em: out. 2021.

um comparativo com a denominação utilizada por Véran, Noal e Fainstat (2014), indesejadas. Os que vieram para o Brasil no século XIX teriam auxiliado no desenvolvimento do país, fortalecido a economia e fornecido mão de obra especializada. Os migrantes atuais, pelo contrário, não teriam sido efetivamente solicitados pelo Estado, ainda que aceitos por razões humanitárias ou de direitos individuais (JOPKE, 1997, p. 266 *apud* REIS, 2004, p. 157). Sob o ponto de vista do Estado,

> [a] criação de um regime internacional de direitos humanos estaria, pois, levando a uma perda de autonomia do Estado na tarefa de decidir sobre questões referentes ao direito de entrada, ao tipo de diferenciação entre nacionais e estrangeiros dentro de seu território, ao direito de residência permanente e aos critérios de nacionalização (REIS, 2004, p. 157).

Considerando a construção moderna dos Estados-nações, a soberania de um Estado estaria ameaçada pela falta de controle sobre o fluxo humano em seu território, decorrente desse regime internacional de direitos humanos, que o coagiria a aceitar a entrada de migrantes ainda que à sua revelia. Nesse sentido, ao contrário de serem considerados fortalecedores nacionais, são, antes, entendidos como vítimas que, inclusive, fornecem despesas ao país, que deve lidar com o fardo a ele destinado.

Ademais, não provindos mais, em sua maioria, de países do continente europeu, as origens dos migrantes variam tanto geográfica quanto racialmente. O Brasil tem sido foco de migrações advindas de países vizinhos da América do Sul, assim como de países africanos, sul-asiáticos e do Oriente Médio. Logo, contrapondo-se à migração do início do século XIX, que, como vimos, tinha a preocupação racial como encorajador, um expressivo contingente de migrantes negros chegou ao país desde 2010, em especial após o terremoto no Haiti e em decorrência dos conflitos armados internos na República Democrática do Congo. Em particular sobre a migração de estrangeiros negros para o Brasil, Saglio-Yatzimirsky e Gebrim (2017) comentam sobre a instigação do racismo e uma menor tolerância em relação a negros advindos da África e do Haiti do que com negros brasileiros, indicativo de um posicionamento não apenas racista, mas também xenofóbico. Além disso, as autoras ressaltam que, para muitos desses migrantes, o racismo é uma "descoberta tardia", revelação que emerge na fala de um de nossos participantes de pesquisa.

Portanto, o que se tem observado, nos últimos anos, é uma nítida mudança de destinos (BAENINGER, 2018). No Brasil, especificamente, Saglio-Yatzimirsky e Gebrim (2017) relatam que, apesar da heterogeneidade dos fluxos migratórios brasileiros, eles têm em comum "três particularidades que os distinguem daqueles que os precederam: são migrações políticas ligadas às violências em seus países de origem; elas provêm de terras distantes; elas revelam

novos deslocamentos Sul-Sul" (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 2, tradução nossa).[11]

Segundo Baeninger (2018, p. 21), o Sul deve ser compreendido, no mosaico das tendências de deslocamentos, não apenas como o local que gera migração para outros países – visão calcada em um ideal eurocêntrico de dominação –, mas como aquele que, em largas dimensões, também tem recebido migrantes e ocupado lugar de destaque nos novos contornos que os movimentos migratórios estão desenhando na contemporaneidade. As migrações Norte-Sul e Sul-Sul (BAENINGER, 2018), como têm sido denominadas, são rotas traçadas do Norte global em direção ao Sul global, assim como "entre e em direção aos países da América Latina" (BAENINGER, 2018, p. 13), respectivamente.

Ao tratarmos de divisões político-geográficas que demarcam o mundo em extremos opostos (Norte e Sul), acreditamos ser necessário nos posicionarmos em relação a uma outra maneira de enxergar essa repartição que se dá por meio de linhas invisíveis, que no seu funcionamento distintivo, recortam não territórios, mas realidades sociais, pensamentos e formas de ser no mundo. Recorrendo a Sousa Santos (2009), a divisão imaginária do mundo entre Norte e Sul não se restringe apenas a delimitar geograficamente o globo em duas partes distintas, mas cumpre a função de hierarquizar epistemicamente o mundo, por meio de uma categorização sustentada no capitalismo e no colonialismo, definida pelo lado de cá e pelo lado de lá de linhas tensionadas.

Dessa forma, o pensamento abissal, ao qual o autor faz referência, incorre em atos dentro de e de acordo com linhas de pensamentos unilaterais que desconsideram outros tipos de saberes e modos de ver e compreender o mundo. O lado de cá seria o centro de apoio e fonte de verdades, enquanto o de lá, soterrado e violentado, seria declarado pelo de cá como inexistente. Por meio da negação radical, que incorre inclusive na exclusão até o ponto do desaparecimento, é produzido um sistema social de ausências: "uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social" (SOUSA SANTOS, 2009, p. 30).

A sub-humanidade seria fruto, portanto, de um sistema imperialista de conhecimento – capitalista, colonialista, machista, racista... – que renegaria qualquer sujeito e produção de conhecimento que ameaçasse a ordem estabelecida. Nesse sentido, por meio das epistemologias

[11] No original: "trois particularités qui les distinguent de ceux qui les ont précédés : ce sont des migrations politiques liées aux violences dans les pays d'origine ; elles proviennent de contrées lointaines ; elles révèlent de nouveaux déplacements Sud-Sud" (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 2).

do Sul, propostas por Sousa Santos (2009), teríamos um mecanismo de denúncia e de valorização dos saberes do lado de lá, invisibilizados, tidos como inexistentes, propositalmente ocultados pela visão etnocêntrica que se impõe como compreensão única e correta da ciência, do mundo e das práticas sociais. O autor adota, dessa maneira, uma perspectiva na qual o Sul não corresponde ao Sul cartográfico das aulas de geografia (ainda que possa, em parte, coincidir com ele), mas a esses pensamentos submissos a um modelo epistêmico impositivo.

Nessa esteira, não nos remetemos a limitações territoriais que demarcam os continentes, mas às formas de pensar que (de)compõem a humanidade, acreditadas ou desacreditadas de acordo com interesses políticos, econômicos e religiosos. Por isso, junto a Sousa Santos (2009), podemos dizer que, dentro de um mesmo território, dentro de uma mesma fronteira nacional, existem hierarquizações de conhecimentos e saberes, como no caso do Brasil, em que há uma repartição epistemológica entre o norte e o sul, aquele discriminado e estigmatizado e este considerado superior e incontestável. Para além disso, o conhecimento do homem branco ocidental é violento e cruelmente imposto como universal, enquanto as cosmovisões indígenas, as religiões africanas, a filosofia oriental são saberes suprimidos, apagados, saberes do Sul que (r)existem.

No entanto, ocorre a passagem constante de sujeitos de um lado da linha para o outro, colocando em conflito esses dois espaços que alguns desejam intocáveis. A partir desse contato, há, muitas vezes, o recrudescimento das políticas internas de um país, especialmente no que tange à migração, para enfrentar a entrada dos indesejáveis. Sendo assim, ocorre a retração social em nome de uma proteção interna, por meio da qual "direitos humanos são [...] violados para poderem ser defendidos, a democracia é destruída para garantir a sua salvaguarda, a vida é eliminada em nome de sua preservação" (SOUSA SANTOS, 2009, p. 36).

De acordo com Barreto (2010), em decorrência desse cenário mundial, o Brasil passou a ocupar lugar de destaque, desde que o assunto tomou dimensões internacionais – principalmente após a Segunda Guerra Mundial –, ao implementar leis migratórias mais tolerantes, decorrentes da necessidade crescente de lidar, de maneira legal e em diálogo com os direitos humanos, com os deslocados forçados que chegavam ao território. Nesse sentido,

> [e]ra preciso efetivamente internalizar o mecanismo da Convenção de 1951, com uma lei específica que definisse o conceito de refugiado no Brasil, criasse um órgão nacional para tratar desse tema e, a partir daí, relatasse quais eram os direitos do refugiado e a forma de processo para o reconhecimento, a perda e a manutenção da condição de refugiado no Brasil (BARRETO, 2010, p. 19).

A partir de então, foi implementado o Estatuto dos Refugiados (Lei nº 9.474), em 1997, "considerad[o] hoje pela própria ONU como uma das leis mais modernas, mais abrangentes e

mais generosas do mundo" (BARRETO, 2010, p. 19). Precursor na América Latina na destinação de uma lei específica ao refúgio, o Brasil também foi pioneiro na criação de um órgão destinado a esse assunto, o Conare. O recrudescimento de políticas anti-migratórias em determinados locais associado tanto à criação de uma política interna brasileira progressista quanto a fluxos migratórios maciços, caracterizados, em muitos contextos, por uma migração de crise, desencadearam deslocamentos para países que não recebiam há algum tempo um grande contingente migratório como o atual, como é o caso do Brasil.

No que diz respeito à migração de crise, Baeninger e Peres (2017) – retomando os estudos de Simon (1994) e Clochard (2007) – propõem uma ampliação da noção migração de crise, extrapolando a definição, anteriormente proposta pelos autores, para incorporar a duplicidade da crise, que, "socialmente construída na origem (SIMON, 1995; CLOCHARD, 2007), [...] também anuncia a crise migratória no destino" (BAENINGER; PERES, 2017, p. 123). Um frutífero diálogo pode ser estabelecido com o desdobramento dessa noção, visto que abordar a crise também na sociedade receptora salienta a complexidade do processo e o despreparo, como mencionado pelas autoras, da sociedade (des)acolhedora em receber os sujeitos migrantes.

Desde o início do século XXI, temos experienciado uma nova realidade migratória de pessoas provenientes de países com os quais não possuímos nenhuma relação histórica (BAENINGER, 2018). Além de países como Bolívia, Paraguai, Peru e países africanos lusófonos, nos últimos anos, o Brasil também tem recebido migrações advindas do Haiti, de outros países africanos, como República Democrática do Congo, da Síria, do sul asiático, em especial de Bangladesh (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 2), e, mais recentemente, uma intensa migração proveniente da Venezuela.

No que tange especificamente à questão do refúgio que será alvo de nossa pesquisa, o Brasil recebeu, de 2011 a 2020, um número extremamente elevado de solicitações de refúgio, mais de 265.729 solicitações[12], sendo que dessas, 53.835 foram deferidas.[13] É importante ressaltar que, desde 2019, com a chegada dos venezuelanos e o reconhecimento de generalizada

[12] Esses números devem ser observados com cautela, pois aqui estão contabilizados somente as entradas de solicitações, inferiores às entradas em território brasileiro de refugiados. Além disso, solicitar refúgio pode ser uma estratégia de pessoas que não se encaixam nessa condição para terem proteção, direito à carteira de trabalho etc. enquanto o pedido está em análise, já que, durante esse período, o migrante pode permanecer no Brasil legalmente, mesmo que não esteja em posse ainda de um documento definitivo. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorios_conjunturais/2020/Ref%C3%BAgio_em_N%C3%BAmeros_6%C2%AA_edi%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: jul. 2021.

[13] Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorios_conjunturais/2020/Ref%C3%BAgio_em_N%C3%BAmeros_6%C2%AA_edi%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: jul. 2021.

violação aos direitos humanos na Venezuela, 46.412 deslocados desse país obtiveram o *status* de refugiado, tornando-se a primeira nacionalidade com mais reconhecimentos da situação de refúgio no Brasil e contribuindo para o atual total de aproximadamente 57.099 mil refugiados em solo brasileiro.[14] Em segundo lugar, de acordo com o Relatório do Conare, estão os sírios e, em seguida, os congoleses, com a terceira maior taxa de reconhecimento – nacionalidades de três dos nossos quatro participantes de pesquisa. Diante desses valores crescentes, parece-nos urgente refletir sobre a recepção de refugiados no Brasil, conhecido por ser acolhedor e por ter uma das leis de migração e refúgio mais progressista do mundo. Entretanto, como bem sabemos, a redação e aprovação de leis não implica necessariamente em sua implementação e execução.

1.2 FAMILIARIDADE NA DIFERENÇA

Apesar de termos vontade de nos apegar aos números para conhecer a realidade migratória de refugiados no Brasil, os valores se alteram, transformam-se e se deslocam com rapidez, o que pode mascarar, ou, pelo menos, deixar em segundo plano as dificuldades específicas e particulares envolvidas ao longo do difícil percurso que esses sujeitos enfrentam ao deixarem seus países de origem. O que estaria por trás desses valores que flutuam e aumentam diariamente? Quais histórias são essas que, contabilizadas em uma escala crescente, (re)velam muito da crise diaspórica dos dias atuais?

Resolvemos iniciar esta dissertação apresentando números em função de seu impacto. São 82,4 milhões de pessoas em situação de refúgio ao redor do mundo. No Brasil, especificamente, são mais de 53 mil, sendo que as solicitações pelo reconhecimento da condição de refugiado extrapolam o valor de 265 mil. Tais valores são realmente elevados, mas, se pararmos para refletir, com que frequência ouvimos falar dessas pessoas? Com que frequência elas aparecem nos noticiários? Com o passar do tempo, à medida que os dias se transformam em rotina e quando o aumento cotidiano dos números não cria mais alarde, o impacto inicial e a incredulidade correm perigo de se transformar em normalidade. Não ficamos mais assustados e impressionados ao vermos o número de pessoas que deixam suas casas de maneira forçada, pois esse número se repete regularmente. Como qualquer repetição, esse índice acaba se tornando parte do cotidiano e, em algum momento, é deixado de lado.

[14] Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorios_conjunturais/2020/Ref%C3%BAgio_em_N%C3%BAmeros_6%C2%AA_edi%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: jul. 2021.

Algo semelhante ocorre, nos dias de hoje, com a pandemia da Covid-19. De início, parecia absurdo imaginar que, na Itália, morriam 800 pessoas por dia. Alcançamos rapidamente esse número e o ultrapassamos com uma facilidade ainda maior, atingindo o estrondoso número de mais 4.000 mortes em apenas um único dia. É estranho não ficarmos mais boquiabertos da mesma forma como ficávamos com o valor italiano consideravelmente inferior de mortes. Normalidade? Costume? Talvez. Acostumamo-nos com a morte e nos acostumamos, da mesma forma, com o infortúnio do outro, sobretudo quando ele não nos diz respeito e não nos afeta diretamente.

Parece que apagamos o outro e o (in)visibilizamos. Se não o apagamos, uma vez que ainda o enxergamos, pelos menos fingimos não o ver.[15] Colocamo-nos nessa posição cega, a qual denuncia a existência dissipada do outro refugiado, agrupado sob o rótulo de indesejado, já que, além de portador da diferença, ele também é visto como a pessoa que vem roubar empregos e usufruir dos benefícios considerados de direito somente dos nacionais. Por isso, a essa imagem retornam, frequentemente, dizeres sobre a incoerência de oferecer assistência a refugiados quando nem mesmo os próprios cidadãos brasileiros são assistidos pelo Estado. A diferença entre nós e os outros, no caso de pessoas em situação de refúgio, começa, logo de início, em razão da territorialidade.

A migração, quando desejada ou ao menos programada, já coloca em xeque a construção das raízes pelo ser humano, que finca os pés no território com o qual cria uma relação subjetiva de sujeito nacional e cidadão desde o momento em que nasce. No caso de refugiados, essa sensação de pertencimento é desestabilizada em decorrência da obrigatoriedade de realizar o deslocamento, chamado por muitos de deslocamento forçado por ocorrer à força, caracterizando uma movimentação não necessariamente desejada. Sobre isso, a psicanalista Saglio-Yatzimirsky (2016) comenta que o refugiado é "alguém que teve suficientemente liberdade para fazer a escolha de decidir que a situação em que estava não era mais suportável e, portanto, foi preciso partir" (SAGLIO-YATZIMIRSKY, 2016). Ainda que não tenha escolhido chegar especialmente no país em que se encontra, aquele que se torna refugiado teve a possibilidade de decidir deixar seu país, enquanto outras pessoas nem mesmo essa opção tiveram.

Assim, a raiz que liga o sujeito à sua terra, à sua casa e à sua família é violada, pois o Estado, que dele se ocupava, não mais provê a proteção necessária para que possa seguir dotado

[15] Coracini já discutiu a (in)visibilidade dos sujeitos à margem, como as pessoas em situação de rua, apontando para o fato de eles não serem invisíveis, como muitos asseguram, ou invisibilizados socialmente. Pelo contrário, são vistos, sim, mas ignorados e, por isso, há a possibilidade de descrevê-los como (in)visíveis, visíveis e invisíveis ao mesmo tempo. Acreditamos que, em certa medida, isso é também o que ocorre com pessoas em situação de refúgio.

dos direitos essenciais a qualquer ser humano. Nesse sentido, é comum ouvirmos relatos, como no caso de nossos participantes de pesquisa, de que tudo foi deixado para trás: familiares, amigos, pertences; toda uma vida construída foi abandonada. O enraizamento que aprendemos a desejar, para nos inserirmos dentro da ordem estabelecida socialmente, é rompido, junto com a certeza de quem somos. Grigorieff e Macedo (2018) estendem a discussão sobre migração para além do atravessamento de fronteiras, a qual, muitas vezes, é resumida, expondo as diversas nuances envolvidas no processo migratório, que implicam desde um desinvestimento necessário do sujeito até um reinvestimento que viabiliza sua inserção em um novo contexto.

> Koltai (2007) afirma que a migração não se refere apenas a uma mera passagem de um país para outro, mas a uma experiência radical e dolorosa. Segundo a autora, a chegada a um novo destino convoca o sujeito a recolocar a questão sobre quem se é e o que foi deixado para trás (Koltai, 2000, p. 101). O movimento migratório implica, assim, a saída de um lugar no qual os códigos sociais e linguísticos eram acessíveis e a chegada a um mundo onde tudo é desconhecido (GRIGORIEFF; MACEDO, 2018, p. 483).

Chegar em um outro país em situação de refúgio não apenas carrega o significante de não-fixidez territorial, como também de não-fixidez subjetiva, uma vez que o sujeito se depara com uma nova realidade linguística, cultural, religiosa, econômica, entre outras. Segundo Moro (2015, p. 187), "[o] deslocamento migratório implica ruptura do contexto externo que cerca [o migrante], o que 'implica' uma desorganização do universo do sentido cultural interiorizado" pelo sujeito, acarretando o encontro de si com o desconhecido do outro. Dessa forma, em diálogo com a autora, o ato migratório resulta na (des)organização subjetiva, no confronto com o diferente, visto que podemos considerar que dois modos de ser (aquele da pessoa que chega e aquele da pessoa que a recebe) se chocam, abalando e questionando a própria ideia do que é ser no mundo.

O contato com a pessoa em situação de refúgio, tida como estranha, faz com que entremos em contradição com a ilusão de imutabilidade na qual nos agarramos com tanto afinco para construir nossa identidade, individual e coletiva. Por isso, a não-familiaridade radical que atribuímos ao refugiado, como um outro completamente distinto e com quem não temos nada em comum, torna-se uma (não-)familiaridade; pois, ao mesmo tempo em que é desconhecido, porta algo de familiar.

Por esse viés, acreditamos poder aproximar o refugiado à categoria do inquietante, do estranho-familiar apresentada por Freud ([1919] 1996), posto que não é somente a estranheza daquele que chega que incomoda, mas, precisamente, o seu oposto, a familiaridade que vislumbramos naquele que queremos manter como (bem) diferente: o refugiado carrega algo

de familiar, com o qual nos identificamos. Flannery O'Connor, no conto *Refugiado de guerra* (2018), aponta para essa questão:

> A visão de Mrs. Shortley, centrada a princípio nele [o refugiado de guerra], sem demora se ampliou para incluir numa foto em grupo a mulher e as duas crianças. A primeira coisa a impressioná-la, por lhe parecer muito estranha, foi o fato de eles serem iguais a quaisquer outras pessoas. Antes, a cada vez que os tinha imaginado, a imagem que nela se formava era a de ursos em fila, andando de tamancos, como os holandeses, e com chapéus de marinheiro e casacões vistosos cheios de botões. Mas a mulher estava com um vestido que ela mesma já poderia ter usado, e as roupas das crianças era como as de alguém das redondezas (O'CONNOR, 2018, p. 231).

A chegada dos refugiados de guerra, como são chamados pelos habitantes de uma fazenda no sul dos Estados Unidos, cria um rebuliço nas personagens do conto que os aguardavam ansiosamente. A construção de uma imagem fantasiada sobre os refugiados colapsa com a chegada de pessoas "iguais a quaisquer outras" (O'CONNOR, 2018, p. 231). O vestido da mulher e as roupas das crianças chamam a atenção por serem semelhantes às vestimentas que os moradores utilizavam, afrontando a ideia preconcebida de refugiados como seres exóticos, diferentes e, nesse sentido, não-iguais aos habitantes locais.

Esse trecho ilustra a categoria do *unheimlich* discutida por Freud [1919] (1996), segundo a qual o "estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão"; é algo que "deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz" (FREUD, [1919] 1996, p. 152). De acordo com o psicanalista, a inquietação se dá precisamente pela sensação estranha de já ter visto ou de já ter vivenciado uma situação que volta à mente reiteradamente. A oposição entre o estranho e o familiar se mantém, mas não de forma polarizada, o que indica a irrupção no estranho do familiar, ao mesmo tempo em que aquilo que aparenta ser familiar causa estranhamentos. Assim, para Freud ([1919] 1996), o estrangeiro em geral, e não apenas o refugiado, nos seria estranhamente familiar e nos confrontaria com essa inquietante estranheza.

Apesar disso, no conto em questão, são os refugiados de guerra que representam essa estranheza. As personagens os temem por serem algo da categoria do não conhecido e, por isso, os imaginam estranhos, incomuns, como pessoas, inclusive, que, além de caracterizadas pela animalidade, ainda são alocadas na categoria do absurdo, pois onde já se viu ursos de tamancos, casacos e chapéus de marinheiro? No entanto, apesar desse estranhamento, algo de humano, algo de familiar é associado aos que chegam à fazenda. Eles deixam de ser animais exóticos, completamente incomuns, e passam a despertar curiosidade precisamente por se assemelharem aos considerados nativos. Sobre o estranho e a familiaridade inerentes ao encontro com o outro, Kristeva (1994) propõe:

> Estranha, também, essa experiência do abismo entre mim e o outro que me choca – nem mesmo o percebo, ele me anula talvez porque o nego. Diante do estrangeiro que recuso e ao qual me identifico ao mesmo tempo, perco os meus limites, não tenho mais continente, as lembranças das experiências em que me haviam deixado cair me submergem, descontrolo-me. Sinto-me "perdida", "vaga", "enevoada". Múltiplas são as variantes do sobrenatural: todas reiteram a minha dificuldade em me colocar em relação ao outro e refazem o trajeto de identificação-projeção que jaz no fundamento de meu acesso à autonomia (KRISTEVA, 1994, p. 196).

A experiência abismal, marcada pelo encontro com o outro, choca, como expõe a psicanalista. Choca não apenas por espantar, mas também por causar um embate, uma colisão entre línguas, culturas, modos de ser no mundo. Como comentamos anteriormente, apesar de não querermos tomar responsabilidade pelo outro e, nesse sentido, ao ignorá-lo e negá-lo – como se os milhões de refugiados espalhados pelo mundo não nos dissessem respeito –, acabamos por reconhecer sua existência e sua presença, reconhecer que ele está aí. Somente lançando o olhar e o vendo é possível tomar a decisão de ignorá-lo. É por meio da negação e da recusa que acabamos por nos identificar e por encontrar a familiaridade no que se apresentava como estranho e diferente. Retomando o conto de O'Connor (2018), percebemos que o refugiado usa as mesmas roupas que nós, tem também uma família e que, afinal de contas, não é tão diferente quanto imaginávamos em um primeiro momento.

Essa experiência conflituosa não é passiva. Pelo contrário, surge como prova da instabilidade de nossa identidade, que acreditamos ser sempre inalterável, revelando incoerências e abismos que nos constituem. Por isso, o outro choca. A fixação, ou tentativa de fixação, de quem (achamos) ser entra em conflito com a chegada do estrangeiro, que estremece as certezas e retira o controle que acreditávamos ter sobre nós mesmos e sobre a alteridade. Perdem-se os limites e, por isso, descontrolamo-nos, como assinala Kristeva (1994).

O (des)controle, no entanto, pode acarretar reações de aversão, como as que já observamos. A dificuldade de lidar com a alteridade ocorre justamente porque o estrangeiro que chega desestabiliza o que é tido como verdade, que, em senso comum e de maneira equivocada, é entendida como algo constante que perdura inalterável independentemente de qualquer circunstância. Pelo contrário, como nos lembra Foucault ([1970] 2014), a verdade, única e universal (nesse sentido, remetendo também a uma origem de quem somos e também do mundo), não existe. Em seu lugar, podemos falar de verdades, no plural, decorrentes de épocas e lugares específicos. Elas são, portanto, diferentemente do que se cristalizou, mutáveis e dependentes das contingências que as produzem. Desse modo, ao mesmo tempo, podemos ter diferentes verdades para diferentes grupos sociais, que são, inclusive, alteradas ao longo do tempo. É mais interessante, então, falarmos sobre perspectivas de verdade que rompem com

universalismos e expõem as relações de poder existentes na construção de uma verdade.[16] Logo, não é difícil pensarmos que o temor, que muitas vezes reveste o estabelecimento de relações de alteridade, se dê em razão do choque entre dois tipos de verdades, as verdades de quem chega e as verdades de quem recebe. O receio de ter sua verdade contradita pela divergência entre culturas e nacionalidades faz com que as pessoas se fechem nas suas verdades e (de)formem discursos, corroborando para a criação de dizeres sobre pessoas em situação de refúgio que fundamentam posições xenofóbicas, como se reportar a elas como criminosas, terroristas ou furtadoras de empregos.[17]

É a ilusão de homogeneidade de ser brasileiro, ainda que nesse grupo consigamos identificar inúmeras diferenças – fantasia corroborada por discursos governamentais, pelos próprios brasileiros e pelo olhar e voz do outro –, que o estrangeiro coloca em xeque. Cada vez mais, observamos um movimento de preservação das diferenças exemplificado pela ascensão de governos nacionalistas de direita por todo o mundo. Isso talvez seja coincidência ou, quem sabe, uma consequência do aumento dos próprios movimentos diaspóricos que têm resultado, a cada ano, em um número mais elevado de deslocados forçados.

Ainda assim, não se pode negar que discursos de preservação da identidade nacional e, dessa forma, de conservação da diferença em relação ao migrante vêm ganhando notoriedade, por exemplo, na França, com a ascensão de partidos de extrema direita, como o *Front National*; no Brasil, com o (des)governo do presidente Bolsonaro; e, nos Estados Unidos, com Trump – os dois últimos alegorias supremas de um patriotismo desumanamente exacerbado, sendo que, nos três casos mencionados, as campanhas políticas e agendas de governos apresentam grande incidência de pautas anti-migratórias. No investimento subjetivo de engrandecimento da identidade nacional em detrimento da alteridade, de valores e modos de vida que se distanciam do que é tido como esperado por determinado grupo, há a rejeição ao estrangeiro, de quem se exige, para que aqui possa permanecer, deixar algo de si de lado, traços de si para ser aceito na nova comunidade.

---

[16] Em A ordem do discurso ([1970] 2014), Foucault discorre sobre as regras que limitam o discurso para que seja considerado verdadeiro. Devemos entrar nesse jogo de "exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser considerada verdadeira, ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, 'no verdadeiro'" (FOUCAULT, [1970] 2014, p. 32). Caso o discurso não se encaixe nessas exigências, corre-se o risco de cair no esquecimento por não estar inserido na verdade de seu tempo. Foucault ([1970] 2014), para exemplificar, cita o caso do botânico e biólogo Mendel, que não teve as suas descobertas consideradas como verdade, pois "não estava 'no verdadeiro' do discurso biológico de sua época" (FOUCAULT, [1970] 2014, p. 33).

[17] Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/2018/11/14/7-mitos-sobre-refugiados/ Acesso em: mai. 2021.

Pertencer a um país traz a segurança de fazer parte de um grupo "definido a partir de imagens que, por seu caráter totalizador, insistente e pregnante, acabam tomando o contorno de uma identidade. São pregnantes e indicam uma identidade na medida em que congelam um sentido" (BACKES, 2000, p. 71). Ver-se refletido no olhar de um semelhante e criar laços de identificação instauram a ilusão de uma identidade nacional e individual inata, inalterável e estática, amparada na estabilização dos sentidos marcados pela expressão "eu sou brasileiro". O congelamento mencionado por Backes (2000) é justamente a ilusão de solidez, ameaçada pelo – não apenas, mas também – refugiado, que se acredita poder causar um colapso identitário.

Por meio da memória discursiva, isto é, dos "fragmentos [...] que nos precedem e que recebemos como herança e que, por isso mesmo, sofrem modificações, transformações" (CORACINI, 2013, p. 9), há a criação do que se entende por ser brasileiro em contraposição a outras formações identitárias fundadas, em grande parte, de acordo com o território nacional. Trazendo a discussão para o viés psicanalítico, não poderíamos deixar de ressaltar que a ideia de unidade e estabilidade sugerida pela identidade entra em conflito com a descoberta do inconsciente, que contesta precisamente o controle e a consciência de si. Ao ser entendida quase como sinônimo de realidade (eu sou… o brasileiro é…), a identidade só acontece "na ilusão, na promessa sempre adiada da coincidência consigo mesmo, do pertencimento imaginado (e inventado) a uma nação, a um grupo que iguala ou assemelha aqueles que são desiguais, inassimiláveis" (CORACINI, 2013, p. 49).

Dessa forma, aqueles que se dizem pertencentes a um território e a um povo são, ainda assim, diferentes, desiguais e inassimiláveis, como assevera Coracini (2013). Apesar disso, há uma série de características descritivas que os englobam sob um mesmo prisma, enquanto aqueles que vêm de fora estariam à parte nesse conjunto que se diz homogêneo. Koltai (2000), ao explorar o sentido que emerge no latim *extranĕus* – origem etimológica de estrangeiro –, indica que o prefixo *ex* é responsável por assinalar aquele que é de fora, que está a mais, um elemento extra na homogeneidade do grupo dominante. Ademais, a autora assinala que, em diversas línguas europeias, a palavra estrangeiro, como adjetivo associado ao que vem de fora, só teve seu sentido alterado, passando a representar uma categoria política, ao ser substantivada, sendo articulada ao discurso racista e ao "recuo perante o rosto desconhecido [...], estrangeiro [que] surge, então, como a figura ideal para fixar esse objeto não-identificado" (KOLTAI, 2000, p. 23-24).

O incômodo e a desestabilização da construção identitária ilusória de si, no entanto, não precisa ser necessariamente algo negativo (entendido aqui na oposição entre bem *versus* mal,

bom *versus* ruim). Como veremos ao longo destas páginas, as dicotomias, arraigadas ao pensamento ocidental, não dão conta de abranger toda a complexidade humana; e, no conflito subjetivo expresso pelo eu e o outro,

> [t]olerar o estranho não significa apenas permitir que ele exista em algum lugar, longe de nós. Não significa apenas suportar que ele ocupe a periferia de um mundo no qual nós, modernos civilizados, supomos ocupar o centro. Abrigar e tolerar o estranho é permitir que ele nos desestabilize permanentemente, deslocando nossas certezas, borrando as fronteiras de nossa suposta identidade, oferecendo traços identificatórios que frustram o outro projeto moderno, de unicidade e individualidade (KEHL, 2004).[18]

O estranho, na forma do refugiado, ocupa o lugar de outro, e é dele que se deseja manter distância. No entanto, como pontua Kehl (2004), é no confronto com esse outro que nos deparamos com nossa própria estrangeiridade, isto é, com o estranho que nos habita. Nesse sentido, a inquietação proposta por Freud ([1919] 1996), caracterizada por uma estranheza familiar, é melhor exemplificada quando pensamos que somos nós também estrangeiros para nós mesmos (KRISTEVA, 1994). O inconsciente se impõe à nossa revelia, deixando rastros de um abismo entre o que pensamos ser e o que realmente somos; entre o controle que acreditamos ter (sobre nós, sobre nossas palavras) e o que escapa às nossas garras, que desliza, promovendo efeitos de sentido outros. Que melhor exemplo poderíamos pensar, então, senão nesse outro que nos habita, que se encontra em nossas entranhas, no mais familiar que há e que nos desconcerta, prega-nos peças e nos incomoda? Nessa estrangeiridade constitutiva a qualquer pessoa, encontramos repercussões do enunciado freudiano, "o ego não é senhor da sua própria casa" (FREUD, [1917] 1996a, p. 153), condição de estrangeiro/estanho que insistimos em atribuir apenas ao outro, mas que está em nossa própria morada subjetiva, da qual, no fim das contas, não somos os senhores.

1.3 (D)A CONDIÇÃO DE REFUGIADO

Ao longo da história, como ressalta Goulart (2018), o deslocamento humano, um direito fundamental assegurado pela Constituição Federal brasileira, ao garantir aos cidadãos a possibilidade de ir e vir, era um direito humano que não estava sujeito à soberania do Estado nem ao capitalismo. Esse mesmo direito foi discutido por Derrida (2000), a partir de Kant, ao afirmar que temos na Terra um território comum partilhado por todos os seres humanos. Enquanto um globo, o espaço para a dispersão humana territorial é limitado, de forma que, "originalmente, nenhuma pessoa tem [ou deveria ter] mais direito do que qualquer outra para

[18]Disponível em: https://artepensamento.com.br/item/civilizacao-partida/ Acesso em: out. 2020.

ocupar uma porção específica da Terra" (DERRIDA, 2000, p. 5, tradução nossa)[19], sendo, portanto, a superfície terrestre um direito dividido pela raça humana. Inclusive, esse direito está delineado na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que assegura que "[t]odo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar".

Contudo, segundo Goulart (2018), ao longo dos anos, esse deslocamento, antes visto como um direito humano, passou a ser um direito de Estado, a quem é conferido o poder de controlar e escolher aqueles que terão a entrada permitida no território, o que fez com que "elementos políticos, visando a soberania dos Estados, começassem a ganhar força" (GOULART, 2018, p. 80-81). É o que vimos acontecer no início do século XIX, no Brasil, com o estímulo da migração laboral que, expressando uma das múltiplas facetas do capitalismo, tinha como intuito aumentar o capital nacional por meio da exploração de mão de obra migrante.

Sabe-se, nesse sentido, que os dispositivos jurídicos desempenham papel estruturante no cerc(e)amento dos sujeitos, isto é, no enquadramento das pessoas dentro de leis que, especificamente a respeito dos estrangeiros, têm o propósito de assegurar a soberania e segurança nacionais. Como assinala Kristeva (1994), a partir da formação do Estado-nação, tem-se a definição que conhecemos hoje do que é ser estrangeiro: "o estrangeiro é aquele que não pertence à nação em que estamos, aquele que não tem a mesma nacionalidade" (KRISTEVA, 1994, p. 101). O estrangeiro é construído como um corpo que está onde não deveria estar por não fazer parte do grupo que pertence à nação, aquele que está "fora do lugar". Em decorrência dessa afirmação, tem-se o nacional localizado ao lado dos que pertencem, dos que estão "no lugar" e que partilham em comum uma mesma nação e nacionalidade.

No entanto, a autora ressalta que, para além disso, o estrangeiro, enquanto destituído da cidadania do país em que habitava, é pensado, sobretudo, em termos de poder político e de direitos legais, sendo excluído do direito de participar das decisões políticas do país que o recebe (KRISTEVA, 1994).[20] Assim, o poder político investe os nacionais de autoridade para decidirem quem será estrangeiro – e, nesse sentido, também refugiado – e quais direitos serão ou não a ele concedidos. Surge, dessa forma, um paradoxo constitutivo e inerente à figura do estrangeiro:

> Se a regulamentação política ou a legislação em geral definem a nossa maneira de colocar, modificar e eventualmente melhorar o estatuto dos estrangeiros, elas também formam um círculo vicioso, pois é precisamente na visão delas que existem estrangeiros. De fato, sem grupo social estruturado em torno de um poder e dotado de

[19] No original: "no one originally has any greater right than anyone else to occupy any particular portion of the earth" (DERRIDA, 2000, p. 5).

[20] No Brasil, por exemplo, refugiados não têm direito ao voto e a outros direitos, como ser militar, político e ocupar algumas posições públicas, a não ser que se naturalizem, assim como os residentes permanentes. É importante ressaltar que tais medidas não são exclusivas do Brasil, podendo, inclusive, ser mais restritivas em outros países.

> uma legislação, não haveria essa exterioridade, geralmente vivida como desfavorável ou pelo menos problemática, que o estrangeiro representa (KRISTEVA, 1994, p. 101).

As contribuições da psicanálise resultam na compreensão do sujeito construído socialmente por meio de uma articulação com o exterior, com o olhar que lança sobre o outro e que o outro direciona a ele.[21] Assim, um grupo encontra a sua coerência imaginária justamente por delimitar e assegurar aquele que a ele é estrangeiro. Essa distinção não precisa ocorrer, necessariamente, no âmbito jurídico, por meio de leis escritas, para estar presente e existir. A coerência imaginária interna que faz com que grupos se identifiquem e rejeitem outros que não se encaixam nos padrões estabelecidos é característica do próprio paradigma ocidental, que marca a diferença, buscando dar conta de (de)limitar e eliminar o resto (aquele que não se encaixa) e, nessa divisão, segmentá-lo em uma lógica que se diz igualitária e imparcial. Instaura-se, desse modo, um pensamento opositivo e binário segundo o qual se é mulher ou homem, negro ou branco, estrangeiro ou nacional. Não há lugar para o entre, para o hífen disruptivo que fere a epistemologia ocidental, que une e desune o lá e o cá das linhas abissais (SOUSA SANTOS, 2009).

Isso nos relembra que a construção do estrangeiro se dá a partir das fantasias do nacional em um movimento de negação daquilo que ele não é, nem quer ser. Lidamos, portanto, não com o estrangeiro *per se*, mas com a ideia construída pelo sujeito nacional sobre o que o estrangeiro (não) deveria ser[22] – representação que pode ou não corresponder à representação que os estrangeiros constroem sobre si. Estrangeiro que é singular e social, como nos aponta Koltai (2000), pois, carregando sua própria trajetória de vida, representa uma categoria "nomeada na língua do vizinho", "fronteira sempre nomeada na língua do Outro" (KOLTAI, 2000, p. 21). Elege-se um conceito, um sujeito como central – e também como superior – e, a partir desse lugar fixo, estabelece-se a posição do outro como seu oposto – sendo também o seu inferior. É necessário que esse outro seja designado como estrangeiro para que um "nós" possa a ele ser contraposto. Funda-se, no imaginário, o outro estrangeiro, que deve ser preservado como tal para que, por meio da exclusão (daqueles que não são), mantenha-se a inclusão (daqueles que

[21] No Capítulo 4, apresentamos o que entendemos por representação, noção essencial para nossa pesquisa. A partir dela, detalharemos como se dá a relação constitutiva do sujeito com o outro/Outro, trazendo para tal a análise do estádio do espelho, de Lacan.

[22] Nos recentes debates sobre negritude, Kilomba (2019) aponta para uma construção discursiva do racismo semelhante a esta que empreendemos relacionar ao estrangeiro. De acordo com a autora, o negro é construído na/pela fantasia da branquitude como uma identidade relacional da qual o branco quer se distanciar e, sobretudo, na qual o branco deposita o que teme reconhecer em si mesmo: "não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negativos negados do eu *branco* reprojetados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os" (KILOMBA, 2019, p. 38, destaques da autora).

são), uma vez que é "a negação do estrangeiro que une os semelhantes: é a segregação que funda a fraternidade" (KOLTAI, 2000, p. 98). Nascemos, segundo Kehl (2004), marcados pela diferença e somos, dessa maneira, divididos.

Sob o ponto de vista jurídico, o Estado, que estabelece as balizas legais que regem o que se compreende como refugiado (e, consequentemente, os que aí não se encaixam), é também quem tem o poder de promover a possibilidade de afrouxamento das leis, mudanças, eventuais melhorias ou retrocessos. Se, por um lado, é possível reconsiderar quem será enquadrado na categoria de refugiado, por outro, há um grupo social dotado de poder que realiza a de-cisão (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004) de quem a essa categoria será associado sob os termos da lei. O mecanismo jurídico, portanto, é inclusivo e excludente, simultaneamente, pois, ao realizar o corte discursivo que diz (de) quem poderá ser refugiado, sutura a ferida representada pelo refugiado, aos olhos do Estado, deixando cicatrizes que testemunham quem foi excluído pela cisão realizada. O afiado corte reverbera, no texto jurídico, modalidades discursivas que incluem ou excluem os sujeitos, fornecendo, a determinado grupo, os direitos assegurados pela lei, enquanto destitui outros que nela não se enquadram.

Para exemplificar, basta olharmos a seção do Estatuto dos Refugiados (Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997) intitulada "Da Exclusão", na qual há uma série de informações que destituem determinados sujeitos do direito de serem considerados refugiados em oposição às características apresentadas no início do documento atribuídas aos que, de fato, podem ser reconhecidos como tal. De acordo com Barreto (2010, p. 14), de início, como resultado da Segunda Guerra Mundial, milhões de pessoas tiveram de se deslocar pelo mundo, fugindo do regime nazista. Esses deslocamentos em massa, segundo o autor, foram a motivação principal para a primeira definição, durante a Conferência de Bermuda, realizada em 1943, do refugiado como "todas as pessoas de qualquer procedência que, como resultado de acontecimentos na Europa, tiveram que abandonar seus países de residência por terem em perigo suas vidas ou liberdade, devido a sua raça, religião ou crenças políticas". Posteriormente, em 1951, aprova-se a Convenção de Genebra sobre o Estatuto do Refugiado, aderida pelo Brasil em 1960, que passa a definir o refugiado como

> toda pessoa que, como resultado de acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e devido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, por pertencer a determinado grupo social e por suas opiniões políticas, se encontre fora do país de sua nacionalidade e não possa ou, por causa dos ditos temores, não queira recorrer à proteção de tal país; ou que, carecendo de nacionalidade e estando, em consequência de tais acontecimentos, fora do país onde tivera sua residência habitual, não possa ou por temor fundado não queira regressar a ele (BARRETO, 2010, p. 15).

Nos dois casos, de acordo com Barreto (2010), há limitações geográficas e temporais que circunscrevem o sujeito a acontecimentos relativos à Europa antes de 1951. Ao longo dos anos e em decorrência de eventos históricos que ocasionaram novas ondas migratórias, verificam-se mudanças no termo, como assinala Arendt, ao apontar que, durante a Segunda Guerra, "[o] sentido do termo 'refugiado' mudou conosco. Agora 'refugiados' são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comitês de refugiados" (ARENDT, 2013, p. 7). Assim, pensando nas mudanças linguísticas e nos impactos que eventos políticos têm na língua, atualmente, de acordo com o Estatuto dos Refugiados:

> Art. 1º Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:
> I – devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
> II – não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
> III – devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.[23]

Os três incisos da lei em questão são condições que devem ser cumpridas (não todas, mas pelo menos uma delas) para que, dentro da lei, seja aceito que a pessoa possa usufruir dos benefícios, além de desempenhar os seus deveres enquanto refugiada. A palavra "condição" aparece no Estatuto inúmeras vezes para expressar os pontos balizadores que devem ser atendidos para ser refugiado. Logo, ela desempenha uma ação reguladora do sujeito, reguladora de quem ele pode ou não ser, onde pode ou não estar de acordo com características determinantes.

Os trâmites burocráticos legislativos também dizem muito de como não apenas o sujeito em situação de refúgio será recebido, mas, em especial, como ele será representado pelo outro. Nesse sentido, pensando que, após solicitar refúgio e receber o protocolo de tal solicitação, o refugiado deve passar por uma entrevista, por meio da qual sua condição será definida, podemos enfatizar a consideração de que refugiado é aquele que não apenas tem sua identidade construída pelo outro/Outro[24], mas que deve construir sua história discursivamente, simbolicamente, para se enquadrar dentro dos limites estabelecidos e impostos. No Brasil, é ao

[23] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm Acesso em: ago. 2020.
[24] Por "outro", com "o" minúsculo, compreendemos o ser humano, nosso semelhante de carne e osso, enquanto o "Outro", grafado com letra maiúscula, é o princípio de alteridade radical, dimensão da linguagem inconsciente, que se manifesta em chistes, sonhos, lapsos; lugar de onde recebemos nossa própria mensagem de forma invertida, a partir do Outro. A mãe e as instituições de poder também fazem a função de Outro, pois representam a Lei para o sujeito.

órgão regulador Conare que os refugiados devem convencer e justificar o pedido de refúgio, bem como a solicitação de proteção de uma outra nação que não a sua de origem.

As experiências pelas quais deve ter passado para ser dito pelo Outro como refugiado e para, então, também poder se dizer dessa forma, na descrição da lei, reforçam os direitos humanos básicos previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, a partir dos quais todo ser humano deveria gozar "sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição". No entanto, são esses mesmos direitos humanos básicos que deixam de ser providos pelo Estado de origem, Estado este que, além de não mais os garantir, é também quem promove sua violação. Tal violação remete tanto à infração e à transgressão jurídica quanto ao próprio sujeito viol(ent)ado. Nos três incisos do Estatuto do Refugiado, além da exposição da violação dos direitos por parte do Estado de origem, há o uso de uma linguagem imperativa – expressa na materialidade linguística pelos verbos "poder", na negativa "não possa", e "obrigar", em "é obrigado" –, que transmite a ideia de que para o sujeito não há outra opção a não ser migrar, o que corrobora a nomeação de deslocado forçado.

Como assinala Arendt (2013), "a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos" (ARENDT, 2013, p. 9) ou, então, como aponta ao final de seu texto, não-humanos, já que "vivemos realmente num mundo no qual seres humanos enquanto tais deixaram de existir há já algum tempo; [...] a sociedade descobriu a discriminação como a maior arma social através da qual pode-se matar um homem sem derramar sangue" (ARENDT, 2013, p. 19). Desprotegidos e destituídos de direitos, afetos e humanidade, o que lhes resta? Nessa esteira, qual seria o papel desempenhado pelo país que acolhe em lidar com esse resto ou, então, em transformar e agregá-lo a novas formas de ser no mundo e de se sentir pertencente a um grupo e à própria humanidade? A nosso ver, o acolhimento do Estado se mostra muito importante nesse processo, pois essas pessoas chegam ao novo país buscando um ambiente que lhes devolva os direitos inerentes por serem humanas.

CAPÍTULO 2

SINTA-SE (COMO SE ESTIVESSE) EM CASA

> Sentia uma enorme vontade de ir para minha casa e fazer uma pausa nas emoções desses dias turbulentos. Tinha vontade de ouvir que nem tudo tinha mudado, sentir o cheiro da minha casa, deitar na cama que dividia com minha mãe e me refugiar por um momento naquilo que eu conhecia e que, por ser familiar, me tranquilizava, no que ainda era minha vida, embora por pouco tempo (GHULAM, 2020, p. 288-289).

Como exposto anteriormente, nosso objetivo é identificar de que maneira as condições de hospitalidade incidem na construção identitária de refugiados e problematizar o uso dos vocábulos "hospitalidade" e "acolhimento" no contexto brasileiro, vastamente utilizados como sinônimos de amparo e abrigo. Por isso, acreditamos ser essencial explorar proposições filosóficas que auxiliem a pensar e a transitar entre diferentes definições e considerações sobre a hospitalidade, em especial por se tratar de um termo demasiadamente familiar e empregado nos dias de hoje quando o tema é migração. Assim, com o intuito de trazer a noção de acolhimento para o terreno da reflexão filosófica, propomos, se possível, uma outra maneira de compreendê-la, relacionando-a, sobretudo, ao recente contexto diaspórico.

2.1 QUE HOSPITALIDADE É ESSA?

À migração e, em especial, aos sujeitos em situação de refúgio, o termo "acolhimento" é recorrentemente associado, noção cara às instituições, sejam elas governamentais ou voluntárias. Na própria Lei de Migração brasileira, nº 13.445, de 24 de maio de 2017, a acolhida humanitária é uma das diretrizes que rege a política de inserção dos migrantes. Nessa mesma toada, a palavra acolhimento aparece na Declaração de Princípios do Mercosul sobre a proteção internacional dos refugiados, importante referencial assinado pelo Brasil e por outros países sul-americanos, em 2012, que elenca uma série de compromissos com as pessoas em situação de refúgio, dentre os quais "[r]econhecer a contribuição dos refugiados para as sociedades de acolhimento" (TORELLY, 2017, p. 48).[25] Nesse último caso, o refugiado é sujeito ativo na

[25] Torelly (2017), ao tratar do contexto brasileiro e dos dispositivos jurídicos protetivos à população refugiada, reforça tanto os princípios da Declaração de Cartagena como os da Declaração de Princípios do Mercosul, além das "normas internas sobre refúgio contidas na Constituição Federal e na Lei nº 9.474/97" (TORELLY, 2017, p. 48) como as diretrizes para a atuação estatal brasileira. No que concerne à Declaração de Cartagena, à qual o Brasil também se encontra vinculado, este documento ampliou o conceito de refugiado até então baseado na Convenção de Genebra de 1951. Essa declaração é resultado de um encontro realizado na Colômbia, em 1984, por representantes governamentais e juristas americanos (BARRETO, 2010, p. 16). Ela reforça "os princípios da Convenção de 1951 e incorpora [...] à proteção novos conceitos de refugiados, incluindo indivíduos deslocados

sentença, como alguém que tem algo a oferecer à sociedade, em vez de ser visto apenas como uma pessoa a quem algo falta – desde bens materiais, como casa e pertences, até não-materiais, como pátria, língua, cultura. Sendo assim, nos princípios da Declaração do Mercosul, há uma representação de refugiado como sujeito de ação social participativa, que deve ser reconhecido como tal, em forma de compromisso, pela sociedade de acolhimento. É, portanto, na noção de acolhimento que nos debruçaremos momentaneamente, enfocando as relações que podemos estabelecer entre ele e a noção de hos(ti)pitalidade, engendrada por Derrida (2000, 2003, entre outros).

Freitas (2014), ao analisar a narrativa homérica, assinala que Homero, na *Odisseia*, já havia retratado uma série de comportamentos ritualísticos que deveriam ser realizados ao receber um suplicante desamparado, os quais incluíam desde oferecer banho e roupas, até presentes e refeições; só depois disso, era permitido indagar o nome do estranho (FREITAS, 2014). Famosas por retratarem o cuidado desinteressado com o outro, a autora aponta, que, nas cenas descritas por Homero, assim como em qualquer outro ato hospitaleiro, há o estabelecimento de um conjunto de regras bem definidas a serem seguidas tanto pelo hóspede quanto pelo anfitrião. Para exemplificar, Freitas (2014) relembra o caso de Ulisses que, no canto XIV da *Odisseia*, ao retornar à ilha de Ítaca, após anos ausente em suas aventuras, é recebido na casa de um de seus escravos. Não sendo reconhecido como patrão, mas como mendigo vagante, é convidado a entrar e comer, tendo seu nome indagado apenas após a refeição. Independentemente de quem fosse, comenta a autora, a regra era clara, o estrangeiro deveria ser recebido como um rei.

Na sociedade grega, em que a hospitalidade era regida por uma espécie de código de conduta indissolúvel a ser seguido pelos homens homéricos, as regras, antes de serem inerentes à vivência com outro, eram, na verdade, uma obrigação imposta por Zeus aos mortais (FREITAS, 2014), que, exercendo seu poder divino, revela o cunho, em certa medida, egoísta inerente aos motivos para o desenvolvimento dessa hospitalidade tão comprometida com o outro:

> Num mundo repleto de incertezas e riscos, tal valor manifesta-se como porto seguro para aqueles que se aventurassem para além de seus reinos, fossem eles simples viajantes em busca de novidades ou conquistadores. Era um dado de civilidade que podia garantir tanto a segurança física do indivíduo quanto a integridade social da comunidade em questão, pois receber com hospitalidade qualquer estranho seria garantia de recebê-la mais adiante (FREITAS, 2014, p. 35).

---

por ameaças à sua vida, segurança ou liberdade por motivos de violência generalizada, agressão estrangeira ou conflitos internos, violação maciça dos direitos humanos ou perturbações da ordem pública" (DEMANT, 2009 *apud* TORELLY, 2017, p. 70).

A contrapartida de receber para, posteriormente, ser recebido nos lembras a condição primeira exílica da humanidade, incerteza assoladora de que podemos, nós, também ficar sem lar, local para habitar, nação. Dessa forma, recebe-se o hóspede com o intuito de, se algum dia for necessário, também ser bem recebido em terra estrangeira. Assim, antes de tudo encontra-se a preocupação consigo mesmo para a instauração do bem-estar do outro. Trouxemos esse exemplo somente como ponto de partida para o início de uma reflexão mais ampla proposta por Derrida (2000, 2003, entre outros) para compreendermos a complexidade da hospitalidade enquanto ação que, ao solicitar abertura ao outro/Outro, desestabiliza a segurança narcísica do sujeito que se imagina inteiro, uno, imutável e o centro de tudo.

Seuil, em francês, *threshold*, em inglês. O batente, onde a porta é fixada, é metáfora e materialização da hospitalidade, para Derrida (2000). Limiar, limite, fronteira. Linha e obstáculo físico que firmam as expressões linguísticas quando a porta é aberta: "seja bem-vindo", "volte sempre", "sinta-se como se estivesse em casa", formas de convite para que se entre no interior de um espaço privado e, ao mesmo tempo, obstrução da passagem do intruso que quer invadir a intimidade. No caso de um país, os recortes geográficos desempenham função de limiar, de soleira, limite a (não) ser ultrapassado enquanto circunscreve os cidadãos de seu território. Tal recorte prediz os habitantes nacionais e, com justificativa protetiva, elege e limita a passagem do estranho, do diferente, do refugiado. Solo nacional que estabelece o obstáculo para o pertencimento físico e subjetivo territorial. Nesse sentido, a soleira é o primeiro embate imposto pelo gesto hospitaleiro, como diz Dufourmantelle: "[p]ensar as regras de hospitalidade hoje não é imaginar o convite a uma vida maravilhosa, mas no máximo a um refúgio precário, a um portal armado eletronicamente de uma alfândega ou a uma recusa de cruzar a soleira (o limiar)" (DUFOURMANTELLE, 2012, p. 2, tradução nossa).[26]

As regras mencionadas pela autora são o que Derrida (2003) denomina de condições de hospitalidade. Na Albânia, por exemplo, como recorda Montandon (2011), o convidado, apesar de aparentemente ser recebido por uma lei de hospitalidade incondicional e sem limites, não pode levantar a tampa do caldeirão em que a comida está sendo preparada. Estabelece-se, assim, um limite na acolhida, um local interditado em que a mão do estrangeiro não pode tocar. A proibição do toque traz à tona, dessa maneira, as regras da casa que devem se fazer lei para o estranho ali recebido. Lembrar das condições de hospitalidade é fundamental para

[26] No original: "Penser les règles de l'hospitalité aujourd'hui ce n'est pas se représenter l'invitation à une vie merveilleuse, tout au plus un refuge précaire, ou le portail armé électroniquement d'une douane ou d'un refus de passer le seuil" (DUFOURMANTELLE, 2012, p. 2).

compreendermos as estruturas sociais de poder que estão em jogo, principalmente ao levarmos em consideração a soberania do Estado-nação.

Nesse sentido, acreditamos, nas condições político-sociais em que vivemos, não haver gesto de hospitalidade sem desigualdade de lugar e de *status* entre hospedeiro e hóspede (GRASSI, 2011), pois o primeiro está no interior da casa e é dono do local, enquanto o segundo, que vem do exterior, é recebido como um estrangeiro de passagem. A hospitalidade, portanto, expõe uma posição de superioridade daquele que recebe e abre a sua porta sob determinadas condições. É o que ocorre com os migrantes recém-chegados, que se deparam com a necessidade de determinação de sua condição jurídica. O sistema jurídico-administrativo está no cerne do funcionamento do Estado-nação e, como tal, funciona como aparato de regulamentação que busca (de)limitar o sujeito, classificando-o.

A antropóloga e psicanalista Saglio-Yatzimirsky (2016), ao comentar sobre a clínica psicanalítica direcionada a refugiados, aponta para os elementos cerc(e)adores não apenas de sentidos, mas dos próprios sujeitos que devem, antes de tudo, ser denominados por uma classificação específica para existirem, isto é, para serem, posto que nomear é dar ao sujeito ou a um grupo social existência. A nomeação, desse modo, tem função fundamental no que diz respeito à localização do sujeito dentro da sociedade. Para pensarmos a respeito disso, basta voltarmo-nos ao momento do nascimento, quando somos pela primeira vez nomeados, ou até mesmo antes disso, quando, ainda dentro do ventre da mãe, já nos é atribuído um nome que diz quem somos. São essas nomeações que dizem sobre nós e moldam nossa ficção.

Relacionando essa questão ao acolhimento, Saglio-Yatzimirsky (2016) assinala que, na Europa, especificamente, o que tem ocorrido é uma falta de abertura:

> [N]o momento em que há um pensamento predominante que se questiona: estamos diante de um refugiado ou de um imigrante? De um refugiado político ou de um imigrante econômico? Seriam esses os bons refugiados ou os maus refugiados? Aí não se está mais no acolhimento (SAGLIO-YATZIMIRSKY, 2016).

A autora parece retomar justamente aquilo que é apontado por Derrida (2003) como uma hospitalidade condicional em detrimento da utopia incondicional. A partir do momento em que temos a necessidade de delimitar a identidade daquele que chega e classificá-la dentre as categorias existentes e especialmente instáveis de estrangeiro (refugiado ou imigrante; refugiado político ou imigrante econômico), como podemos falar em acolhimento? O que seria o acolhimento quando a ele são impostas restrições, sejam elas jurídicas, políticas, econômicas, sociais? Essa questão é ainda mais pulsante se pensarmos que as categorias não dão conta de dizer (sobre) o refugiado, tanto é que, ao longo dos anos, o termo refugiado sofreu diversas

modificações em documentos internacionais e na própria legislação brasileira, como já mencionado, sendo sua definição cada vez mais expandida para abarcar outros sujeitos em situações de deslocamento forçado. Dessa maneira, busca-se congelar, por meio da definição jurídica, sujeitos que não necessariamente se encaixam nessas delimitações preestabelecidas e que podem escapar às restrições, revelando a singularidade nas experiências vividas e a heterogeneidade que os constitui, extravasando as fronteiras fixadoras com as quais não necessariamente se identificam.

Assim, vê-se a formação de um paradoxo do gesto hospitaleiro que tem em vista o controle sobre aquele que chega, uma vez que sobre ele nada se sabe. A incondicionalidade da hospitalidade estaria justamente em receber mesmo sem saber, sem questionar e sem desconfiar. O crédito dado ao estranho que bate à porta consiste em nem ao menos perguntar seu nome, distanciando a hospitalidade incondicional dessa necessidade de nomeação que aparece como uma de suas primeiras condições.

Nas palavras de Montandon (2011), a preservação de si, de seus hábitos e de sua cultura faz do anfitrião um impositor de condições. Ele oferece água, comida, local para dormir, mas sem renunciar à sua cultura, à sua língua e a seus hábitos. A condicionalidade assinalada por Derrida (2003) está, dessa forma, associada à propriedade, à ideia de que aquele que oferece hospedagem permanece patrão, senhor e, consequentemente, autoridade de sua casa. Isso implica no estabelecimento de leis de hospitalidade e na liberdade de escolher quem pode ou não entrar, bem como de só permitir a entrada de quem foi convidado e é uma visita esperada. O estrangeiro errante, sem rumo, sem direção e sem morada, portanto, não desfruta dessa mesma liberdade, pois, mesmo que possa a quem quer que seja solicitar abrigo, deve se submeter ao desejo do outro, à sua gentileza de permitir que se (de)more (DERRIDA, 2015).

Essa tensão irresoluta na relação de hospitalidade escancara o temor que acomete os dois lados, tanto anfitrião quanto estrangeiro. Para o primeiro, aquele que bate à sua porta é amigo ou inimigo? Para o segundo, como serei recebido? Questionamento reiterado: por um amigo ou por um inimigo? Inimigo por quê? O estrangeiro é o diferente revestido de uma identidade negativa, como sublinha Grassi (2011), tido sempre como não-nacional, não-cidadão, sem-documento e sem referência. Identidade negativa, a nosso ver, intensificada pelo outro não ser igual a mim. A definição do outro pela negação, pelo que ele não é, instantaneamente nos posiciona ao lado daqueles que são. Somos cidadãos em contraposição ao sujeito que chega solicitando amparo, uma vez que seu Estado o persegue e o violenta, expulsando-o de seu território, no qual não pode mais ficar.

Essa tensão irresoluta aparece expressa na própria palavra “hospitalidade” que, em sua origem etimológica, expõe o intruso como parte de si. Como aponta Derrida (2003), derivada do latim *hospes*, a hospitalidade conserva um estranho parentesco com a palavra *hostis*, que significa tanto hóspede como inimigo, hostil. Logo, a hostilidade está presente em qualquer ato de hospitalidade, que, como uma experiência desconstrutiva, é o exercício daquilo que há de impossível, é a possibilidade na impossibilidade, é o distanciar-se à chegada do outro em decorrência da cautela e o aproximar-se em razão do recomendável acolhimento.

> Lei paradoxal ou perversiva: ela toca esse constante conluio entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade no sentido corrente, e o poder. Esse conluio é também o poder em sua finitude, a saber, a necessidade, pelo hospedeiro, de escolher, de eleger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas, como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto, excluindo e praticando-se a violência. (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 49).

A hostilidade se faz presente logo no primeiro ato em que se deve escolher alguém, decidir, fazer um corte entre aquele que será recebido e aquele que ficará do lado de fora. No entanto, ainda assim, o hóspede, enquanto convidado, deve possuir uma data para ir embora. A ele é oferecido acolhimento, mas por tempo determinado, sob a condição de não permanecer. Montandon (2011) relembra a regra dos três dias, difundida em diversas culturas, por meio do provérbio “que explica que, ao cabo de três dias ‘o hóspede, como o peixe, começa a feder’” (MONTANDON, 2011, p. 34). Percebe-se, então, que a expressão cordial que serve de título para nosso capítulo para dar as boas-vindas ao estrangeiro (sinta-se como se estivesse em casa) pressupõe que aquela não é a sua casa e que o convidado deve participar de um faz de conta, de uma fantasia acolhedora marcada pelo “como se”. Por ser uma atividade imaginativa, é passageira e, logo, será substituída pela realidade de que aquela não é a sua casa e, por isso, deverá se retirar.

Nesse momento, trazemos a questão dos refugiados para destacar o fato de que os solicitantes de refúgio não têm data para partir. Apesar de o desejo de manter o hóspede em situação de estrangeiridade marcada pela ideia de que, em algum momento, no futuro, ele irá embora, este, em muitos casos, deseja justamente o contrário: fixar-se no novo território e ali criar novas raízes, pois não há uma casa para onde retornar – em especial, refugiados que tiveram as suas moradias destruídas por guerras ou desastres naturais. Não apenas o desejo do sujeito entra em voga, mas também questões jurídicas que dão a ele a proteção do Estado

enquanto instituição que não pode obrigá-lo a retornar ao país onde sua vida ou liberdade possam ser ameaçadas[27] (conhecido como princípio do *non-refoulement*).

Apesar de vastamente utilizada em francês no universo jurídico e em textos acadêmicos, a expressão *non-refoulement* faz referência a um princípio que pode ser traduzido por "princípio de não devolução", tradução que encontramos em alguns textos da área e que carrega a carga semântica de atemporalidade, já que o sujeito pode ficar por tempo indeterminado no país de refúgio e, nesse sentido, não ter data específica para ser devolvido. A devolução à qual o refugiado não pode ser submetido, no entanto, ressalta sua objetificação, como um livro ou filme de locadora que teria um dono original, um local primeiro que o detivesse e ao qual seria proibido obrigá-lo a retornar. Dessa maneira, no país hospitaleiro, o refugiado é um objeto que permanece, que (de)mora (DERRIDA, 2015) como algo que fica em território nacional e que não pode ser devolvido devido à existência de um princípio no direito internacional e não, necessariamente, por uma sensibilização genuína por sua condição. Se o princípio não existisse, os refugiados seriam devolvidos?

Devemos destacar que as práticas hospitaleiras, além de individuais, são oferecidas também por uma nação, como manifestação coletiva de preocupação com o acolhimento e com os direitos humanos. Por esse viés, conceder visto ou autorização de permanência (assim como carteira de trabalho, direito à educação, entre outros.) faz parte de um outro tipo de hospitalidade, institucional, mas que não é suficiente para que a hospitalidade em si ultrapasse as barreiras de sua inerente hostilidade. Dessa forma, receber o outro coloca em pauta muitas contradições que atravessam questões identitárias, questões de cuidado e segurança (quem é esse que está entrando em meu país?) e questões culturais.

Voltando-nos novamente à noção de acolhimento, talvez possamos pensar, com o auxílio de Derrida (2000), na possibilidade de nenhum acolhimento ser completamente acolhedor. Assim como a hospitalidade, (im)possível por estar ligada a um por-vir (quem é esse estrangeiro que chegará? O que acontecerá? Como ele influenciará a cultura, a língua, os costumes? O que será transformado e ressignificado nesse processo?), não poderia também o acolhimento ser compreendido tendo em vista sua indecidibilidade e adiamento de significado, de forma que vários sentidos possam ser encontrados na palavra, ainda que em desencontro ao sentido comum?

[27] Disponível em: https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Migration/GlobalCompactMigration/ThePrincipleNon-RefoulementUnderInternationalHumanRightsLaw.pdf Acesso em: jul. 2021.

2.2 (DES)ACOLHER O OUTRO

Propomos pensar o acolhimento por uma outra perspectiva, procurando expor sentidos em diálogo com a heterogeneidade da língua que diz mais sobre nós mesmos do que podemos controlar e imaginar. Para isso, antes de tudo, fomos ao dicionário verificar as diferentes acepções atreladas tanto ao verbo "acolher" quanto ao substantivo e ao adjetivo dele derivados – "acolhimento" e "acolhedor", respectivamente –, com o intuito de compreender as definições dicionarizadas dessas palavras e como a linguagem, apesar de parecer inequívoca e transparente, é, pelo contrário, porosa, opaca e deixa escapar pelos buracos que a constituem sentidos outros que podem enriquecer um debate contrário a concepções estáticas da linguagem.

Como esperado, deparamo-nos com verbetes que atestam e reiteram o uso positivo já conhecido da palavra e romantizam uma ação que, em muitos casos, passa longe de ser gentil e amável. Podemos destacar, para exemplificar essa primeira acepção, as seguintes definições:

ACOLHIMENTO:

1. Boa acolhida; hospitalidade (Dicio – Dicionário Online de Português).[28]
2. Lugar onde se encontra amparo, proteção; refúgio: Ele sabia que nessa casa teria bom acolhimento (Michaelis online).[29]

ACOLHEDOR:

1. Que ou o que acolhe bem; afável, cortês, hospitaleiro (Michaelis online).[30]
2. Que dá boa acolhida, que recebe bem; HOSPITALEIRO; RECEPTIVO*: O povo brasileiro é alegre e acolhedor* (Dicionário Aulete Digital).[31]

Por meio das definições selecionadas, extraídas de três dicionários online, é possível observar que os termos em estudo estão relacionados, em um primeiro momento, à questão espacial e, consequentemente, territorial. Acolher significa receber o outro em algum lugar, seja em casa ou no país, o que é reforçado pelos exemplos fornecidos, em especial nas sentenças "ele sabia que nessa casa teria bom acolhimento" e "o povo brasileiro é alegre e acolhedor". Nessa última definição, especificamente, trouxemos um verbete extraído de um dicionário originalmente feito em Portugal, para o português europeu, o *Caldas Aulete*. Em diálogo com as definições dos dicionários brasileiros, emerge, na definição europeia, o acolhimento também associado à concepção protetiva, afetuosa e polida. No entanto, interessa-nos trazer à baila a

[28] Disponível em: https://www.dicio.com.br/acolhimento/ Acesso em: ago. 2019.
[29] Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/acolhimento/ Acesso em: ago. 2019.
[30] Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/acolhedor/ Acesso em: ago. 2019.
[31] Disponível em: http://www.aulete.com.br/acolhedor Acesso em: ago. 2019.

visão sobre o brasileiro, a representação do outro que aparece no verbete em questão como exemplo do que seria considerado uma pessoa (ou um povo, no caso) acolhedora. Por se tratar de uma frase que funciona para ilustrar o significado do vocábulo, poderíamos também considerá-la como modelo do que ou de quem seria exemplar do gesto acolhedor: o povo brasileiro.

Retoma-se, portanto, a ideia generalizada, representada pela palavra "povo", de que o brasileiro, todo e qualquer brasileiro, recebe bem pessoas que chegam ao país vindas de outros lugares. Isso é sustentado quando, em seguida, os adjetivos "alegre" e "acolhedor" aparecem em sequência na frase, nessa ordem, o que nos faz assumir a existência de uma relação semântica entre eles, de forma que "acolhedor" se aproximaria em sentido da palavra "alegre". Ademais, o uso da conjunção aditiva "e" enfatiza essa ideia ao complementar os significados, funcionando como acréscimo e relacionando os significantes entre si. Contribui-se, assim, para a construção do estereótipo difundido de que o brasileiro recebe bem o estrangeiro, o qual pretendemos problematizar, a partir dos diferentes sentidos atrelados à palavra acolhimento.

Gostaríamos de ressaltar que o acolhimento, enquanto prática de recepção, é caracterizado, nos verbetes anteriores, por meio da relação de semelhança com palavras que aparecem como suas sinônimas. Na definição de "acolhedor" do dicionário *Michaelis*, há o funcionamento desse mecanismo de sinonimização, a partir do qual o vocábulo aparece ao lado de uma série de outras palavras que sintetizam uma experiência no mínimo conciliadora. "Afável", "cortês" e "hospitaleiro" são alguns dos sentidos que emergem para tentar estabilizar o significado de "acolhedor", que escapa à apreensão no instante em que é associado a outras palavras para ter seu sentido delineado. Antes de tudo, elas refletem o senso comum de que o acolhimento é necessariamente positivo, fato reforçado por meio de sua adjetivação com palavras como "boa", "bom" e "bem", em "boa acolhida", "bom acolhimento" e "acolhe bem".

Outro ponto que também nos chamou a atenção foi a palavra "acolhimento" possuir, na maioria dos dicionários consultados, o vocábulo "hospitalidade" como sinônimo. A partir de nossa perspectiva, problematizamos o uso do termo "sinônimo", uma vez que, além de as palavras não terem nunca um mesmo sentido (inclusive, uma mesma palavra, quando utilizada em épocas e/ou contextos diferentes, pode ter significados distintos), o emprego do termo "sinônimo" indica uma tentativa de totalização e estabilização dos sentidos dos vocábulos, assim como os próprios verbetes dicionarizados. Contudo, trazemos a aproximação feita pelo dicionário online consultado entre hospitalidade e acolhimento, como se ambas as palavras tivessem um sentido equivalente, pois acreditamos que, dos efeitos de sentido suscitados a partir do estabelecimento dessa correspondência, podemos colher indícios da construção do

estereótipo do Brasil como país acolhedor. Pensar, desse modo, a hospitalidade como sinônimo de acolhimento é imaginar uma suposta igualdade de significado entre as palavras, sendo que, como veremos mais à frente para a argumentação que intentamos desenvolver, essa equivalência ilustra, antes, uma suavização dos embates do processo acolhedor.

Essa relação estreita entre as palavras "acolhimento" e "hospitalidade" nos levou a pensar o acolhimento sob um ponto de vista diferente e procurar compreendê-lo dentro de uma perspectiva filosófica desconstrutiva. Isso, porque, como temos visto recentemente com o aumento das migrações para o Brasil, muitas questões estão envolvidas em receber em nosso país pessoas em situação de refúgio, desde questões legais, econômicas e políticas até mesmo subjetivas e identitárias, que podem destoar da boa recepção esperada do brasileiro e das políticas públicas institucionalizadas.

Outro fator que nos levou a considerar essa possibilidade de olhar para o acolhimento por outro viés é a necessidade, exemplificada nos verbetes que trouxemos, de qualificar o tipo de acolhimento. "Boa acolhida", "bom acolhimento" e "acolhe bem" são as pistas que nos levaram a crer que, se existe um acolhimento bom, então também é possível que exista um acolhimento ruim ou negativo. Nosso intuito, contudo, não é localizar o acolhimento nos extremos e caracterizá-lo como bom ou ruim, positivo ou negativo. Essa seria uma empreitada demasiadamente cartesiana. Pelo contrário, o que é premente para nós é o jogo ambivalente, constitutivo, presente em uma mesma palavra – tal qual o jogo presente na hos(ti)pitalidade – que a localiza não em um extremo ou outro, mas no entre, em um lugar e em outro.

Apesar da existência de muitos verbetes que reiteram uma ideia positiva e romantizada, algumas definições de acolhimento apontam para sentidos distintos da palavra. É o caso dos exemplos a seguir:

ACOLHIMENTO

1. Modo como se acolhe, como se recebe alguém ou alguma coisa; RECEPÇÃO*: O rei teve bom acolhimento em todas as povoações por onde passou.: A nova música teve péssimo acolhimento do público* (Dicionário Aulete Digital).[32]
2. Modo de receber ou maneira de ser recebido; consideração (Dicio – Dicionário Online de Português).[33]

ACOLHER

[32] Disponível em: https://www.aulete.com.br/acolhimento#:~:text=.men.to)-,1.,teve%20p%C3%A9ssimo%20acolhimento%20do%20p%C3%BAblico. Acesso em: ago. 2019.
[33] Disponível em: https://www.dicio.com.br/acolhimento/ Acesso em: ago. 2019.

1. Receber alguém bem ou mal, hospedar, agasalhar: acolheu-me de braços abertos (Dicio – Dicionário Online de Português).[34]

O fato de os dois primeiros verbetes descreverem o acolhimento como "modo" ou "maneira" de acolher ou receber alguém direciona nossa compreensão para uma visão mais ampla do vocábulo, como múltiplas formas de receber o outro, sentido que também emerge, no recorte do primeiro verbete, pela palavra "recepção", destacada como sinônimo de "acolhimento". De modo diferente de outras definições que vimos anteriormente, "recepção" irrompe sozinha em letras maiúsculas, sem ter a necessidade de uma adjetivação para especificá-la, o que corrobora nossa tentativa de ressignificação do vocábulo acolhimento.

A ampliação dos sentidos acarreta a percepção da existência de diversos tipos possíveis de acolhimento – caracterizado em um dos exemplos tanto como bom quanto como péssimo. Como vimos no início desta dissertação, em contraposição ao estereótipo romantizado do Brasil como um país que recebe bem o estrangeiro, notícias e relatos de refugiados atestam que o acolhimento brasileiro pode destoar daquilo que é dado como certo e de ações tidas como modelo e ou esperadas do povo brasileiro. Por isso, acreditamos ser essencial problematizar o uso do termo "acolhimento" utilizado em senso comum, apresentando a complexidade da língua e indícios de que a linguagem não é transparente.

Por essa razão, damos destaque à definição do verbo "acolher" como "receber alguém bem ou mal". Emerge aqui a ambivalência investida no termo, que descreve duas possibilidades de sentidos antes sintetizadas apenas pelo valor positivo. Quando a inversão semântica explicita uma outra significação contrária àquela comumente utilizada, tem-se a construção de uma nova cadeia de sentidos, na qual o acolhimento é associado, em alternância, ou ao "bem" ou ao "mal".

No entanto, gostaríamos de ressaltar que, apesar de as definições dicionarizadas nos auxiliarem a pensar a pluralidade de sentidos da palavra, desvinculando-nos de uma visão que tem a linguagem como transparente e estável, ainda assim regulam e cimentam os sentidos no espaço e no tempo, não refletindo a complexidade que constitui tanto o vocábulo acolhimento quanto a ação de acolher. Definir o acolhimento como bom ou mau, como uma coisa ou outra, é suprimir as relações contraditórias que constituem a criação de um espaço comum regido por um código civil de regras, direitos e deveres. Acolher não é, necessariamente, uma ação alicerçada em uma dessas extremidades. Isso significa que a acolhida não será somente negativa ou positiva, mas que o processo de abrir as portas pode resultar em reações diferentes que

[34] Disponível em: https://www.dicio.com.br/acolher/ Acesso em: ago. 2019.

perpassam questões, ações e práticas que atravessam os dois polos, unindo-os ao invés de afastá-los.

O acolhimento, como alvitramos pensar aqui, não é todo, não é completo nem nunca será. Tanto a palavra não tem um único sentido, como expusemos acima, quanto o próprio ato de acolher contempla em si mesmo a sua oposição, o desacolhimento. Expandindo essa ideia e fugindo de polarizações, o acolhimento, como o entendemos, acontece no estilhaçamento de um ato múltiplo. Pensar em um (des)acolhimento ao outro é produtivo por se tratar de uma noção múltipla, plural e, consequentemente, complexa, que perturba as evidências do que se concebe como acolhida.

Quando remetemos ao verbo acolher e às suas derivações acolhida, acolhimento e acolhedor, temos os sentidos naturalizados em torno de uma explicação, em certa medida até mesmo tautológica, de que acolher é receber bem, como vislumbramos nos dicionários. O ato da acolhida, como é entendido tanto pelo senso comum quanto pelas pesquisas relacionadas à migração realizadas na contemporaneidade, é raramente questionado por estar na ordem de um compartilhamento de sentidos supostamente evidentes e já dados, construídos como naturais. Entretanto, questionar o que se entende por acolhimento é fundamental para começarmos a entender como se constrói esse processo enquanto prática social complexa e multifacetada sujeita a hierarquizações sociais, atravessamentos de relações de poder, contradições e condicionamentos.

Por conseguinte, damos preferência por trabalhar com a noção de (des)acolhimento em detrimento de (não) acolhimento, por compreendermos a sociedade brasileira, desde órgãos institucionais até a sociedade civil, como acolhedora e desacolhedora, ao mesmo tempo. Entendemos que o (não) acolhimento se daria na esfera política em que, vindo de outro país, o sujeito que solicita refúgio seria barrado, sua entrada seria recusada pela instância de poder, sendo, portanto, não acolhido no Brasil. Esse não é o caso de nossos participantes que ingressaram no país e também na universidade, sendo acolhidos ainda que condicionalmente desacolhidos.

Acolher e ser acolhido; anfitrião e hóspede; eu e outro/Outro.[35] O acolhimento só se dá na relação com o outro/Outro e, por isso, não existe em uma dimensão individualizada do sujeito consigo mesmo. Entendemos, dessa forma, que, para acolher e ser acolhido, a presença do outro é imprescindível, uma vez que sem esta o acolhimento não pode ser colocado em prática. Só se

[35] O Outro aqui se refere tanto ao inconsciente quanto à mãe e às instâncias de poder que representam a Lei, que, no caso de nossa pesquisa, são o país e a universidade, que exercem o poder de decidir a quem será concedida (ou não) a acolhida.

é acolhido por alguém, ao passo que só é possível acolher uma outra pessoa, que venha de fora, de outro lugar. Se insistimos na noção de que falar de acolhimento é falar de (des)acolhimento, é porque vislumbramos a possibilidade de enlaçá-la com a relação conflituosa que estabelecemos com o outro, lugar de (du)elos com a alteridade.

Eu e outro são indissociáveis. O eu se constitui a partir do outro, enquanto o outro só existe a partir do eu. *Je est un autre*, diria Rimbaud. Nessa frase, a suposta polaridade entre o eu e o outro se desfaz. Essa frase do escritor anuncia um sujeito não coincidente consigo mesmo, mas constituído pelo outro (eu não sou eu mesmo. Eu sou um/o outro/Outro). Mas, então, quem sou eu? Quem é o outro? A partir de Quinet ([2012] 2015), entendemos que, na dualidade que imaginamos existir entre essas duas instâncias aparentemente tão diferentes, há uma proximidade constitutiva que opera contra a pretensa síntese do sujeito e a miragem de unidade do eu. Segundo o autor, trazendo o debate psicanalítico em pauta, aquele que vemos à nossa frente, o outro do qual desejamos nos diferenciar, é a partir dele que somos feitos, à sua imagem e semelhança. Ao mesmo tempo em que queremos nos distanciar desse outro, desejamos corresponder às suas expectativas e, em certa medida, ser como ele. Quinet ([2012] 2015) comenta que "[e]sse próximo que se assemelha a mim e a quem me ensinaram dever amar é, antes, um intruso": igual e diferente; aliado e rival; amor e ódio.

> Lacan descreve o que ocorre na subjetividade da criança quando nasce um irmão como complexo de intrusão. Ela sente como um intruso que vem apropriar-se do lugar que o pequeno sujeito imagina ocupar no desejo da mãe. Mas o sujeito identifica-se com este outro, o irmão, de modo imaginário, e o outro se torna indissociável do eu e, pior, o eu é indissociável do outro. Essa bipolaridade caracteriza o registro imaginário e constitui a infelicidade do homem, pois o outro, quando não é objeto de desejo, é um estorvo, um inferno. Um eu nunca vem sozinho, ele está sempre acompanhado do outro, seu ideal (QUINET, [2012] 2015, s.p.).

O irmão não deixa de ser objeto de identificação do sujeito. Intruso e estorvo, ele passa a ser parte indissociável do eu na relação de alteridade que se estabelece. Eu sou um outro, eu sou outro e eu ao mesmo tempo, eu é um outro. Nesse sentido, entendendo que o conflito é estruturante da relação com o outro, acreditamos que a própria ideia de alteridade traria à baila o (des)acolhimento. O desejo e a rejeição moldam o ser e o mundo social, e estar sozinho nunca é possível, pois sempre estamos acompanhados pelo outro/Outro, a quem nos endereçamos e que nos endereça.

Mais do que um simples interlocutor, como poderíamos pensar com base em teorias comunicativas, esse falar com o outro, interpelá-lo, só ocorre na promessa da resposta, antecipação que deve ser realizada para que o endereçamento se complete, ainda que a ele ninguém responda. Contudo, fora de nosso controle, como ressalta Butler (2019), não podemos saber de antemão como acontecerá esse endereçamento e nem quem se voltará a nós, de forma

que “não podemos evitar ou prevenir [o endereçamento]; [podendo ser] contra nossa própria vontade ou, talvez, posto de maneira mais apropriada, antes da formação da nossa vontade” (BUTLER, 2019, p. 159). Assim, compelido a responder a esse que me (de)manda, não controlo o que me é endereçado e em que termos isso acontece.

A partir de Lévinas ([1986] 2007) e da leitura butleriana de sua obra (2019), esse que (de)manda algo tem um rosto próprio, o qual extrapola a face de uma pessoa, em sua dimensão expressiva dos olhos, boca, nariz, para além do visível, da possibilidade de definição, apontando para a nudez na vida do outro que tanto o impele a chamar quanto nos obriga a responder (POIRIÉ; LÉVINAS, [1986] 2007, p. 85). Sobre esse aspecto, Butler ressalta que

> o rosto, se quisermos usar palavras para encontrar um significado para ele, será aquilo para o qual nenhuma palavra realmente funciona; o rosto parece ser uma espécie de som, o som da linguagem esvaziando seu sentido, o substrato da vocalização que precede e limita o recebimento de qualquer sentido semântico. [...] [O] rosto não é exclusivamente uma face humana, mas que mesmo assim, no entanto, ainda é uma condição para a humanização. Por outro lado, há o uso do rosto na mídia, com o objetivo de produzir uma desumanização. Parece que a personificação nem sempre humaniza. Para Lévinas, ela pode muito bem esvaziar o rosto que humaniza (BUTLER, 2019, p. 163 e 171).

Nesse sentido, em diálogo com a proposta de Derrida, ao reler Lévinas, de que “[o] rosto sempre se dá a um acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto” (DERRIDA, 2008, p. 39), questionamo-nos de que forma esse acolhimento pode se tornar parte de um processo de desumanização, como ressaltado por Butler (2019). Pensando, então, na figura do refugiado, esse que tem sido, cada vez mais, colocado em um massivo agrupamento indistinto de deslocados forçados ou migrantes de crise: que rosto seria a ele concedido para poder se endereçar ao outro? Que acolhimento seria oferecido a esse rosto esvaziado de significação, perdido na multidão de pessoas em situação de refúgio? Que humanização (ou desumanização) é essa que posiciona o refugiado sob um holofote ao mesmo tempo em que o apaga de sua singularidade?

Ao pensarmos no acolhimento, é inevitável voltarmo-nos para o que se coloca de conflituoso nessa relação. De acordo com Foucault ([1978] 2011), o poder reprime os sujeitos – ainda que possibilitando a alteração das posições ocupadas por cada um na relação estabelecida – ao mesmo tempo em que produz efeitos de verdade. Nesse sentido, longe de criar uma teoria do poder, o filósofo buscou analisar de que forma ele se manifestava entre os sujeitos, pelos sujeitos e sobre os sujeitos. Todas as relações são, assim, perpassadas por forças que incidem sobre os corpos e, sob o ponto de vista institucional, atuam disciplinando-os seja em uma dimensão individualizada (poder disciplinar) seja em uma dimensão coletiva (biopoder).

Se houvesse, de fato, a possibilidade de aplicação de um acolhimento incondicional, as dinâmicas de poder intrínsecas às relações sociais enfatizadas por Foucault ([1978] 2011) estariam suspensas. Ao hóspede nada seria exigido, e o vínculo de confiança se daria pela partilha de posições sociais correspondentes, nas quais nenhum dos lados deteria poder para exercer sobre o outro. Entretanto, o gesto de acolher e de ser acolhido não prescinde de condições, o que nos leva a concluir que, da mesma forma que não existe uma hospitalidade incondicional, retornando à Derrida (2003), não existe também uma acolhida incondicional destituída, portanto, de poder. O outro que é acolhido não é qualquer outro, mas aquele que escolho acolher, aquele que aceito em detrimento a outros estrangeiros barrados por uma hierarquização que elenca qual estrangeiro merece meu acolhimento.

Ao levarmos em consideração o estabelecimento de hierarquias na relação (des)acolhedora, percebe-se que os estrangeiros não são todos iguais perante o hospedeiro, de forma que o barramento mencionado diz respeito não apenas ao impedimento de entrada no território, mas ao direcionamento de amor e ódio ao estrangeiro que aqui se encontra (KOLTAI, 2000). Nesse viés, a hierarquização, possível pelas relações de poder que nos circundam e que moldam como nos relacionamos com o outro, provê poder ao hospedeiro para condicionar o acolhimento, assujeitando o estrangeiro aos seus moldes de acolhida, ao que para o hospedeiro é determinado como necessidade e pelo que ele entende por vulnerabilidade. Por isso, para ser acolhido é necessária uma adequação do estrangeiro ao que é colocado como condição no momento da acolhida, como uma espécie de assimilação desse outro às normas impostas.

Desse modo, no gesto de acolhida, devemos nos questionar com qual função, com qual intuito a mobilização de determinados sentidos é realizada. Por exemplo, no que concerne ao visto humanitário concedido aos deslocados forçados ambientais do Haiti, temos um exemplo de biopoder (FOUCAULT, [1978] 2011) incidindo sobre corpos agrupados e coletivizados sob uma denominação específica que os exclui da categoria de refugiados. Subordinados ao Estado brasileiro e ao poder imperativo, aos haitianos é atribuído um visto humanitário que constrói uma representação do Brasil, no que se refere à sua atuação na missão de paz no Haiti – Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti ou *Minustah*, como é conhecida –, que reforça a tentativa de estabilização de determinados sentidos e não outros. Assim, escondida pelo gesto "humanitário" de acolhimento presente no oferecimento de uma documentação específica aos haitianos, há a recusa em reconhecer o fracasso na missão, mascarada pela não concessão de *status* de refugiado a essa comunidade de migrantes, mas de visto humanitário (BAENINGER; PERES, 2017, p. 123-124).

Dessa forma, humaniza-se o rosto do outro tendo em vista interesses que salientam a incidência de relações de poder e o desequilíbrio presente no ato de acolhida. Tal como o compreendemos aqui, o acolhimento, em especial no que diz respeito a refugiados, apesar de propor uma abertura ao outro e fornecer uma resposta ao seu endereçamento, marca uma suposta generosidade de alguém que se coloca na relação como superior. No gesto de acolhida, atribui-se àquele que chega uma posição de vulnerabilidade, de necessidade de minha proteção, sendo a ele imputada uma condição protetiva que escancara a atribuição de uma fragilidade para a qual eu (supostamente) tenho a solução.

Logo, podemos retornar aos gestos de caridade, associados ao que se entende como acolhimento e ser acolhedor, como um movimento de antecipação do que o outro precisa e de imposição do que cremos ser a ele necessário. Por isso, antes de ser uma troca, a caridade é, nas relações de (des)acolhimento, uma imposição que não permite a recusa, pois à pessoa a quem ela é endereçada não existe possibilidade de resposta negativa, sob o risco de ser taxada de rude ou mal-agradecida. Assim, sob essa perspectiva, aquele que recebe a caridade não pode emitir sua opinião ou julgamento sobre o que lhe é destinado, cabendo ao hospedeiro elencar o que lhe parece fundamental ao hóspede, sem dar espaço para que ele diga suas necessidades.

Tal imposição reflete a superioridade daquele que acolhe, que sabe do que o outro precisa e que está ali para minimizar sua fragilidade. Estabelece-se, dessa maneira, a desigualdade no que deveria ser uma recepção genuinamente humanitária e, por isso, deslocada de qualquer possibilidade de desumanização do outro a ser acolhido (seria isso possível?). Entretanto, os movimentos que se observam, muitas vezes, vão de encontro a essa ideia, apontando, antes, para esquemas normativos que esvaziam a singularidade do sujeito sob o pretexto da acolhida. Portanto, quais os sentidos que perpassam a resposta que damos ao outro quando desejamos torná-lo o mesmo, transformar seu rosto em um rosto semelhante (e se possível igual) e, nesse sentido, nos ausentarmos de responsabilidade em relação ao “que é precário na vida do outro”? (BUTLER, 2019, p. 169). A partir dessa indagação, uma outra questão se coloca: será que realmente desejamos torná-lo igual ou dedicamos um certo tipo de acolhimento a quem vemos como nosso igual? Analisaremos nos dizeres os sentidos de acolhimento que são suscitados a partir dessas provocações que nos remetem, uma vez mais, ao desacolhimento aqui aventado.

CAPÍTULO 3

CORPOS FRONTEIRIÇOS

> Speech and action in the realm of alterity might sound irredeemably abstract but it is a crucial site of ethical and equitable recognition because it aspires to "the right to equality in difference" (BHABHA, 2011).

Neste capítulo, propomo-nos a realizar uma reflexão acerca da mobilidade e da forma como o deslocamento forçado está ligado a questões territoriais e fronteiriças. Para isso, apoiamo-nos em reflexões sobre fronteira e territorialidade, a partir de Bhabha (1998), e sobre noções a respeito de desinvestimento e reinvestimento subjetivo que podem ser associados à (des)construção de raízes territoriais e subjetivas. A partir da análise das fronteiras físicas e políticas, traçamos uma breve trajetória pelas fronteiras linguísticas e pelo ser-estar-entre-línguas-culturas da pessoa em situação de refúgio. Para finalizar nosso capítulo, expomos o contexto do ensino superior brasileiro, fundamental em nossa pesquisa, propondo uma análise das particularidades da inserção de refugiados na universidade; além disso, apresentamos algumas considerações a respeito da universidade como fronteira de acesso ao conhecimento, às dinâmicas de relações de trabalho e à ascensão social e cultural, mas também como lugar de refúgio.

3.1 FRONTEIRAS E OS ENTRE-LUGARES DA SUBJETIVIDADE

Assim que chegamos a um país, precisamos passar pela alfândega, apresentar o passaporte e justificar por que queremos cruzar a fronteira. Nos aeroportos, os cubículos, com oficiais, de um lado, e estrangeiros, do outro, representam o dentro e o fora, funcionários em guichês protegidos por vidros, por debaixo dos quais se passa o passaporte para ter ou não concedida a permissão de entrar no país. A fiscalização e a indagação de quem é a pessoa que pisa em solo nacional apontam para a necessidade de marcar o outro como aquele que não pertence e que, como tal, é meu dessemelhante. No entanto, nem sempre as fronteiras são visíveis e concretas. A delimitação territorial dos países – contorno que, nos mapas, aparece como infindáveis recortes aparentemente sem lógica alguma, fruto de disputas de poder que envolvem questões políticas –, muitas vezes, é invisível[36], apesar de circunscrever o território

[36] Em alguns locais, em especial onde ocorrem entradas consideradas ilegais de migrantes, há a exacerbação de discursos que reivindicam a proteção das fronteiras por meio de sua materialização, em um movimento de visibilização e delimitação do espaço. Exemplo disso é a ainda inacabada construção do muro, iniciada no governo

sobre o qual um Estado exerce soberania e os cidadãos que a ele pertencem, isto é, todos os que nasceram dentro desse contorno. As delimitações políticas territoriais são, portanto, demarcações realizadas em uma extensão contínua de solo com o intuito de a ele conferir uma diferença em relação ao que, a partir de então, fica do outro lado desse limite.

Segundo o psicanalista Toyos (2020), a fronteira é um dispositivo bifronte, o que significa dizer que "tem uma superfície interna que outorga consistência ao próprio espaço que delimita e uma superfície externa que o expõe, o confronta com o fora" (TOYOS, 2020, p. 95). Apesar de utilizar essa noção para tratar da fronteira em campos epistemológicos, acreditamos que essa consideração possa ser transposta para as fronteiras territoriais enquanto marca que, ao limitar o interior, expõe o que lhe é exterior, confrontando-se com o fora a ela necessário para ganhar a consistência interna de seu espaço. Logo, fora e dentro são indissociáveis e se contaminam, pois o dentro não pode existir sem o fora e vice-versa. À medida que existe um limite físico a ser ultrapassado por aquele que cruza a fronteira geográfica, há, da mesma forma, um imbricamento entre o fora-dentro que compõe esse trânsito, a nosso ver, tanto territorial quanto subjetivo.

Quando pensamos no migrante, sob o ponto de vista jurídico, como um duplo de si mesmo – enquanto sujeito que emigra, uma vez que vai embora de um local, ao mesmo tempo em que imigra, pois chega em um outro lugar (SAYAD, 1998, p. 14) –, o que estaria no meio dessas duas extremidades? Que experiências subjetivas, para além da classificação dicotomizadora de emigrante ou imigrante (dependendo da ótica do país que o nomeia e da fronteira atravessada), se revelariam nas experiências de trânsito que o localizam não de um lado da fronteira ou do outro, mas nas fronteiras? Como destaca Foucault, "[d]eve-se escapar à alternativa do dentro e do fora; é preciso situar-se nas fronteiras" (FOUCAULT, [1984] 2015, p. 364). Partindo de uma premissa semelhante, Bhabha (1998) pensa as fronteiras em contraposição aos limites geográficos, que vimos até o momento, caracterizados como faixas que contornam e delimitam o espaço. No movimento de ir além como uma forma de intervenção no aqui e agora para redescrever a contemporaneidade, em *O local da cultura* (1998), fronteira é o lugar do pensamento liminar, sobreposição e deslocamento das diferenças que se tocam, bordejando o aqui e o lá não para se tornar uma mesma coisa, mas para colocar em convivência os opostos em diferentes maneiras de ser e estar no mundo, propondo novas construções de identidades. Esse além não é o abandono do passado ou o estabelecimento de um novo

Trump, entre México e Estados Unidos. Na campanha de reeleição do ex-presidente, em 2020, um dos slogans utilizados foi "finish the wall" (conclua o muro).

horizonte, mas a mudança do presente captada muito bem pela expressão francesa *au delà*, como assinala Bhabha (1998, p. 19): lá e aqui, de todos os lados, nos entre-lugares.

A fronteira, portanto, não é o que limita; pelo contrário, é o que extravasa ao limite e reúne as diferenças, permitindo esse estar nos dois lados: "uma zona de interpenetração mútua e de constante manipulação de estruturas sociais, políticas e culturais distintas" (MACHADO, 1998, p. 43). A respeito disso, Lacan ([1971] 2003, p. 18) sinaliza que "a fronteira, com certeza, ao separar dois territórios, simboliza que eles são iguais para quem a transpõe, que entre eles há um denominador comum". O denominador comum das fronteiras indicia a escolha política das limitações territoriais, de forma que estar na fronteira é lidar com a disseminação, com a pluralidade, com o não-um que nos constitui; é destotalizar narrativas universalizantes e discursos coloniais, trazendo à baila outros atores que, por estarem nas margens e nos interstícios sociais, são produzidos e narrados como não-existentes. Estar nas fronteiras é narrar o passado por outra perspectiva que permite ressignificá-lo, narrativa emitida por aquele que não tem lugar para falar e ser ouvido.

Por isso, Bhabha (1998) aponta que retomar o passado deve ser, ao mesmo tempo, renová-lo, "refigurando-o como um 'entre-lugar[es]' contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O 'passado-presente' torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver" (BHABHA, 1998, p. 27). No intermédio, portanto, a nosso ver, estão as pessoas em situação de refúgio, identidades fronteiriças que, ao se moverem espacialmente, demandam novas posturas políticas territoriais, que dizem respeito ao nacional, ao espaço do nacional. São essas pessoas também (não apenas, é claro) que contribuem para a revisitação constante de nosso passado e de quem somos, que nos colocam em conflito com nosso estrangeiro interior, com o que tememos em nós mesmos por não ser passível de compreensão. Assim, por meio da articulação das diferenças culturais, as fronteiras se tornam "o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente" (BHABHA, 1998, p. 24).

A partir da fronteira, somos remetidas ao litoral e, com o auxílio de Lacan, abordaremos brevemente essa noção, quando o autor compartilha sua visita ao Japão, momento em que diz experimentar, pela primeira vez, o litoral (LACAN, [1971] 2003, p. 20). Ao que concerne esta pesquisa, a interpretação lacaniana do litoral nos auxilia a pensar as margens e o local ocupado pelo sujeito na sua relação de excesso com o outro. O litoral, para o autor, é interpretado como o excesso, é o que não cabe e que, nessa expansão, faz com que os lados opostos se confundam, pois, ao mesmo em que separa por não terem nada em comum, os liga pelo que têm de similaridade. Podemos utilizar o mar para exemplificar essa noção abstrata. O litoral da praia é uma faixa que não pode ser definida nem como mar nem como areia, é uma porção de terra que

está entre esses dois elementos ao mesmo tempo que é por eles formada. Dessa forma, o litoral não é o mar, bem como não é a terra, mas traz resíduos de ambos, em um composto de elementos heterogêneos que se manifestam na onda que avança pela faixa de terra trazendo resquícios, restos, resíduos, marcando o chão e deixando o rastro de sua passagem. O litoral, como excesso, é a possibilidade de ser tudo e nada concomitantemente, é o bordejar da (des)união, é a intersecção e a separação, continuidade e descontinuidade.[37]

No que diz respeito à nossa pesquisa, o mar e o litoral por ele desenhado nos fazem recordar das imagens de refugiados em barcos e botes, flutuando sobre as águas à deriva tentando alcançar uma porção de terra. A busca por essa terra, muitas vezes, não é concretizada; e, quando o é, estão sujeitos a lá permanecerem, no limbo, nem de um lado nem de outro, no limite de um risco, de um traço que os impossibilita de entrar. Nesses casos, o refugiado permanece como resto, como lixo em uma sociedade que se recusa a acolhê-lo, dar-lhe hospitalidade, mantendo-o no limbo de uma existência desumana. Assim, o refugiado é a materialização de um problema político e social, tanto no país de onde sai quanto para o país aonde chega, barrado no litoral em casos em que sua entrada não é permitida e também nos casos em que a passagem para o outro lado acontece, mas não lhe é fornecida uma recepção adequada.

Esse processo de deslocamento não diz respeito apenas à mudança de território, mas também à experiência psíquica de migrar. Como nos lembram Grigorieff e Macedo (2018), devemos levar em consideração que as razões para o deslocamento variam e, em cada movimento migratório, encontra-se a singularidade do migrante que carrega consigo uma história de vida particular. Por detrás de cada deslocamento forçado, adiciona-se a complexidade inerente à de-cisão de migrar para salvar a vida (ou de não retornar para o seu país para permanecer vivo).

> A condição de pertencimento a um lugar novo exige, inevitavelmente, atribuir novos sentidos às fronteiras identitárias em relação ao seu lugar de origem, à família. Nessa singular experiência de migração, há o deslocamento geográfico, o qual não garante as condições necessárias de investimento e construção de um devir. [...] Constata-se, assim, que a noção de alteridade ocupa sempre lugar central no que tange à manutenção e à consolidação da identidade do sujeito, bem como em suas possibilidades de investimento. Se, por um lado, o processo de constituição identitária implicou um permanente trabalho psíquico de apropriação do que foi enunciado pelo outro, por outro lado, os laços sociais confrontam o sujeito com sua capacidade de administrar demandas de desinvestimento e investimento ao longo da vida (GRIGORIEFF; MACEDO, 2018, p. 489).

[37] Referências extraídas do diálogo e compartilhamento estabelecidos em sala de aula com a professora doutora Maria José Coracini, durante o curso *Seminários de Pesquisa em Segunda Língua e/ou Língua Estrangeira II*, ofertado pelo Instituto de Estudos da Linguagem (Unicamp), no segundo semestre de 2021.

Rompem-se fronteiras identitárias, que demarcam aquilo que cremos ser para o outro, tendo em vista aquilo que ele diz sobre nós, de forma que, como nos lembra Freud, "as fronteiras do eu não são estáveis" (FREUD, [1930] 2015, p. 45). Ver-se diante da impossibilidade de continuar em um local de familiaridade (estar rodeado por situações, objetos, pessoas conhecidas) e lançar-se à sorte por caminhos tortuosos é romper a raiz para conectá-la, a partir da multiplicidade, a algo novo que transforma a natureza das dimensões e cria outros caminhos de existência.

Como assinalam Grigorieff e Macedo (2018), a capacidade de novos investimentos perpassa a alteridade, uma vez que vivemos em contexto social e nos constituímos através do olhar que outro lança sobre nós. Por isso, a nosso ver, a maneira como o refugiado é (des)acolhido no Brasil, país que se propõe a recebê-lo, impacta na maneira como ele elabora os processos de desinvestimento e reinvestimento subjetivos que permitem a sua inserção no novo contexto.

3.2 AS LÍNGUAS-CULTURAS QUE (CON)FUNDEM

O que significa falar português? A língua portuguesa brasileira, tal como a conhecemos hoje, não foi sempre assim nem permanecerá para sempre da forma como a aprendemos. Na realidade, neste mesmo instante, existem diversos tipos de português, ou portugueses, se podemos dizer, distribuídos por todo o território brasileiro e também para fora dele (pensemos, por exemplo, em falantes de português como língua estrangeira e língua de herança ou nos países que fazem parte da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa – CPLP). Apesar dessa pluralidade, o mito do monolinguismo impera como unidade linguística e identitária que configura o que é ser brasileiro.

No Brasil, do ponto de vista do Estado, a língua nacional, fixada pelo governo para ser utilizada no âmbito jurídico e ser ensinada nas escolas, desdobra-se na língua oficial, materializada nas gramáticas e dicionários (GHIRALDELO, 2003, p. 59). Nesse contexto, o português representa a pátria e, intrinsecamente conectado às fronteiras territoriais, estrutura o que se entende por Estado-nação e por sujeito nacional. O nacional seria, então, aquele que nasceu no território e que fala a sua língua. Um território, uma língua, preceito conhecido dos estados modernos. A língua oficial, nas palavras de Ghiraldelo (2003, p. 59) "é imaginada porque [..] não existe enquanto manifestação concreta de um enunciador" (GHIRALDELO, 2003, p. 59) e ignora, ainda segundo a autora, as línguas das minorias, prevendo uma homogeneidade linguística no território.

Tal homogeneidade, no entanto, é apenas semblante, porque elencar o português como língua oficial do Brasil não significa que todos falam da mesma maneira em todos os lugares nem que não existam outras línguas tão legítimas quanto o português sendo utilizadas no país. Como nos lembra Krenak (2019), são faladas mais de 150 línguas indígenas em território brasileiro, sem contarmos as línguas das comunidades migratórias e da comunidade surda, que convivem em disputa, "[c]onvívio que poderá ser de dominação ou de subjugação dos povos que as falam. [No entanto, a] história nos mostra que, mesmo povos que dominaram territorialmente outros, tiveram nas suas línguas marcas das línguas dos povos dominados" (GHIRALDELO, 2003, p. 60).

Por esse viés, imbricada em processos de transformação, a língua "é sempre uma mistura de línguas-culturas; para compreender isso, basta considerar a história da nação, as invasões, a mistura de povos – com línguas-culturas outras, que vão alterando, modificando a língua-cultura local, ao mesmo tempo em que sofrem alterações" (CORACINI, 2016, p. 304). Pontuamos que a língua não pode ser desconectada da cultura à qual está vinculada, pois é por meio de um entrelaçamento que língua e cultura se constituem mutuamente.[38]

Assim, se as línguas são (in)vestidas por traços de alteridade, seria realmente possível considerar língua materna e estrangeira como duas línguas estanques em si mesmas? Uma seria o oposto da outra? A promessa do monolinguismo, como nos mostra Coracini (2013), do mito de falar uma única língua e de se fazer entender por completo nessa língua, encontra-se – se é que se pode dizer que algum dia realmente esteve – no sonho da torre de Babel (DERRIDA, 2006). De acordo com Derrida ([1996] 2001), a ideia de monolinguismo é atrelada a uma ideia logocêntrica de sujeito, funcionando como prótese e promessa homogeneizante, como sentimento de pertencimento a uma única língua, que, no final das contas, é efeito de uma sutura, de uma tentativa de enxertar na língua o que a ela falta, de dar conta de tapar o buraco dessa falta constitutiva da linguagem. Por isso, a monolíngua e a dicotomização entre língua materna e estrangeira, segundo o autor, são impossíveis.

As línguas-culturas são atravessadas por outras línguas-culturas, imbricadas em uma fusão que gera a confusão desordenada de Babel (DERRIDA, 2006), que, antes de ser

[38] Para exemplificarmos brevemente o imbricamento entre línguas e culturas, voltemo-nos à expressão "tutoyer" que, em francês, significa ter permissão para se referir a uma pessoa utilizando o pronome "tu". A existência linguística dessa expressão só é possível devido às relações formais e informais da cultura francesa, o que se manifesta na língua(gem) por meio de uma expressão utilizada exclusivamente para permitir uma aproximação discursiva informal entre os sujeitos. Como as relações formais e informais orais em português são muito diferentes e essa situação cultural não nos é familiar, não faz sentido termos uma expressão semelhante.

considerada algo necessariamente negativo[39], gera o enriquecimento e as transformações, por meio de uma heterogeneidade constitutiva da língua e do próprio sujeito, perpassado por traços do outro, por traços dessa língua-cultura outra. Logo, as línguas ditas materna e estrangeira não são estanques, divididas e às quais acessamos individualmente e em momentos diferentes. Elas perpassam o corpo e se cruzam, constituem-nos destituídas de hierarquias. Quando falamos, junto à Coracini (2013), sobre ser-estar-entre-línguas-culturas, não significa dizer que o sujeito escorrega entre uma língua-cultura e outra. Ele atravessa as duas (que são muitas), carregando, pela porosidade de uma língua que escapa pelos fios da outra, traços de ambas, sem identificar o início e o fim de cada uma delas; constituição híbrida e em movimento da (con)fusão de diferentes línguas-culturas.

Ao nos inscrevermos na língua(gem), inscrevemo-nos na cultura circundante (CORACINI, 2013) e, por isso, ao aprendermos uma língua estrangeira, o espanto, a admiração e/ou a estranheza são sentimentos despertados em decorrência do encontro linguístico-cultural que marca não apenas a diferença sonora e lexical incompreensível das palavras, mas outras formas de ser-estar no mundo. A construção de representações dicotômicas que criamos entre a nossa língua e a língua do outro, língua inacessível e distante, colabora para a experiência de estranhamento que ocorre, de início, justamente por uma língua nunca ser apenas um sistema linguístico, mas também uma cultura, como nos recorda Coracini (2013). As polarizações típicas do paradigma de pensamento da sociedade ocidental implicam que, de imediato, ao falarmos sobre língua materna, pensemos no seu suposto oposto: língua estrangeira. Entretanto, mesmo a língua materna, supostamente por meio da qual manifestaríamos de forma espontânea tudo o que pensamos, limita-nos e nos interdita.

Segundo nossa perspectiva, a língua, qualquer que seja, materna ou estrangeira, é lugar do equívoco, pois, apesar de acreditarmos ter controle sobre aquilo que falamos, há manifestações de não-coincidências fundamentais, como postula Authier-Revuz (1998), que indicam a tensão entre o um (completude e transparência) e o não-um (lapsos, lacunas, opacificação) dos discursos. Conforme a autora, quando nos expressamos, a linguagem deixa escapar glosas enunciativas que ferem a suposta unicidade do dizer, esgarçando um corpo linguístico que tem suas feridas suturadas por recursos que buscam restituir sua superfície

[39] Derrida (2006), em *Torres de Babel*, ao tratar da tradução, apresenta o mito da torre de Babel, construída pelos descendentes de Noé, que ambicionavam alcançar os céus e perpetuar a sua genealogia, eternizando o seu nome. Deus, como castigo divino à soberba dos homens, impôs-lhes a multiplicidades de línguas, ocasionando confusão e a necessidade de tradução: "a 'torre de Babel' não configura apenas a multiplicidade de línguas, ela exibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica" (DERRIDA, 2006, p. 10-11).

aparentemente unida e coesa, "espaço de não-coincidências onde se faz o sentido, nutrido dessas heterogeneidades que o distinguem da fixidez una do signo" (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 26). É com ela que recorremos ao termo "porosa", ao nos referimos à linguagem, palavras que fazem "furo de não-um no tecido do dizer" (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 27), aí onde se produz o sentido.

3.3 O ESPAÇO (IN)ACESSÍVEL DA UNIVERSIDADE

"Todos os seres humanos têm direito à educação". Essa é a primeira frase do Art. 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A ela, algumas outras considerações são acrescentadas: "A educação será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A educação elementar será obrigatória. A educação técnico-profissional será acessível a todos, bem como a educação superior, esta baseada no mérito". No que diz respeito à nossa pesquisa, convém refletirmos sobre o acesso à educação superior, que, mesmo não sendo garantida gratuitamente, é especificada como um dos níveis de formação educacional que deve ser acessível a todos, além de a própria Constituição Federal, de 1988, afirmar ser a educação um direito de todos e dever do Estado e da família (Art. 25, BRASIL, 1988).

De acordo com o Estatuto dos Refugiados, previsto na Lei nº 9.474/1997, o acesso da pessoa em situação de refúgio às Instituições de Ensino Superior no Brasil é assegurado por meio do ingresso facilitado, como podemos ler no texto da lei: "O reconhecimento de certificados e diplomas, os requisitos para a obtenção da condição de residente e o ingresso em instituições acadêmicas de todos os níveis deverão ser facilitados, levando-se em consideração a situação desfavorável vivenciada pelos refugiados".[40] Facilitar o ingresso seria uma das formas encontradas de garantir o direito universal de acesso à educação e permitir que o sujeito em condições vulneráveis em decorrência de um deslocamento forçado continue ou inicie os estudos no país de refúgio.

O ingresso facilitado, especificado na citação, é uma obrigação a ser cumprida por todas as instituições acadêmicas, como é possível notar pelo verbo "dever". O uso do futuro do presente ("deverão"), no entanto, abre uma brecha temporal que não prediz quando o procedimento previsto por lei deverá ser aplicado, sendo, portanto, uma ação em um futuro indeterminado. Como se sabe, existe um grande descompasso entre o que é estabelecido pelo texto jurídico e a implementação de políticas públicas no Brasil, o que se reflete, em nosso caso, inclusive pela falta de uma descrição mais detalhada sobre o que é o ingresso facilitado e quais

[40] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm Acesso em: out. 2020.

são as balizas para sua implementação, podendo resultar em diferentes maneiras de interpretação da lei e de posterior execução, por parte das universidades.

Além disso, é importante lembrarmos que as leis respondem a interesses vários. Garantir o ingresso da pessoa em situação de refúgio no ensino superior significa também garantir, ou pelo menos tentar garantir, a futura produtividade do sujeito no país que o recebe. A reintegração laboral prevê, a partir da formação superior, uma mão de obra especializada que auxilie a manter em movimento a roda capitalista que sustenta nossa sociedade, pautada nas (in)visíveis leis de mercado. Dessa forma, a promoção do ingresso facilitado, ainda que caminhe ao encontro dos direitos humanos, está atrelada à política neoliberal do Estado, a quem importa manter os sujeitos produtivos em uma lógica de mercado capitalista.

Derrida ([2002] 2003), quando trata da universidade sem condições, reflete a respeito de tudo poder e dever ser criticado dentro do universo acadêmico, inclusive a própria instituição. Nada poderia escapar à liberdade incondicional de questionamento e proposição; nada estaria ao abrigo do questionamento. Por isso, "conforme sua vocação declarada, em virtude de sua essência professada, ela [a universidade] deveria permanecer como um derradeiro lugar de resistência crítica – e mais que crítica – a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos" (DERRIDA, [2002] 2003, p. 16). Apesar de apontar para a não existência desse espírito crítico sem condições, que aparece em seu dizer pelo uso do futuro do pretérito em "deveria ser um lugar de resistência crítica" (mas não é), o autor não deixa de salientar a necessidade de trazermos para dentro desse espaço um olhar para além da crítica, em um movimento, antes de tudo, desconstrutor.

Assim, inserida no espaço universitário – enquanto pesquisadora que conhece o funcionamento de uma instituição de ensino superior, a burocracia processual de acesso e permanência, as dinâmicas entre alunos e professores, bem como discente, que há anos frequenta os ambientes estudantis, realiza trabalhos acadêmicos, entre outras questões próprias a esse universo –, proponho olhar para a edificação de dentro, inserida em seus problemas e contradições. Do lado de fora, é fácil erguer a voz e apontar os problemas sem compreender de fato o funcionamento, enquanto somente no interior, fazendo parte da estrutura, é que podemos observar e perceber, de um ponto de vista privilegiado, as articulações dos problemas que denunciamos, os vértices e as arestas que compõem a edificação que, em certa medida, reproduzimos por diferentes ângulos e perspectivas. Almejamos, dessa maneira, movimentar-nos pelo interior do prédio sem demolir sua construção, senão seríamos nós mesmas soterradas por ela, para criar possibilidades de interpretação e de problematização dos conhecimentos e saberes fixados por esse aparente edifício estático.

Retomando Derrida ([2002] 2003), de quem nunca nos distanciamos, chegando ao extremo, a universidade deveria ser crítica em relação ao homem, às humanidades e a si mesma, exercendo o princípio de resistência incondicional. Quem sabe a incondicionalidade não poderia ser uma forma de deslocamento, para além da incondicionalidade de pensamento, em direção a uma humanidade incondicional? Poderia, nesse sentido, ser a universidade mais humana e mais universal? Ela estaria deslocando, ainda que aos poucos, seus domínios estanques ao criar políticas de ações afirmativas, possibilitando o ingresso daqueles que estão à margem da sociedade?

Dizer-se uma universidade plural, moderna e inovadora passa pelo estímulo à internacionalização e, nesse sentido, ao estímulo à vinda do estrangeiro e ao encontro com o diferente. Contudo, no atual cenário de internacionalização das universidades brasileiras, em que programas de intercâmbio, como Ciência Sem Fronteiras, PEC-G[41] e PEC-PG[42], ganharam destaque nos últimos anos, é comum encontrarmos ecos de discursos atrelados a um certo capitalismo acadêmico[43] (SLAUGHTER; LESLIE, 2001) que dá prioridade a números e posicionamento em rankings antes da necessidade dos alunos vindos de outros países. Slaughter e Leslie (2001) entendem o termo capitalismo acadêmico como um processo cada vez mais intenso de universidades públicas responderem às demandas neoliberais, tratando as políticas de ensino superior dentro da agenda de política econômica.

A transposição do conceito para o contexto brasileiro não deve ser realizada sem ressalvas, pois as universidades estadunidenses, universo de estudo dos autores, apresentam um funcionamento de ensino superior distinto da realidade brasileira, em especial por se tratarem de instituições privadas de ensino. No entanto, acreditamos que, em certa medida, a ideia de capitalismo acadêmico possa ser associada, em nosso contexto, à falta de investimentos em

[41] "O Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G) oferece oportunidades de formação superior a cidadãos de países em desenvolvimento com os quais o Brasil mantém acordos educacionais e culturais. Desenvolvido pelos ministérios das Relações Exteriores e da Educação, em parceria com universidades públicas – federais e estaduais – e particulares, o PEC-G seleciona estrangeiros, entre 18 e preferencialmente até 23 anos, com ensino médio completo, para realizar estudos de graduação no país". Disponível em: http://portal.mec.gov.br/pec-g Acesso em: jul. 2021.

[42] "O Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), criado oficialmente em 1981, oferece bolsas de estudo para nacionais de países em desenvolvimento com os quais o Brasil possui acordo de cooperação cultural e/ou educacional, para formação em cursos de pós-graduação *strictu sensu* (mestrado e doutorado) em Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras". Disponível em: http://www.dce.mre.gov.br/PEC/PECPG.php Acesso em: jul. 2021.

[43] Os autores ressaltam que a sua teoria de capitalismo acadêmico lida com a maneira como universidades e corpo docente se comportam de forma semelhante ao funcionamento do mercado: competição por verba, por meio de captação de recursos externos como mensalidade e cobrança de taxas de alunos; parceria com empresas e indústrias privadas; execução de atividades com fins lucrativos, tais como patenteamentos, royalties e parcerias universidade-indústria com componente de lucro; mudança do auxílio institucional para auxílio estudantil, com o objetivo de estimular a concorrência de mercado entre faculdades e universidades (SLAUGHTER; LESLIE, 2001).

pesquisa, principalmente no atual (des)governo que realiza incessantes cortes nas bolsas de graduação e pós-graduação, e a discursos de privatização de universidades públicas. Desse modo, em meio à capitalização do ensino, muitas vezes, deixa-se de lado o principal objetivo da internacionalização, qual seja, a nosso ver, tanto a produção e partilha de conhecimento científico como as trocas culturais estimuladas pela diversidade linguístico-cultural focalizadas em práticas educacionais e científicas.

Em um mundo globalizado, os acordos de intercâmbio estimulam a internacionalização. Sob esse ponto de vista, lembramos da globalização como conexão, difusão de informação que se espalha rapidamente pelo mundo por meio das novas tecnologias, responsáveis por nos relacionarmos com o espaço e com o tempo de uma nova forma. À globalização, temos atrelados, repetidamente, dizeres democráticos de convivência entre diversos povos. Contudo, essa democracia, para que ocorra, passa pela imposição de poder político e econômico, impactando em uma estrutura desigual e irregular do mundo que compete, incessantemente, por autoridade econômica, política e social. O que se vê é o surgimento de "discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma 'normalidade' hegemônica ao desenvolvimento irregular" (BHABHA, 1998, p. 241). Ao procurarem mascarar as irregularidades, impondo a normalidade sob o seu ponto de vista, as potências hegemônicas escancaram divisões de espaços em que as relações hierárquicas se fazem cada vez mais presentes.

Dessa forma, antes de promover espaços democratizantes e de contato cultural, a globalização, como nos lembra Sousa Santos (2002), traz à tona de uma maneira agressiva o embate com o diferente, aumentando a discrepância entre grupos centrais e não-centrais e entre tipos de conhecimento valorizados. Nesse sentido, a universidade, que deveria ser universal, como o próprio nome aponta, é um terreno profícuo para questionar, desde o seu interior, sua (não) universalização. Em conjunção a Da Rosa (2013), o fazer científico, assim como o espaço acadêmico, podem ser compreendidos, a partir de um viés discursivo, como construções histórico-temporais atravessadas pelas verdades de suas épocas. Na universidade, a legitimação de determinados conhecimentos considerados científicos salienta relações de poder (FOUCAULT, [1978] 2011) que validam perspectivas localizadas em determinadas práticas culturais centrais eurocêntricas.

Entretanto, justamente por estarem ancorados em embates de forças, os conhecimentos, (re)constituídos na e pela história, encontram possibilidade de resistência, sendo o interior da própria universidade espaço para a produção e valorização de conhecimentos das margens. O ingresso de refugiados – assim como o ingresso de indígenas, por exemplo –, a ser analisado não sem críticas, é uma forma de tentar romper com essa centralidade. Assim, o espaço

acadêmico, ao ser uma barreira para a partilha de outras experiências e saberes múltiplos, podendo impedir o acesso do sujeito às dinâmicas de trabalho e à ascensão social e cultural à qual é regularmente relacionada, pode ser ele mesmo o lugar para o irrompimento de novas formas de pensar e para a emersão de posicionamentos críticos em prol da luta contra o epistemicídio.

No Brasil, atualmente, de acordo com último relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), a maior parte dos solicitantes de reconhecimento de refúgio e das pessoas que tiveram a solicitação deferida no ano de 2020 tinham entre 25 e 39 anos, idade de ingressar ou cursar o ensino superior.[44] Tendo em vista essa nova demanda, há um intenso aumento na mobilização de universidades, particulares e públicas, para a criação de programas de incentivo ao ingresso desses sujeitos. A movimentação das IES em busca de maneiras para concretizar o ingresso facilitado previsto na lei atesta, conforme afirma Paula (2020) a respeito de pesquisa de Marluza da Rosa, um esforço institucional de reconhecer qualquer pessoa como legítima de acessar o ensino superior – inclusive por meio do sistema de cotas para pessoas negras e do vestibular indígena – e, sobretudo, como dotada do direito de receber educação e acesso ao conhecimento, independentemente de ser considerada cidadã ou nacional. Acreditamos que um dos exercícios de resistência seja, em um primeiro momento, pensar nessas políticas para que a universidade, cada vez mais, avance em direção à pluralidade.

No Brasil, a principal iniciativa de apoio ao acesso à educação da pessoa em situação de refúgio é a Cátedra Sérgio Vieira de Mello (CSVM) que, em parceria com o Alto Comissariado das Nações Unidas (ACNUR) e com as IES conveniadas, busca promover diversas ações[45] dentre as quais "estabelecer rede universitária de apoio às pessoas refugiadas e solicitantes da condição de refugiado em todas as regiões brasileiras, norteada pela promoção de parceria, proteção, qualidade de ensino e facilitação de ingressos a serviços de apoio e ao ensino acadêmico" (ACNUR, 2020).[46] Desde 2004, ano de criação do projeto, até agosto de

[44] É comum que refugiados ingressem no ensino superior alguns anos após os brasileiros, levando em consideração o tempo para reassentamento no país e para conseguirem estabilidade. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorios_conjunturais/2020/Ref%C3%BAgio_em_N%C3%BAmeros_6%C2%AA_edi%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: out. 2020.

[45] Dentre os outros objetivos das CSVM estão: "Sensibilizar, capacitar e contribuir para a formação de professores e estudantes universitários acerca das três vertentes da Proteção Internacional da Pessoa Humana visando a sensibilização e o ensino sobre o tema do refúgio; Incentivar a pesquisa, a produção de conhecimento científico e difusão de trabalhos acadêmicos, fortalecendo a construção e o compartilhamento de saberes entre os universitários; Incorporar prestação de serviços às pessoas refugiadas, por meio do atendimento solidário e promoção de serviços comunitários a essa população nas IES e em suas áreas de abrangência" (ACNUR, 2020, p. 6).

[46] Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2020/09/Relat%C3%B3rio-Anual-CSVM-2020.pdf Acesso em: dez. 2020.

2021, 28 IES foram conveniadas à CSVM, dentre as quais a universidade onde estudam nossos participantes de pesquisa (ACNUR, 2021).[47]

Como comentamos anteriormente, o interesse das universidades em promover um espaço mais amplo de ingresso para estudantes refugiados é expresso pelo aumento expressivo, entre 2017 e 2021, do ingresso de refugiados, migrantes e solicitantes da condição de refugiado nas IES vinculadas à CSVM, passando de 70 a 395 alunos (ACNUR, 2021).[48] Cabe ressaltar, no entanto, que o número crescente de ingressantes ainda é baixo quando comparado ao total de pessoas em situação de refúgio em idade de cursar o ensino superior que chegam ao Brasil todos os anos. Acolher refugiados nas IES não termina na facilitação do processo seletivo em si. Pelo contrário, esse é o primeiro passo de uma série de políticas internas – relacionadas à língua, permanência, acompanhamento, inserção, moradia – que devem ser pensadas concomitantemente à entrada do sujeito na universidade para garantir que as necessidades específicas de formação, informação e aprendizagem sejam atendidas.

O ingresso desses sujeitos como um gesto de acolhida é, segundo Da Rosa (2018b), "uma questão de direito, não de moral nem de política. Direito, mais precisamente, de pertencimento a uma comunidade, de 'estar com' o outro, de ter seus saberes por ele reconhecidos e de também produzir conhecimento" (DA ROSA, 2018b, p. 1539). O direito aqui assegurado, portanto, volta-se, uma vez mais, aos direitos fundamentais do ser humano que, não mais garantidos por seu país de origem, são agora buscados em outro território. Contudo, não devemos nos esquecer de que estimular o ingresso de refugiados no ensino superior traz desafios diferentes para a recepção dos estudantes daqueles experienciados em outros tipos de movimentos de internacionalização universitária, em geral, por meio de programas de incentivo ao intercâmbio acadêmico entre universidades ou países, com os quais as instituições já têm uma experiência mais vasta.

Esse estudante estrangeiro visado nas políticas de excelência acadêmica vem com um planejamento pronto, ao passo que estudantes em situação de refúgio, em sua maioria, em um primeiro momento, têm outro propósito de deslocamento que não os estudos. Por isso, consideramos importante analisar como se dá não apenas o acesso à instituição de ensino superior, mas o acolhimento e acompanhamento dos estudantes refugiados no ambiente

[47] Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/09/Relatorio-Anual-CSVM-2021_final.pdf Acesso em: fev. 2022.
[48] Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/09/Relatorio-Anual-CSVM-2021_final.pdf Acesso em: fev. 2022.

acadêmico, desde o acesso a orientações e informações, adaptações linguísticas e formas de ensino a até mesmo o estabelecimento de laços sociais com os demais estudantes.

Algumas considerações sobre o ingresso facilitado no ensino superior e, especificamente, sobre esse processo na universidade em que nossos participantes de pesquisa estudam se fazem necessárias. As modalidades de ingresso variam de acordo com o órgão proponente, fato que assegura uma certa autonomia em como cada instituição de ensino superior compreende tanto o que significa essa facilitação prevista na lei para o ingresso do sujeito em situação de refúgio quanto quem são as pessoas que se enquadram nessa categoria. Apesar de configurarem dispositivos de controle, uma vez que regulam aqueles que podem ou não estudar no espaço público universitário, os editais e processos de ingresso servem como garantia de segurança interna do órgão institucional e dos próprios sujeitos que a eles se submetem. Em trabalho sobre documentos que regem o processo seletivo para ingresso de refugiados no ensino superior, Da Rosa (2018a) aponta para uma importante questão que retomaremos aqui: compreender os sentidos resultantes das formas como pessoas em situação de refúgio são nomeadas.

A autora trilha um caminho por documentos de diversas universidades, expondo a presença, nas materialidades linguísticas, de jogos de forças que definem quem tem ou não acesso ao dispositivo jurídico-administrativo. Observando brevemente o documento de solicitação de vagas para refugiados disponível no site da universidade *locus* de nossa pesquisa, emergem orações restritivas para descrever os candidatos que podem usufruir do ingresso facilitado, como é o caso de "indivíduos que tenham obtido o *status* de Refugiados, devidamente reconhecidos pelo Conare" ou "que comprove sua situação de refugiado". De acordo com Da Rosa (2018a), o movimento de designação delimita lugares e padrões que o sujeito, estrangeiro, deve aderir para atender à chamada condição de refugiado que discutimos anteriormente.

Na universidade em questão, trata-se de pessoas refugiadas que consigam comprovar a sua situação jurídica legalmente, ao passo que "não será permitido dar entrada na solicitação de vaga apenas com o protocolo de solicitação de visto de refúgio". Tal medida, no entanto, é recente nessa instituição especificamente. Como ressalta um de nossos participantes de pesquisa, ele acredita que o ano em que entrou na faculdade foi o último em que era permitida a solicitação apresentando apenas o protocolo de refúgio, não possuindo ainda o deferimento ou indeferimento do processo, modalidade pela qual conseguiu acessar a universidade. Depois, a instituição passou a aceitar somente pessoas que tinham o *status* de refugiado reconhecido pelo Conare.

Assim, percebemos que o *status* jurídico desses sujeitos define, muitas vezes, o alcance de seu acesso a direitos,

> atestando que o refugiado está em uma posição diferente, garantida por lei. Ele, supostamente, beneficia-se das garantias morais, éticas e jurídicas dessa condição. Ora, essa densa trama de recategorizações que, argumentativamente, busca definir aqueles elegíveis como refugiados aponta para o fato não só de os sentidos não serem ahistóricos e estarem em constante redefinição, mas também de a designação definir e construir "juridicamente os sujeitos e sua possibilidade de circulação" (JARDIM, 2016, p. 249)" (DA ROSA, 2018a, p. 169-170).

Segundo a autora, há uma distinção, nesses dispositivos jurídicos, entre as pessoas que vivenciam o refúgio e as que o vivenciam de maneira comprobatória, o que repercute na maneira como os direitos serão acessados, como explicitado pelo documento analisado que apresenta o protocolo de solicitação de refúgio e a própria condição de ser refugiado como barreiras limitadoras à entrada no ensino público superior. Achamos relevante comentar, ainda com base no estudo realizado por Da Rosa (2018a), que a maioria das ofertas de acesso de migrantes e refugiados aos programas especiais das IES brasileiras analisadas pela autora dizem respeito a refugiados já reconhecidos ou solicitantes de refúgio, enquanto portadores de visto humanitário, como é o caso dos haitianos, não são mencionados e, dessa forma, não se enquadram nas condições exigidas. Dessa forma, como aponta a autora, a outorga de direitos fundamentais seria limitada e limitadora, sendo concedida não a qualquer pessoa que deixou forçadamente seu país, mas àquela que o deixou forçadamente e que satisfaz, comprovadamente, as condições elencadas, enquadrando-se no dispositivo jurídico.

Outro momento de cerceamento promovido pelo discurso institucional que engendra mecanismos de controle se dá quando o documento aqui analisado afirma não ser "aceita solicitação de vaga apresentada por refugiado que tenha concluído algum nível de ensino no Brasil", o que significa dizer que "não serão protocoladas solicitações de candidatos que tenham cursado Ensino Médio, Graduação ou Mestrado no Brasil". Além do reconhecimento pelo Conare, um segundo requisito de inserção se impõe, referente à formação educacional anterior. Em um dos documentos analisados por Da Rosa (2018b), há uma asserção semelhante a essa, que requer do refugiado solicitante do ingresso facilitado não ter concluído o Ensino Médio no Brasil. Apesar de, em nosso caso, a limitação compreender também o ensino superior, abarcando graduação e mestrado, os efeitos de sentido se mantêm, pois o refugiado inserido socialmente em alguma esfera educativa não consegue usufruir do direito de ingresso facilitado. Portanto, há "um direito que não necessariamente lhe garante a experiência de ter (outro) lugar" (DA ROSA, 2018b, p. 1546), visto que mantém o estrangeiro como estrangeiro, sem permissão de se inserir no laço social e estabelecer relações no país de acolhida semelhantes àquelas dos

considerados nacionais, uma vez que cursar algum nível de ensino é considerado, a partir de então, um impeditivo para sua entrada no ensino superior como refugiado.

A lei acolhe, mas não incondicionalmente e, nesse sentido, abordamos, nesta pesquisa, os meandros e a complexidade dessa não incondicionalidade. Os estudos de migração e, especificamente, de refúgio se resumem, muitas vezes, à análise da chegada desses sujeitos ao país de destino, esquecendo-se de que a migração e o refúgio não se encerram nos papéis de entrada a um país. No caso do contexto universitário e do ingresso facilitado, temos um público que vai permanecer pelo menos quatro anos dentro da universidade e no Brasil. Portanto, propomos pensar a migração – para além da chegada ou interiorização dos migrantes e refugiados, como proposto pela Operação Acolhida – como permanência e o (des)acolhimento como um processo em andamento, que se desloca em meio ao deslocamento do sujeito fora e dentro do país.

CAPÍTULO 4

UM MODO DE FAZER PESQUISA

> Não haveria pesquisa, se o pesquisador não ousasse nela se colocar; se o pesquisador não reconhecesse que pesquisa (sua) dor, o que o incomoda, comprometendo-se a cada gesto, a cada etapa, ainda que não o saiba conscientemente (CORACINI, 2019).

Neste capítulo, apresentamos as condições de produção da pesquisa, assim como a metodologia, sempre perpassada por um posicionamento filosófico, que guiou a coleta de nosso *corpus* e sua posterior análise. Para tanto, versamos, em um primeiro momento, sobre a perspectiva de análise discursivo-desconstrutiv(ist)a (CORACINI, 2013, entre outros) na qual nos ancoramos e, em seguida, detemo-nos em algumas noções-chave, quais sejam: sujeito, desconstrução e representação. Além disso, expomos o fazer do pesquisador como um gesto (a)colhe-dor que, perpassado por violência, está intrincado a desejos que nos movem, para, por fim, apresentarmos os participantes de pesquisa.

4.1 A PERSPECTIVA DISCURSIVO-DESCONSTRUTIV(IST)A

É parte estruturante de uma dissertação apresentar a metodologia de pesquisa, isto é, os caminhos tomados para a coleta dos registros e os instrumentos a serem adotados para analisá-los. Falar sobre dados, instrumentos e mesmo metodologia (associada antes de tudo a um método) não condiz com a perspectiva teórico-filosófica discursivo-desconstrutiv(ist)a à qual nos afiliamos. Isso não quer dizer que vagamos pelo acaso dos textos teóricos e das materialidades linguístico-discursivas sem objetivos e pilares para guiar nosso fazer analítico. Apenas não utilizamos um modelo, com regras a serem (per)seguidas e encaixadas, quase que à força, tanto no momento da coleta quanto no de análise do *corpus*. Pelo contrário, com base no campo teórico no qual nos assentamos, somos guiadas pelos próprios registros em busca de rastros do que escapa ao sujeito, contradições, repetições, regularidades, dispersões e momentos de silêncio, nos quais, apesar de nada ser falado, muito é dito. Dessa forma, preferimos não nos referenciar a uma metodologia, mas a "um certo modo de fazer pesquisa no campo da Linguística Aplicada" (CORACINI, 2019, s.p.).

Apresentamos, então, nossa perspectiva discursivo-desconstrutiv(ist)a, muito mais filosófica do que teórica (CORACINI, 2019), a partir da qual esta dissertação foi realizada.

Nossa sustentação se dá em noções extraídas de uma tripla ancoragem: em Foucault, bebemos de sua visão discursiva, principalmente em relação às noções de discurso e relações de poder; em Derrida, valemo-nos da noção de desconstrução, crítica ao pensamento logocêntrico e questionamento da organização dicotômica do pensamento ocidental, o que leva à compreensão de que devemos ser vigilantes e desconfiar da fixidez e das verdades incontestáveis; e, por fim, o último ponto de apoio no qual nos (des)equilibramos é a noção de sujeito proposta pela psicanálise freudo-lacaniana, a partir da qual, em contraposição a Descartes, o sujeito é tido como sujeito do inconsciente e efeito que emerge entre significantes; trata-se, desse modo, do sujeito de linguagem.

Compreendemos que os três pensadores nem sempre convergem em suas propostas filosóficas. Contudo, nossa perspectiva encontra um elo de diálogo entre eles justamente por considerar "o jogo de forças que marca tal discussão, considerando tanto os elos como os duelos como constitutivos desse olhar" (DA ROSA; RONDELLI; PEIXOTO, 2015, p. 254). Assim, recorremos a algumas disciplinas das chamadas ciências sociais que, longe de se restringirem aos espaços aos quais são classificadas, vagam pelas margens de outras áreas do conhecimento, de forma que Foucault extrapola as margens da história, Derrida não se vê limitado à filosofia e Lacan excede a psicanálise.

Faz-se necessário, em nossa dissertação, apresentarmos o que entendemos por sujeito, desconstrução e representação, noções fulcrais para que consigamos compreender suas imbricações na constituição subjetiva e na forma como nos vemos e vemos o outro (e também somos por ele vistos) na sociedade contemporânea. A noção de sujeito cara à nossa pesquisa e a qual alvitramos tratar é o da psicanálise freudo-lacaniana. Lacan, herdeiro de Freud e de seus pensamentos inovadores sobre o inconsciente, analisa a causa da constituição do sujeito pela sua forçada escolha entre o ser e o sentido. No *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* ([1964] 1988), o autor nos apresenta o grafo da alienação, representação que servirá para explicar os dois conjuntos presentes no momento em que o sujeito ingressa no universo do simbólico: o ser (o sujeito) e o sentido (o Outro).

Segundo Lacan ([1960] 1998), "o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa de si mesmo, mas traz em si o germe que o cinde" (LACAN, [1960] 1998, p. 849). Ao passar pela operação de escolha em que se dá preferência ao sentido, em detrimento ao ser, o sujeito surge no campo do simbólico como sujeito dividido e como consequência de uma perda necessária e incontornável a esse processo de constituição, o qual será chamado, pelo psicanalista, de alienação.

Nas palavras de Zanola e Lustoza, “ao surgir no universo simbólico, [o sujeito] deve aprender a se reconhecer num universo de valores e normas culturais que lhe são estrangeiros e o determinam (Outro)” (ZANOLA; LUSTOZA, 2019, p. 125), deve aprender a sujeitar-se ao que lhe é exterior e imposto pelo Outro. Nesse sentido, é a inscrição no campo do Outro que permite ao sujeito adentrar nas relações sociais por meio da linguagem, de modo que, ao ser possibilitada a fala, o sujeito se submete aos costumes do mundo e ao desejo do Outro. Como afirma Fink (1998), “o pensamento começa sempre a partir de nossa posição dentro da ordem simbólica” (FINK, 1998, p. 43), sendo aqui o simbólico compreendido como a “forma como o mundo é organizado pela linguagem e por suas leis” (MELMAN, 2003, p. 208). No entanto, ainda que a existência do sujeito só se dê quando inscrito na ordem do simbólico, a proposição lacaniana sobre o aparelho psíquico do sujeito apresenta outros dois registros fundamentais que a ele se entrelaçam: o Imaginário e o Real.

O Imaginário, como explica Melman (2003, p. 208), refere-se ao sujeito em sua relação com a alteridade e em sua constituição a partir da imagem de seu semelhante, sendo fundamental para compreendermos como se dá a construção das representações de si no e pelo olhar do outro/Outro. Quanto ao Real, como alerta Koltai (2000, p. 43), não devemos compreendê-lo como a realidade, mas, precisamente, como uma distinção entre a realidade externa e a realidade psíquica. A primeira, passível de simbolização, pode ser nomeada pela linguagem e, portanto, pode ser pensada e falada; ao passo que a segunda, o registro do Real, resta a ser simbolizada ou resiste à simbolização (FINK, 1998, p. 44), escapando à linguagem. Esses três registros, articulados, formam o nó borromeano e, como três argolas conectadas, funcionam concomitantemente, de forma que um registro pode prevalecer, mas sempre em coexistência com os outros.

Dessa forma, se a alienação ocorre a partir da submissão do sujeito ao Outro, às suas normas e valores, nesse processo instaura-se também a perda de uma parte de si (perda do ser), de forma que “uma parte de sua verdade se torna barrada” (ZANOLA; LUSTOZA, 2019, p. 127). Ali, onde o sujeito se imagina inteiro, completo e centrado, é apenas uma máscara para sua verdade inacessível, que dá indícios de existência sem ser nunca revelada por inteiro: o inconsciente.

Assolados por uma experiência de estranhamento, seríamos atingidos por pensamentos e palavras perturbadores, responsáveis por nos deslocar da ilusão de controle que acreditamos ter de nossas formas de expressão. Ao inconsciente, esse estranho-familiar que nos habita, de acordo com Freud ([1920] 1996), temos acesso limitado; e é por meio da linguagem que ele se

manifesta, a partir de lapsos, chistes, sonhos, sintomas, ou seja, por meio de irrupções que emergem fazendo furo no discurso supostamente linear.

Assim, o inconsciente, ao se revelar por meio da linguagem, cinde e desloca, retira-nos da confortável ilusão de unicidade e inteireza, desvelando o estranho a mim que me habita, que incomoda por apontar para algo que não quero reconhecer, mas que, a todo instante, insiste em aparecer. As manifestações inconscientes atestam nossa não unicidade e contestam o auto centramento do indivíduo cartesiano – in-diviso, sem partições, completo, com controle de si e de seu dizer – "pela sua relação de dependência de um campo discursivo simbólico que lhe é exterior, e a partir do qual ele se constitui e estrutura" (BARATTO, 2013, p. 241).

A partir de Freud, Lacan ([1957] 1998, p. 521) questiona o local que o homem confere a si mesmo como centro do universo, reestruturando a tão assertiva frase de Descartes: "penso, logo existo", transformando-a em "penso onde não sou, logo sou onde não penso". Em contraponto à existência de um sujeito que se dá no pronunciamento enunciativo do "eu" e que pensa como base de sua existência, o psicanalista assevera que o sujeito se revela naquilo que escapa, naquilo que foge ao controle consciente do pensamento. Sendo assim, o sujeito lacaniano, ao qual nos filiamos, é o sujeito herdeiro da teoria psicanalítica freudiana e, por isso, entendido como sujeito do inconsciente, isto é, um sujeito que não é causa de si, mas efeito entre significantes e assujeitado à linguagem.

Essa emersão do sujeito no campo do simbólico é responsável pela abertura de um buraco na subjetividade que não será nunca preenchido, de forma que a escolha pelo sentido não tampona ou substitui a perda do ser, sendo, por isso, o sujeito entendido, segundo Lacan, como falta-a-ser. A partir dessa falta, que marca e insiste no sujeito, surge o desejo, ao qual "não só não há acesso [...], como sequer há uma sustentação possível de meu desejo que tenha referência a um objeto qualquer" (LACAN, [1962/63], 2005 p. 33), desejo que não se materializa em forma de objeto e ao qual temos acesso pela via inconsciente.

Assim, é na incidência da função paterna que o desejo se instaura, quando a criança passa pela separação, percebendo que não é capaz de satisfazer o desejo da mãe. Nesse processo, instala-se um significante, por Lacan denominado Nome-do-Pai.

> [A] função paterna seria responsável por romper a relação dual entre o *infans* e o Outro materno, possibilitando o desenvolvimento do desejo na falta, sendo o pai o símbolo que representa um outro desejo materno para além do bebê. Esse momento marcaria a inclusão do sujeito no registro simbólico com a instauração do Nome-do-Pai, uma Lei que barra o gozo da relação dual entre mãe e bebê, através da qual o sujeito pode acessar a dialética do desejo (ZANOLA; LUSTOZA, 2019, p. 130-131).

Enquanto uma metáfora que não está conectada, necessariamente, à figura paterna ou ao pai biológico, a instauração do Nome-do-Pai rompe com a unidade mãe-criança e é

causadora do desejo que o sujeito estará sempre em busca de suprir, "busca que está, de fato, fadada ao fracasso de sua repetição, pela impossibilidade que encerra" (BARATTO, 2013, p. 243). Desejo inalcançável por existir apenas como ausência e impossível de ser preenchido por ter como causa um objeto perdido que nunca será alcançado novamente.

Por esse viés, "o sujeito do inconsciente também foi denominado por Lacan (1975) falasser, ser de fal(t)a, e, como tal, sujeito a quem sempre algo fal(t)a, nada se completa" (CORACINI, 2019, s.p.). O sujeito se submete a uma ordem discursiva da qual não tem todo o controle, uma ordem que se caracteriza pela opacidade, pela porosidade da língua, por

> palavras **que faltam**, faltam para dizer, faltam por dizer – defeituosas ou ausentes – aquilo mesmo que lhes permite nomear, essas palavras **que separam** aquilo mesmo entre o que elas estabelecem o elo de uma comunicação, é no real das não-coincidências fundamentais, irredutíveis, permanentes, com que elas afetam o dizer, que se produz o sentido (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 26, destaques da autora).

Na contradição eterna de tentarmos ser por completo, por meio de uma simbolização que não nos permite ser, vagamos na errância que nos constitui. O sujeito, enquanto sujeito de linguagem, como o entendemos a partir das contribuições da psicanálise, é cindido (CORACINI, 2013). Ele não pode ser uno precisamente por emergir da relação entre significantes, no intervalo dessa relação que também não é estática e completa. Os significantes estão ali, mas não têm um sentido único; eles deslizam pela incompletude que os constitui. Se o sujeito não existe fora da linguagem e ela é em si lugar da falta, o sujeito é também faltante.

Como comentamos anteriormente, Lacan, Derrida e Foucault são conectados por (du)elos, e podemos dizer que se aproximam, no que diz respeito à concepção de sujeito, por declinarem a noção de sujeito ideal cartesiano, fixo, racional e centrado. Em diálogo com Lacan, tanto Foucault quanto Derrida concebem o sujeito como clivado e descentrado. Foucault, embora prefira falar em subjetivação, considera a subjetividade uma construção social e discursiva em constante transformação (portanto, não fixa) que se dá nas relações de poder em um determinado momento histórico-social. Não nos referimos, aqui, a um poder soberano e único; pelo contrário, para que haja relações de poder, segundo o autor, é necessária a existência de duas (ou mais) pessoas, as quais se alternam em posicionamentos de submissão e exercício do poder. Nesse sentido, o poder não é exercido somente por instituições reguladoras, mas entre os próprios sujeitos e pelo sujeito sobre si mesmo, existindo apenas na relação com o outro que é investido ou destituído de poder. Apesar de estarmos sujeitos a essas relações, é precisamente a sua existência que permite a ruptura, a modificação e a resistência às formas de poder exercidas. Por isso, Foucault assinala que "[o] que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele

permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso" (FOUCAULT, [1978] 2011, p. 8).

Permeados pelo poder estão também os jogos de verdade (FOUCAULT, [1982] 2010) nos quais estamos inseridos e a partir dos quais somos produzidos. É pelos jogos de verdade, construídos de acordo com o contexto histórico, político, cultural, que proferimos discursos sobre verdade e mentira que dizem respeito a nós mesmos e ao outro, discursos que moldam subjetividades e atravessam os modos de subjetivação. No entanto, Foucault ([1969] 2008) assume que os discursos produzidos não são fixos e inalteráveis, mas resultantes de momentos histórico-sociais específicos que regulam o que pode ou não ser dito. As formações discursivas (FOUCAULT, [1969] 2008) levam em consideração a formação do discurso enquanto fios constituídos por já-ditos e jamais-ditos, derivados de outros discursos que se amarram e criam novos sentidos por serem pronunciados em locais diferentes, por pessoas diferentes e em novos contextos de enunciação. É por isso que Foucault ([1988] 1999) afirma que "o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo" (FOUCAULT, [1988] 1999, p. 95), isto é, pode produzir resistência, assim como penetrar nos jogos de verdade para subverter o sistema e produzir novos modos de subjetivação.

Por fim, é importante relacionarmos as noções de sujeito e de subjetivação com o pensamento derridiano. Derrida ([1967] 1973), com a desconstrução, intenta questionar o pensamento dicotômico e, em especial, no que se refere ao sujeito, questionar as construções polarizadas de que somos uma coisa ou outra, como bons ou ruins. É importante salientar que a proposição filosófica de Derrida não é sinônimo de destruição, como derrubar um sistema de pensamento para substituí-lo por outro. Ela consiste em lançar um olhar para o que é tido como verdade e ao que é entendido como inquestionável com o objetivo de problematizar para deslocar: "consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é, de certo modo, resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado" (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 9). A desconstrução auxilia a pensar também nossas lacunas, pois, segundo o filósofo, somos sujeitos constituídos por traços de outros que compõem o nosso dentro-fora em um eterno adiamento tanto do sentido final das palavras quanto de nossa constituição subjetiva.

A noção de *différance*, proposta por Derrida, é um exemplo da manifestação da desconstrução e nos auxilia a pensar a falta constitutiva e o sujeito não-coincidente em si

mesmo. Tanto em francês quanto nas línguas que tentaram traduzi-la, a palavra *différance* apresenta uma marca muda (SAAL, 1994, s.p.), mudança da letra "e" pela letra "a", que, com valor diferencial na escrita, não se deixa perceber sonoramente. A *différance* mobiliza sentidos provisórios que escapam às tentativas de fixação, de modo que, instáveis, adiam-se num por-vir que nunca chega. Esse adiamento consiste na (im)possibilidade de o sujeito dizer-se por completo, de dizer-se por inteiro, o que aponta para a instabilidade, para a luta contra os significados estagnados e para os deslocamentos constantes. Como nos lembra Coracini, na noção de *différance*, além do adiamento da presença, há um jogo das diferenças:

> um signo é sempre [...] constituído de outros signos, como uma língua de outras línguas, um sujeito de outros sujeitos, ainda que se tenha a ilusão de encontrar a unidade e a homogeneidade, estas só encontram lugar no adiamento, no espaço temporal e na temporalidade espacial do traço de união, dos parênteses, que unem e desunem a um só tempo as dicotomias próprias da cultura ocidental, que atribuem a um dos pólos a prioridade hierárquica (CORACINI, 2015a, p. 142).

O hífen faz parte do jogo das diferenças como o rastro dos muitos sentidos possíveis. Como assinalam Da Rosa, Rondelli e Peixoto (2015), "na medida em que a *différance* não é nem uma palavra nem um conceito, a letra "a" funciona, então, como um espaçamento, como algo que difere e não define, mas apenas adia os sentidos do que tal palavra queira dizer" (2015, p. 270). A ideia do espaçamento proposta pelas autoras nos interessa, pois acreditamos dialogar com a proposição freudo-lacaniana da falta constitutiva do sujeito. A não-coincidência consigo mesmo se manifesta, em Derrida, pelos efeitos de espaçamento presentes no sujeito que é o mesmo e o diferente, simultaneamente, incompleto e esburacado.

4.2 REPRESENTAÇÃO

Tendo em vista nossas perguntas de pesquisa[49], acreditamos ser importante, antes de iniciarmos a empreitada de análise dos dizeres dos participantes, apresentar o que entendemos por representação e que ligação ela possui com questões identitárias. A partir da visão filosófica discursivo-desconstrutiv(ist)a e, portanto, nos domínios do discurso, da psicanálise e da desconstrução, entendemos a representação como imagens decorrentes da relação que estabelecemos com o outro/Outro, perpassada por tudo aquilo que vemos, lemos e assistimos, pelas memórias que possuímos – que são, de certa forma, interpretação, tradução e

[49] Retomamos aqui as três perguntas que guiam nossa pesquisa, dando destaque para a primeira delas: i) Quais representações de si e do outro/Outro pessoas em situação de refúgio constroem diante de uma língua-cultura diferente da sua?; ii) Como se manifestam, na materialidade linguística, representações sobre o acolhimento?; iii) Há algum indício, nos dizeres dos participantes, de possíveis deslocamentos subjetivos decorrentes da migração e do acolhimento a eles conferido?

esquecimento, afinal, só nos lembramos porque esquecemos – e pela circulação dos discursos (CORACINI, 2015a). Para além disso, o olhar, enquanto prática social presente nas relações de alteridade, requer sempre, na experiência compartilhada pela visão, uma outra pessoa para quem possamos direcionar nossos olhos em um movimento recíproco, que imprime traços na maneira como nos representamos através do olhar do outro.

A partir dessa concepção, Lacan ([1949] 1998) nos apresenta, em sua teoria, o que denomina estádio do espelho, momento em que, por meio de uma imagem especular, o sujeito, ainda criança, estabelece distinções e equivalências entre si e o outro, reconhecendo, na exterioridade de seu semelhante, algo constitutivo de si. É a essas representações e imagens, vindas do outro e produzidas socialmente, que o sujeito irá se identificar para assumir "uma identidade alienante" (LACAN, [1949] 1998, p. 100), que, segundo Coracini, é pautada na "ilusão de inteireza, de completude, de totalidade, de verdade" (CORACINI, 2015a, p. 140). Assim, é no estádio do espelho que o sujeito assume uma imagem para si contrária àquela de um corpo em pedaços, conferindo uma unidade para as partes que o formam.

Funcionando como metáfora para a compreensão da imagem especular, Lacan comenta sobre o espelho físico, retomado por Coracini (2015a), para explicar a fragmentação do sujeito, no momento de sua formação identitária, ao ver sua imagem refletida. A autora comenta que a imagem refletida no espelho, apesar de, a princípio, parecer total, é, ainda assim, incompleta, pois, quando a criança a olha, não consegue ver sua totalidade corpórea, além de se enxergar invertidamente: ela vê "o avesso de si" (CORACINI, 2015a, p. 140). Logo, a ilusão de se ver por inteiro no espelho equivale à ilusão de "se ver por inteiro no espelho do olhar do outro (imagem especular)" (CORACINI, 2015a, p. 140), ambas imagens responsáveis pela construção de uma verdade distorcida do que achamos ser, de como nos enxergamos e nos representamos.

Assim, é identificando-nos à imagem do outro que nos constituímos enquanto eu, apreensão subjetiva que depende estritamente desse outro especular. O estádio do espelho, dessa maneira, na teorização lacaniana, "fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica" (LACAN, [1949] 1998, p. 100), as quais são incrementadas ao longo da vida. A essa primeira representação, uma infinidade de outras representações serão somadas e levarão o sujeito a se reconhecer em determinadas características a ele impostas por uma cristalização de sentidos do suposto eu coerente. O mesmo ocorre para as imagens construídas sobre os outros. Julgar, avaliar e opinar são ações que realizamos a todo instante e, caso não prestemos atenção, podemos criar

estereótipos a partir da reprodução e corroboração de algumas dessas representações. É o caso, por exemplo, da propagação desinformada de informações que criam e sustentam rótulos, como os de que os níveis de violência aumentam em países que recebem migrantes ou, até mesmo, de que migrantes e refugiados não pagam impostos no Brasil. De qualquer forma, a representação é sempre perpassada pelo outro e construída a partir de seu olhar.

> Se assim for, a metáfora do espelho não se aplica apenas à imagem do corpo como um todo, mas à identidade do sujeito, que se julga inteiro, iludindo-se, a cada momento, de que tais ou tais traços, tais ou tais valores o constituem definitivamente, ainda que a eles outros traços, outros valores venham metonimicamente se somar. Nesse sentido, a identidade (coincidência do eu consigo mesmo), constituída por feixes de representações (ou imagens) que constituem o imaginário, é uma ilusão ou, como denomina Berry (1991), um sentimento, não no sentido afetivo do termo, mas no sentido de sensação (CORACINI, 2015a, p. 141).

Como construção imaginária, a identidade é constituída não por uma única representação, mas por feixes de representações que advêm do outro e moldam a ilusão que sustenta o narcisismo. A partir de Coracini (2015a), conseguimos compreender o processo metonímico de soma de novos traços à subjetividade, que, por mais que pareça um simples acrescentar de valores, experiências de vida e ideias – como uma adição àquilo que já existia anteriormente –, não exime o sujeito de transformações e de se (re)construir e se (re)inventar a partir das práticas sociais. A transformação constante é inevitável, mesmo nos imaginando indivíduos (in-divisos), unos e completos. A identidade, portanto, fictícia e efêmera, é atualizada pelas diversas representações a nós designadas pelos outros e por nós incorporadas como verdade.

O contorno territorial que refugiados são forçados a deixar faz borda às suas subjetividades em trânsito, atravessando, em muitos casos, como dois de nossos participantes de pesquisa, diversos países e fronteiras antes de encontrarem um local para se fixarem. Por isso, acreditamos que os diversos deslocamentos territoriais decorrentes da saída forçada de seus países acarretam também deslocamentos subjetivos que estremecem a estabilização identitária da ficção de si mesmo. Soma-se a isso o deslocamento linguístico-cultural, além de diversas outras contingências que impõem, ao refugiado, o desafio de ser concomitantemente o novo e o mesmo. Por isso, apostamos em nossa hipótese de pesquisa nas mudanças de representações de si e do outro que essas pessoas constroem ao se deslocarem, principalmente levando em consideração a situação particular em que esse deslocamento acontece.

Assim, entendemos as representações e a própria identidade como uma (im)possibilidade de ser. Ao falar de si, do outro e de suas experiências, o sujeito parte de uma ilusão de unidade que, por meio da linguagem, lacunar e porosa, deixa escapar traços de faltas, contradições e do não-controle que possuímos sobre o dizer. É na fragmentação e na constante

mudança, tanto das representações de quem somos quanto da nossa própria constituição identitária, que somos no devir.

4.3 OLHAR E ESCUTAR O CORPUS DE PESQUISA

A construção da representação, como vimos, está sempre atravessada pela alteridade, tendo em vista que "o sujeito [...] se institui e se constitui no e pelo espelho do olhar do outro, outro que o identifica e com quem se identifica" (CORACINI, 2013, p. 51). Lançamos o olhar e construímos sentidos para o outro, ao mesmo tempo em que este outro também nos olha e nos constitui. Didi-Huberman (2010) distingue as ações ver e olhar, indicando que a visão, enquanto tal, acaricia apenas a superfície, deixando as entranhas do texto, do objeto, do Outro, de lado, renegadas pela tautologia da superficialidade. Nesse sentido, como ressalta Coracini, pensamos "ver exatamente o que está lá, na sua objetividade ocular, no limite do visível" (CORACINI, 2015b, p. 117).

O olhar, em contraponto, vai além do movimento de lançar os olhos e compreender os objetos e as ações do mundo na ilusão de objetividade e univocidade. Ele engana e revela que estamos inseridos em uma historicidade que dita aquilo que pode ou não ser lido e, mais do que isso, olhado. Olhar, dessa forma, consiste em ver para além do objeto, ultrapassando os limites do consciente, fechando os olhos, não para negar e ignorar, mas para dar vida a outros sentidos que se somam à representação construída pela visão em uma rede de significações que passa também pelo ouvir, pelo tocar…

No entanto, nosso campo de visão é restrito, não dá conta de tudo registrar e, por conseguinte, não está isento à fragmentação. Nas palavras de Didi-Huberman (2010, p. 34), "a modalidade do visível torna-se inelutável — ou seja, votada a uma questão de ser — quando ver é sentir que algo inelutavelmente nos escapa, isto é: quando ver é perder". Quando vemos, necessariamente estamos perdendo algo que escapa à nossa visão tanto pela impossibilidade física do glóbulo ocular quanto pelas barreiras socio-historicamente instauradas. Estamos sempre recortando imagens e construindo representações parciais, cindidas e inacabadas. Não poderia ser diferente na pesquisa acadêmica. Ao escolhermos o tema, fazemos um (re)corte, decidimos o que será abarcado na pesquisa e o que ficará de fora, sendo que, não raro, esquecemo-nos que, enquanto pesquisadoras, voltamo-nos ao *corpus* a partir de uma perspectiva.

Analisar o *corpus* de pesquisa é tocar com o olhar, marcar e ser marcado pelo que (se) inscreve (n)as letras. Como assinalado por Coracini (2015b), "[t]al como faz o cego, que precisa

tocar para ‘ver’, tocamos no objeto, no texto, nele deixando nossas ‘impressões digitais’” (CORACINI, 2015b p. 117). Ao selecionarmos os recortes das entrevistas que serão analisadas, estamos lançando nosso olhar e segurando os dizeres com e entre as mãos, prontas para tocá-lo e, nesse sentido, como diria Derrida ([1972] 2015), violá-lo ao encostar nos fios que formam a sua trama discursiva, deixando marcas de nossa singularidade.

Nessa esteira, em que traços singulares dão contorno ao fazer do pesquisador, não apenas o olhar direcionado ao *corpus,* mas também a escuta ganham relevância. Por isso, optamos por guiar a entrevista por meio de um roteiro semi-estruturado (Anexo 1), escolha que dialoga com nosso intuito de fornecer espaço de escuta ao participante, uma vez que priorizamos o dizer de si sem amarras, sem direcionamentos fixos e “controlados”. Assim, nessa escuta, partimos de uma mesma pergunta norteadora: você poderia me contar um pouco de sua história de deslocamento? A essa pergunta, seguiram outras perguntas abertas relacionadas à migração, à vinda para o Brasil e, posteriormente, sobre a universidade, que não necessariamente foram realizadas em sua integralidade nem na mesma ordem.

Levando em consideração a singularidade das experiências de vida de cada participante, fomos guiadas pelo que emergia em cada entrevista, o que nos remete, inclusive, à singularidade de quem ouve, que se atrai por determinados fragmentos do dizer e não outros. Ao sermos fisgadas por um significante, solicitamos para que o participante falasse mais sobre ele ou sobre algum outro assunto trazido à tona. Nesse sentido, escutar, assim como ver, passa pelo toque, ser tocada pelas palavras, sempre em uma dimensão singular, pois a forma como ouvimos o dizer do outro está perpassada pelos instigamentos subjetivos que nos constituem.

A partir disso, é relevante lembrarmos que o processo de pesquisa ao qual nos dedicamos passa pela transcrição dessa fala do outro que, em certa medida, acaba por se tornar também nossa. Dizemos isso, porque transcrever as entrevistas funciona como uma agressão gráfica, se quisermos retomar Derrida ([1972] 2001), pois, na passagem do registro oral para a escrita – que, como nos lembra Da Rosa (2013, p. 98), não consiste em uma simples transposição, já que a escrita não é em uma representação da fala – determinados sentidos emergem marcados pelas mãos de quem transcreve. Assim como na palavra *différance,* na qual há a “intervenção muda de um signo escrito” expresso pela presença do “a” que “se escreve ou se lê, mas não se pode ouvi[r]” (DERRIDA, [1972] 2001, p. 14), intervimos silenciosamente ao deixarmos marcas interpretativas no processo de transcrição dos dizeres dos entrevistados, razão pela qual, talvez, determinados sentidos das falas dos participantes só apareçam na escrita, e em *nossa* escrita.

4.4 GESTO (A)COLHE-DOR

Como mencionamos, espaço de escuta é o que buscamos construir com os participantes de nossa pesquisa; escuta investida e interessada. Daí a importância que damos à fala e ao espaço para deixar o outro dizer(-se). O acolhimento perpassa toda nossa pesquisa e não poderíamos deixar de relacioná-lo à visão discursivo-desconstrutiv(ist)a que dialoga diretamente com o fazer do pesquisador inserido em nossa perspectiva, uma vez que acreditamos que esse tipo de escuta constitui uma forma de acolhimento, isto é, de (a)colher a fala.

"Acolhimento" tem sua origem latina advinda da palavra *accolligere*, que apresenta, por sua vez, um extenso caminho de derivações, como apontado por Neiva, Chatelard e Carvalho (2016):

> accolligere deriva da palavra em latim colligere (Coletar, montar, trazer; obter, adquirir, montar, acumular). Colligere por sua vez deriva de outra palavra latina legere (Ler; coletar e reunir). Como se não fosse suficiente, legere do latim deriva do grego legein que é o verbo falar, que tem sua raiz leg- na língua indo-europeia; que é tanto prefixo para falar quanto para colher (NEIVA; CHATELARD; CARVALHO, 2016, p. 9-10)

A trama significante que amarra diferentes sentidos da palavra *accoliggere*, longe de se referir a uma verdade única, nos auxilia a pensar possibilidades de (re)invenção e (re)significação, já que entendemos, junto a Foucault ([1975] 1997), que os símbolos não são primários e originários. Eles não existem em si mesmos, não se oferecem já como tal, mas antes como interpretação e, por isso, a língua(gem) acontece justamente no ponto de ruptura de uma suposta possível interpretação absoluta (FOUCAULT, [1975] 1997, p. 21).

Acolhimento – e também acolher – ultrapassa os sentidos corriqueiros registrados nos dicionários para aterrissar em campos da produção de sentido nos quais pensamos poder aproximá-lo ao fazer do pesquisador, entendendo-o como aquele que recebe, que colhe a fala do participante. (A)colhemos, então, nosso *corpus*, como uma pessoa que colhe com cuidado e atenção as flores de seu jardim. Entendemos nosso trabalho de pesquisa como não apenas ouvir o que o outro tem a dizer, mas, principalmente, o que ele não diz e que, ainda assim, emerge em seu discurso, "ouvidos que se abrem ao que (não) se diz ou ao que se diz sem dizer" (CORACINI, 2019, s.p.).

A imersão no discurso do (não) dito e do que (não) se quis dizer possibilita que fragmentos de si (do sujeito) escapem pela porosidade da língua, deixando escapar o que não se tem acesso conscientemente, processo semelhante a um processo terapêutico de dizer(-se) para o outro e para si mesmo. Caminhando, desse modo, na esteira de Ribeiro (2015) que trouxe

à tona o termo pesquisa-dor, levando em consideração que nos inserimos na pesquisa e escolhemos como tema aquilo que nos incomoda, consideramos que, além de pesquisar nossas próprias dores, também procuramos oferecer um espaço de escuta para as dores do outro, em um gesto (a)colhe-dor.

Por isso, entendemos o pesquisador como um sujeito desejante e que, como tal, pesquisa o que o mobiliza e o que aparece diante de si como necessário para, ilusoriamente, completar suas lacunas constitutivas. Nesse sentido, ele (a)colhe sua própria dor, ao passo que também (a)colhe a dor do outro, o que implica em uma forma própria de ouvir, ler e analisar reflexivamente os dizeres (a)colhidos. Ao ouvirmos o que o outro tem a dizer, da maneira como quiser e sobre o que lhe parecer mais urgente, momentos de manifestação da subjetividade aparecem nos dizeres. Essa escuta envolve, em certa medida, a abertura para a hos(ti)pitalidade (DERRIDA, 2000), uma vez que nos dispomos a ouvir o outro e a reconhecer a importância de seus dizeres na qualidade de pesquisa-dores, sujeitos desejantes que ocupam uma posição específica, e, em certo sentido, até mesmo hierarquizada, diante daquele que, a nós, decide dizer(-se).

4.5 OS PARTICIPANTES DA PESQUISA

A construção de nosso *corpus* se deu a partir do (des)encontro com pessoas que se consideravam refugiadas e que foram convidadas a falar sobre suas vidas, uma vez que se torna cada vez mais relevante para o campo epistemológico investigar como ocorrem os processos de (des)construção identitária de sujeitos em situação de refúgio. Em nosso caso, acreditamos que essa (des)construção está necessariamente ligada à relação com o outro e, portanto, também às condições de hospitalidade impostas por aqueles que acolhem.

É relevante dizer que a coleta de nosso *corpus* de pesquisa se deu no âmbito de uma mesma universidade pública e que, tendo esse fato em comum, emergiram nos fios dos dizeres dos participantes representações sobre o processo de entrada nesse espaço, a vivência universitária e o desejo de prosseguir os estudos no Brasil. Levando isso em consideração, adaptamo-nos aos seus dizeres, amarrando nosso gesto de análise também ao acolhimento em contexto universitário, bem como aos sentidos e às representações sobre a universidade e ao ingresso facilitado para refugiados.

Assim, as quatro entrevistas que compõem nosso *corpus* foram todas realizadas em português, mediante a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Anexo 2) e do consentimento dos participantes. Além disso, eles foram convidados a escolher nomes fictícios,

de forma que os nomes utilizados para nos referirmos a eles são pseudônimos escolhidos por si mesmos ou atribuídos posteriormente pela pesquisadora com o intuito de preservar suas identidades. Algumas considerações sobre os nomes serão tecidas no momento de apresentação de cada participante.

Ademais, é fundamental localizarmos o momento histórico em que as entrevistas foram realizadas. Devido à pandemia de Covid-19, o contato com todos os participantes aconteceu via WhatsApp ou e-mail, e as entrevistas foram realizadas por computador, a distância, alguns meses após o encerramento de todas as atividades universitárias. As primeiras três entrevistas ocorreram em junho de 2020, já a última se deu em dezembro do mesmo ano. O número restrito de participantes pode ser também reflexo desse momento histórico-social, que nos pareceu ser um entrave para que conseguíssemos estabelecer um laço, para além das câmeras do computador, com os refugiados.

Dessa maneira, além de não conhecermos previamente nenhuma das pessoas com as quais entramos em contato, o fato de a primeira aproximação ter se dado por meio de um convite por e-mail ou por mensagem de WhatsApp pode ter intimidado outros possíveis participantes. Além disso, acreditamos que pode ser doloroso, para pessoas que passaram por deslocamentos forçados, rememorar partes de suas histórias de vida. Soma-se a isso o fato de as entrevistas acontecerem diante de uma pesquisadora desconhecida, via computador, e serem gravadas. Dessa forma, achamos importante ressaltar que alguns e-mails enviados ficaram sem resposta, enquanto outros foram gentilmente recusados. Alguns estudantes comentaram que ainda não se sentiam preparados para falar sobre si e pediram minha compreensão. Outros não se sentiram à vontade em serem gravados e, por isso, não quiseram participar da pesquisa; ainda houve os que se disseram reservados quanto às suas vidas.

Como exposto, a produção da pesquisa em ambiente acadêmico, com posterior publicação, além da gravação das falas dos participantes, pode intimidar e desencorajar os refugiados, mesmo aqueles que aceitaram participar, a falarem sobre determinados assuntos. Contudo, mesmo que evitem abordar assuntos específicos ou que tentem policiar o que é dito, tendo em vista a interlocutora com a qual estão dialogando, a língua(gem) se apresenta como lugar de faltas e falhas, incontrolável e opaca (AUTHIER-REVUZ, 1998). Por isso, apesar de entendermos as limitações que a gravação e nosso posicionamento enquanto pesquisadora durante as entrevistas puderam desencadear, acreditamos que há algo que escapa ao sujeito que fala, por mais que tente controlar o seu dizer. Em nossa perspectiva, o que nos interessa é o imprevisível que surge no dizer, analisado para além do que se apresenta como dado na materialidade linguística.

Para realizarmos a pesquisa, tivemos apoio de membros vinculados à Cátedra Sérgio Vieira de Mello (CSVM), que, além de autorizarem a coleta do *corpus* no ambiente universitário, nos auxiliaram a entrar em contato com os alunos refugiados e, em alguns casos, participaram conosco das entrevistas. Assim, além de minha presença como pesquisadora, uma pessoa associada à instituição estava presente em duas das quatro entrevistas realizadas. Pensando nas formações discursivas de Foucault ([1969] 2008), sabemos que há enunciados que podem ser expressos em alguns contextos e não em outros, que são ditos de formas diferentes de acordo com as posições ocupadas em diferentes espaços, tempos e em relação a diferentes pessoas. Nesse sentido, devemos olhar para o espaço-tempo em que nos encontramos inscritas e, especialmente, em nosso caso, para as posições que ocupamos na relação com o outro que orientam as produções discursivas.

Pensamos que o convite a falar, a se contar, foi aceito por certos motivos. Fala-se porque há vontade de exteriorizar algo, mesmo que selecionando, recortando, tentando passar uma imagem de si para aquela com quem se estabelece a relação de (des)confiança. Fala-se porque tem-se a autorização do outro para que o discurso seja emitido. Fala-se imaginando e desejando corresponder ao que se imagina que o outro espera de seu discurso. Criam-se representações de si, do outro, do que o outro espera de si e do que se espera do outro. São essas representações que guiam o que é falado, como é falado e o que é deixado de lado, tendo em vista, inclusive, a imagem que se quer passar de si mesmo para esse outro entrevistador.

Todo esse mosaico socio-histórico-temporal afeta os dizeres e, por isso, não podemos desconsiderar os efeitos que minha posição como pesquisadora, assim como a posição ocupada pela representante do órgão institucional, acarreta nos dizeres dos entrevistados. Contudo, compreendemos que não é possível nos despirmos de nossa roupagem, pois carregamos conosco os diversos sentidos que nos constituem, a nós vinculados na construção de nossa identidade e na forma como somos representados pelo outro. Desse modo, quando os participantes aceitam falar sobre suas experiências, há o estabelecimento de um contrato de confiança ao mesmo tempo que há a desconfiança, manifestada pela seleção do que será contado e como será contado (ainda que inconscientemente) diante da posição que ocupamos.

Apresentaremos, a seguir, informações sobre cada um dos participantes de pesquisa que são relevantes para a análise realizada. Ressaltamos, entretanto, o fato de que nem sempre, nas entrevistas, tivemos acesso às mesmas informações de todos os participantes. Assim, sobre alguns participantes, temos mais detalhes quanto à sua situação econômica, às línguas que fala, ao paradeiro dos familiares, enquanto sobre outros algumas dessas informações não foram expressas.

Zaym, o primeiro refugiado entrevistado, concedeu-nos uma entrevista de duas horas e meia e optou por não escolher seu próprio pseudônimo, deixando que nós mesmas atribuíssemos um nome a ele em nossa pesquisa. Ele é sírio, tem como língua materna o árabe e fala inglês fluentemente, como nos relatou em sua entrevista. Filho de uma dona de casa e de um comerciante, Zaym tem mais sete irmãos, dentre os quais três também saíram do país. O restante de sua família continua a morar na Síria. Como muitos refugiados, ele experienciou uma trajetória extensa de deslocamento, passando por diversos países, como o Líbano, Jordânia, Malásia, Singapura, Turquia, até, finalmente, chegar ao Brasil, em 2015, três anos depois de ter deixado a Síria. Com apenas 18 anos, partiu para não servir obrigatoriamente ao exército, o que o impediu de terminar o ensino superior em seu país. Sempre com a ambição de dar continuidade aos seus estudos, Zaym procurou formas de ingresso em diversas universidades públicas, nas quais encontrou barreiras de documentação ou mesmo falta de informação. Ainda assim, pouco tempo depois de ter chegado ao Brasil, conseguiu iniciar o curso de Odontologia, em 2016, por meio do ingresso facilitado na mesma universidade de nossos outros três participantes.

Nosso segundo participante, Luz, teve uma participação de uma hora e 40 minutos na pesquisa e, ao contrário de Zaym, optou por um nome fictício, em português, o qual foi baseado em seu próprio nome em árabe. Também é sírio e tem o árabe como língua materna. Ao contrário de Zaym, sua trajetória de deslocamento registrou apenas dois países: o Líbano, país para o qual migrou após deixar a Síria, em 2012; e, no ano seguinte, o Brasil. No Líbano, trabalhou durante um tempo em sua área de atuação, mas questões econômicas o fizeram mudar mais uma vez. Como o passaporte sírio pode representar dificuldades para entrar em outros países, Luz buscou refúgio no Brasil, onde tinha uma tia conhecida. Apesar de, na época em que buscou refúgio, sua família ter permanecido em seu país de origem, atualmente, seus pais e irmãos também deixaram a Síria e se refugiaram em países vizinhos ou, até mesmo, na Europa. Embora formado em moda, curso que conseguiu terminar antes de ser obrigado a se deslocar, Luz trabalhou exercendo diversas funções no Brasil, nem sempre relacionadas à sua área de atuação, até ingressar na universidade, no início de 2020, para fazer o curso de Artes Cênicas.

Luz e Zaym, ambos refugiados sírios, vieram para o Brasil em decorrência da guerra instaurada em seu país. Desde 2011, a Síria tem passado por um longo processo de guerra civil, que teve início com uma série de protestos em favor da democracia e, até hoje, ainda é assolada por um regime ditatorial que, com uma estrita política interna, intimida o pensamento político da população por meio de prisões ou desaparecimento de qualquer pessoa que se posicione contra o governo (AGUIAR; ALBIERO, s.d., p. 29). Zaym, em congruência com essas ideias,

afirma que a “oposição tava em dois lugares / ou fora do país ou na cadeia / e fora do país tava sendo perseguida”. As manifestações contra o governo, tendo início com a Primavera Árabe, espalharam-se pelo território, e milícias armadas surgiram em combate ao governo ditatorial. Assim, servir ao exército se tornou, mais do que nunca, uma obrigação.

Luz e Zaym moravam em cidades próximas à capital síria, Damasco, bombardeadas nos anos iniciais da guerra. Além de terem que deixar suas casas e fugir para cidades vizinhas, ambos tinham o agravante de serem jovens. Na Síria, a participação no exército é obrigatória e, portanto, eles teriam que entrar no serviço militar, sendo que, como comentaram, as pessoas que serviam o exército tinham um destino premeditado: morte ou desaparecimento. Por isso, familiares incentivaram a partida de ambos do país. Saíram quando a guerra teve início, mas tomaram caminhos diferentes até a concretização da chegada em território brasileiro.

Tsheko, por sua vez, a terceira pessoa que entrevistamos conversou conosco durante duas horas e escolheu ser aqui referido por meio de seu apelido. Ele é congolês e, por ter nascido na República Democrática do Congo, fala lingala e francês, além de entender swahili e um pouco de tshiluba. Após terminar o ensino médio, deu início, em seu país, a um curso superior de gestão de informática, que não foi finalizado. Veio para o Brasil em 2014, por meio do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), um tratado de cooperação educacional do governo brasileiro que, segundo o site do MEC, “oferece oportunidades de formação superior a cidadãos de países em desenvolvimento com os quais o Brasil mantém acordos educacionais e culturais”.[50] Esse convênio, originado no final de 1920, possibilita a pessoas que já completaram o ensino médio o ingresso em uma instituição de ensino superior brasileira, sendo a maioria dos conveniados advindos de países africanos, como é o caso de nosso participante. Uma dentre as muitas exigências previstas pelo programa, como detalha Bizon (2013), é a apresentação obrigatória do exame de comprovação de proficiência em língua portuguesa, Celpe-Bras, porta de entrada para que o aluno possa frequentar o curso gratuitamente em alguma universidade pública brasileira sem realizar vestibular ou ENEM. Em países que não aplicam Celpe-Bras, o aluno pode realizar um curso de seis meses no Brasil em uma universidade conveniada, para, em seguida, prestar o exame já em território nacional.

Esse foi o caso de Tsheko que, após chegar ao Brasil, estudou durante seis meses na Universidade Federal de Roraima para, enfim, prestar o exame de proficiência linguística.

[50] Disponível em: http://portal.mec.gov.br/pec-g#:~:text=O%20Programa%20de%20Estudantes%2DConv%C3%AAnio,mant%C3%A9m%20acordos%20educacionais%20e%20culturais.&text=O%20aluno%20estrangeiro%20selecionado%20cursa%20gratuitamente%20a%20gradua%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: set. 2020.

Como nunca tinha tido contato com o português, levando em conta o complexo construto teórico do exame, os meses de estudo não foram suficientes para que fosse aprovado. Dessa forma, Tsheko se viu diante de uma encruzilhada, visto que, segundo ele, não podia voltar para seu país, que estava em guerra civil em decorrência de conflitos internos. A esse respeito, Bizon (2013) comenta que "o respeito aos direitos humanos continua sendo uma questão delicada [na República Democrática do Congo]. Tropas rebeldes, em diversas regiões do país, inclusive na capital, continuam se confrontando com as milícias do governo, colocando a população em perigo constante" (BIZON, 2013, p. 153). Quando Tsheko foi reprovado no exame de proficiência, esse era o cenário em que a República Democrática do Congo estava inserida e, como ele se via impedido de retornar a seu país, a solução encontrada foi formalizar o pedido de refúgio. No entanto, até o momento em que a entrevista foi realizada, em junho de 2020, ele ainda não havia recebido resposta para sua solicitação.

Olhando para o *corpus* de pesquisa e para o caso de Tsheko, em específico, questionamo-nos se deveríamos inseri-lo como um de nossos participantes. Como tínhamos como recorte entrevistar refugiados que moram no Brasil, de início, ficamos com receio de ele não se enquadrar nos fatores de inclusão. No entanto, assumindo que estamos trabalhando com a maneira como os sujeitos representam a si e ao outro e sendo um dos requisitos para aceitar participar de nossa coleta do *corpus* se considerar refugiado, acreditamos ser mais importante a forma como Tsheko se vê (e, nesse sentido, como se entende e se representa) do que sua inclusão ou exclusão como refugiado perante a lei. Além disso, outro fator determinante para que considerássemos sua participação na pesquisa é o fato de ter ingressado na universidade por meio das vagas destinadas a pessoas em situação de refúgio e ser representado pelo próprio discurso institucional como aluno refugiado.

Ainda no que diz respeito ao ensino superior, Tsheko, apesar de não ter conseguido entrar na universidade pelo convênio PEC-G, continuou buscando formas de dar continuidade aos estudos, seu plano inicial. A alternativa encontrada, em um primeiro momento, foi se matricular em uma faculdade particular, na qual começou a cursar Relações Humanas. Entretanto, devido ao elevado valor da universidade, teve que abandonar o curso. Posteriormente, ingressou, em 2016, na universidade pública em que se encontra até hoje no curso de Ciências Sociais.

Por fim, María, a única mulher entrevistada, concedeu-nos uma entrevista de uma hora e 10 minutos e, assim como Zaym, deixou a nosso encargo escolher seu pseudônimo. De origem cubana e falante de espanhol como língua materna, veio para o Brasil, com o filho de 11 meses,

passar as férias e reencontrar seu marido que já estava aqui havia 10 meses. Desde então, decidiu não mais retornar ao seu país.

> **M:** eu decidi ficar porque: minha família eles são refugiados nos estados unidos eles são dissidentes de toda a vida e assim aqui / aqui não se conhece muito… dissidente / só oposição né / mas não / nós simplesmente pensávamos diferente / nós dissindiamos do governo / não nos permitem ser op.. op.. oposição lá / então aí eu pedi o refúgio porque na verdade eu não queria voltar e continuar a passar pelas mesmas coisas

A diferença presente no dizer entre "oposição" e "dissidente" parece ser fundamental para compreendermos o motivo do deslocamento e da busca por refúgio. A nosso ver, a questão proibitiva se insere incisivamente, de forma que a oposição pode ser interpretada como a permissão da existência de pessoas ou grupos que tenham ideias que destoam daquelas defendidas pelo governo. Por sua vez, a dissidência parece apontar para a manifestação da oposição em um contexto proibido. Nesse sentido, ser dissidente não é apenas não estar de acordo com o governo, mas ser impedido de pensar dessa forma ou de expor os seus descontentamentos políticos. Aqueles que buscam sua liberdade de expressão em meio a esse contexto são, recorrentemente, perseguidos, como foi o caso de nossa participante.

No caso de María, ainda parece haver uma herança familiar vinculada a esse posicionamento político. Nascer em uma família de dissidentes é ser dissidente, é honrar a herança recebida, carregar o passado, aceitando o que é (her)dado, mas não sem colocar sua singularidade nesse movimento de vínculo com aquilo que foi e que continuará sendo sob uma outra perspectiva. Derrida (2004) assevera que a herança, além de ressignificar o passado imprimindo a dívida com os que vieram antes, impõe uma responsabilidade de escolha e de (de)cisão, de como interpretar e permitir à herança fazer corpo em si. Sendo assim, a contraditória injunção do herdeiro consiste em primeiro "saber reafirmar o que vem 'antes de nós', e que, portanto, recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre" (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 12). Logo, como sujeito livre, lutando por sua liberdade, María chega ao Brasil em 2015 e tem seu pedido de refúgio aprovado em 2018. Após trabalhar durante algum tempo como faxineira, María resolve dar continuidade aos estudos no Brasil, ingressando no curso de Engenharia de Produção, no início de 2019.

Após essa breve apresentação de nossos participantes de pesquisa e sem perder de vista nossa hipótese e perguntas de pesquisa[51], propomos um percurso de análise dos dizeres que se

[51] Levantamos a hipótese de que as condições de hospitalidade, quando já no país hospedeiro, afetam as representações de si e do outro construídas por sujeitos em situação de refúgio. A partir dessa hipótese, desdobram-se três perguntas de pesquisa: i) Quais representações de si e do outro/Outro pessoas em situação de refúgio constroem diante de uma língua-cultura diferente da sua?; ii) Como se manifestam, na materialidade linguística,

dividirão em três eixos principais: “(Des)acolhimento: conflito com a alteridade”, “Univers(al)idade: refugiar-se na academia” e “Estrangeiridade: (des)localizações do eu”.

representações sobre o acolhimento?; iii) Há algum indício, nos dizeres dos participantes, de possíveis deslocamentos subjetivos decorrentes da migração e do acolhimento a eles conferido?

CAPÍTULO 5

(DES)ACOLHIMENTO: CONFLITOS COM A ALTERIDADE

> Acolher para além de sua capacidade de recepção: isso quer dizer que devo receber ou que recebo lá onde não posso receber, lá onde a vinda do outro me excede, parece maior que minha casa (DERRIDA, [1997] 2012, p. 241).

Antes de darmos início ao detalhamento da análise, é preciso explicar como realizamos os agrupamentos e por que o fizemos dessa forma. Nosso intuito, ao estabelecer eixos temáticos, é de rastrear regularidades e dispersões (FOUCAULT, [1969] 2008) nas falas dos participantes relativas às perguntas norteadoras que direcionaram nosso olhar para o *corpus*. Assim, os *corpora* são interpretados a partir do gesto do pesquisador, que, conforme pontuado por Da Rosa, Rondelli e Peixoto (2015), cria uma cartografia com diversas possibilidades de entrada no material. De acordo com as autoras, os agrupamentos não se limitam aos seus próprios espaços e, por isso, ainda que focalizando temas específicos, os dizeres costurados por nós na análise se entrelaçam.

Neste primeiro eixo, denominado "(Desa)acolhimento: conflitos com a alteridade", apresentamos representações da experiência migratória sobre a indecidibilidade e o caráter aporético do ato de (des)acolher, próprio do conflito presente na relação com a alteridade. Dividimos o eixo em três seções que abordam de maneiras distintas esse tema principal. Na primeira, "Em direção ao desconhecido: o Brasil e o brasileiro", apresentamos as representações, que emergem nos dizeres, a respeito do Brasil e de seus cidadãos antes dos participantes se refugiarem aqui. Essa primeira análise é fundamental para compreendermos a relação estabelecida e as representações construídas *a posteriori* já em território brasileiro, compondo a segunda seção "O país hos(ti)pitaleiro". Por fim, na terceira seção, "A língua que exclui outro", tecemos algumas considerações sobre as representações da língua-cultura do outro.

5.1 EM DIREÇÃO AO DESCONHECIDO: O BRASIL E O BRASILEIRO

Esta primeira seção de análise será voltada para as representações recorrentes do Brasil como o local do desconhecido que emergiram nos dizeres. Observaremos o movimento de rememoração, realizado pelos participantes, ao comentarem sobre suas expectativas a respeito do país em que buscaram refúgio. Para isso, apontaremos para os conhecimentos prévios

compartilhados a respeito do Brasil, assim como para as aproximações e/ou distanciamentos de estereótipos sobre o que é ser brasileiro.

Observemos o primeiro recorte selecionado:

> **RECORTE 1 (R1)**
> **L:** eu não tinha nenhuma ideia que que é o brasil / que que eu posso fazer lá / mas era o único jeito / era o único caminho que eu: / não tinha muitas coisas para fazer / ou ficar no líbano / ou ir pra turqui pra europa pelo caminho do mar / e eu não queria fazer aquela tragédia sabe? / ir pelo mar e tal / daí eu falei "ah: eu vou tentar" [...] eu só: vim aqui / sabe viver / não tem muito o que fazer / daí eu vim / não tem muitas escolhas

Em R1, a relação do participante com o país de refúgio é projetada por uma dupla negativa que causa o efeito de sentido de estranhamento por "não" ter "nenhuma ideia" do que é o Brasil: local sobre o qual nada se sabe, sobre o qual não há nenhuma informação e, portanto, é estranho a mim. Logo, parece existir um certo descompasso entre o dizer e a localização espacial do participante que, apesar de estar no Brasil no momento da entrevista, diz não saber o que fazer "lá", nesse local afastado e distante, do qual não se faz parte. Esse posicionamento contribui com e reafirma a ideia, comumente partilhada, de que o estranho corresponde a algo com o qual não temos proximidade, algo que não nos pertence – ainda que, como expusemos em nosso primeiro capítulo teórico, o estranho porte algo de remotamente familiar (FREUD, [1919] 1996). Não conhecer nada sobre o país para onde se vai – momento anterior à migração – porta o efeito de sentido de não se saber nada do país onde se está – momento posterior à migração – mesmo morando aqui há 7 anos, o que nos remete a uma inserção do sujeito que não acontece no *aqui* e no *agora*.

A negação que destacamos no início de nossa análise se repetirá, de forma diferente, por todo o recorte ("não tinha muitas coisas"; "não queria fazer"; "não tem muito"; "não tem muitas escolhas"), reincidindo, inclusive, quando a frase de sentido afirmativo "era o único caminho que eu:" é interrompida para dar lugar, mais uma vez, a uma sentença com construção de valor negativo, "não tinha muitas coisas para fazer". Nesse momento, ocorre a modalização do verbo "ter" na sua forma do pretérito imperfeito (tinha) – que poderíamos imaginar ser o complemento da frase interrompida – em "não ter": "não tinha muitas coisas para fazer", o que talvez retome a possível experiência negativa de deixar seu país e mudar para outro local. Além disso, parece-nos que, nesse reajuste, há a materialização de um ato falho, posto que o sentido expresso pela primeira frase, de que não haveria outra possibilidade além de migrar para o Brasil, ideia reforçada pelo uso do adjetivo "único" duas vezes consecutivamente ("era o único jeito / era o único caminho que eu:"), é, logo em seguida, oposto à possibilidade de ficar no Líbano ou ir para a Europa. Ou seja, havia outras possibilidades.

Em muitos casos, como o de Luz, o Brasil não é a primeira opção de refúgio. Somente após ter se deslocado para a Jordânia é que o participante vislumbra a possibilidade de vir para o território brasileiro. Por mais que haja no dizer a expressão de desconhecimento sobre o país, a expectativa aparece mascarada pela promessa de que entrar no Brasil seria mais fácil, por exemplo, do que percorrer o caminho do mar para alcançar o território europeu. Dessa forma, por mais que o desconhecimento e o desconhecido apareçam no dizer, ainda assim a promessa de um deslocamento menos perigoso se manifesta como expressão de uma expectativa que não se dá sem algum conhecimento prévio. Enunciar o Brasil como "o único caminho", a única forma de vislumbrar o futuro, pode ser uma tentativa de legitimar para si e para aquela que o escuta o fato de ter deixado seu país, familiares e pedir refúgio em um local do qual nada conhecia e a partir do qual, portanto, seria difícil simbolizar e projetar o por vir.

A falta de possibilidades e a imposição de uma determinada situação aparecem novamente no recorte e estão atreladas, na materialidade linguística, à função deôntica expressa pelo verbo "ter", o qual é repetido diversas vezes. No final do trecho, especificamente, percebemos uma relação de causa e consequência entre as duas últimas frases que, se conectadas pela conjunção subordinativa "porque", podem ser reescritas da seguinte maneira: "daí eu vim, [porque] não tem muitas escolhas". O uso do verbo "ter" no presente e na terceira pessoa nos remete ao distanciamento enunciativo que já comentamos e que, nesse caso, pode ser interpretado como uma forma de englobar outros (ou todos os) sujeitos que se encontram em situação semelhante de direitos violados. Desse modo, não apenas Luz, mas os refugiados como um grupo não têm muitas escolhas.

A violação dos direitos, que acarreta a saída forçada do país de origem, também submete muitos refugiados a situações extremas de deslocamento. A limitação de escolhas anunciadas no dizer ("não tem muitas escolhas") aponta para o Brasil como a opção que restou, sobretudo quando retornamos ao trajeto-tragédia que significa realizar o percurso pelo mar para chegar à Europa. Essa possibilidade, mesmo que apareça como opção, é uma estrada anunciada para a morte. Assim, vir para o Brasil seria uma forma de evitar "aquela tragédia" que seria o "caminho do mar", prelúdio da desgraça. Questionamo-nos, contudo, se esse trajeto-tragédia seria realmente uma opção quando a escolha a ser realizada é pela vida ou pela (quase certa) morte.

Nessa perspectiva, o Brasil é representado como o local onde há possibilidade de vida, de viver, sentido que emerge no dizer pela frase "eu só: vim aqui / sabe viver". Foneticamente, a junção das últimas palavras nos remete ao som de sobreviver, ou seja, ele veio (sobre)viver, manter a sua vida, continuar a ser, existir, independentemente do quão desconhecido o país se apresentasse. Segundo Rosa (2015), para as pessoas em situação de refúgio, "a partida é sempre

uma escolha – uma escolha forçada por viver, por construir um novo lugar para existir no mundo" (ROSA, 2015, p. 107). Esse é um dos sentidos que, para nós, emerge no dizer analisado. O Brasil seria o estranho, o desconhecido e a porta que se abre para a (sobre)vivência.

Voltemo-nos, agora, para um segundo recorte extraído da mesma entrevista, em que Luz comenta o fato de ter uma tia que já morava no Brasil antes de vir para cá:

> **RECORTE 2 (R2)**
> **L:** isso facilitou um pouco sabe? / que eu conheço pelo menos alguma algum alguém aqui né / tipo: eu não vou talvez se perder muito sabe? / isso que me deixou com mais coragem de ir pro Brasil que eu só conheço o carnaval e futebol sabe

Damos destaque, inicialmente, para a frase "eu conheço pelo menos alguma algum alguém aqui né" em que a hesitação, expressa pela repetição dos pronomes indefinidos, parece remeter à insegurança em partir para outro lugar. Logo, mesmo a tia sendo esse alguém conhecido que confere certa segurança, a experiência migratória evoca a dificuldade e a indeterminação (materializada pelo deslizamento na escolha do pronome indefinido "alguém"). O uso do verbo "facilitar", em "isso facilitou um pouco sabe?", corrobora essa ideia ao deixar emergir o sentido de ser mais fácil, que reforça e fortalece a dificuldade encontrada, em especial ao ser associado à expressão adverbial "um pouco". Conhecer a tia facilitou um pouco, mas, ainda assim, foi difícil.

Temos um funcionamento linguístico semelhante na modalização expressa na frase "eu não vou talvez se perder muito". A afirmativa "eu não vou", que dá início à sentença, é seguida pelo advérbio "talvez", que indica dúvida e incerteza. Além disso, o verbo "perder-se", qualificado pelo advérbio "muito", contraria a afirmação inicial, o que possibilita o efeito de sentido de que o participante irá, sim, perder-se. Nessa modalização, o sentido da palavra "perder" se esvai, e o próprio participante, enquanto sujeito da enunciação, perde-se dentro de seu discurso. O contorno em volta da palavra, entendido aqui como tentativa de cerceamento dos significados, parece ser um esforço em não dizer aquilo que o discurso denuncia, tentar se convencer de que a perda não será muito grande. Dessa maneira, ter uma pessoa conhecida em um lugar do qual nada se sabe seria uma âncora, um ponto de apoio para que o estranhamento se amenizasse pela familiaridade trazida pelo parente. Além de perdido fisicamente, esse verbo remete também ao perder-se de/em si mesmo. Mudar para um local completamente diferente coloca em perspectiva uma mudança também de si, que transforma e desestabiliza a ilusão de identidade.

Na imprevisibilidade daquilo que seria encontrado, também há a expressão do medo, implicitamente referenciado no dizer pela palavra "coragem" ("isso que me deixou com mais coragem de ir pro Brasil"). Só precisamos de coragem quando nos deparamos com uma situação

de risco, quando tememos algo. Portanto, há uma contraposição entre o que é representado como desconhecido aos olhos de Luz e, nesse sentido, produz-lhe sentimentos de descontrole diante da situação e, consequentemente, medo e o familiar representado pela figura da tia, que lhe remete não apenas à família, mas também à sua cultura, à sua língua e aos seus hábitos, enfim, a tudo que o conecta a uma estabilização subjetiva. Mesmo a mudança sendo inevitável, no dizer há uma busca pela manutenção de um pouco daquilo que seria visto como originário de si, algo que não poderia ou não deveria ser perdido.[52]

Ao final do recorte, o carnaval e o futebol aparecem como representações estereotipadas do que é o Brasil, construções essas que, como veremos nos próximos dois recortes, são retomadas por outros dois participantes de nossa pesquisa.

> **RECORTE 3 (R3)**
> **T:** bom é:: / antes de vir pro Brasil / eu: num tinha referência quase nenhuma / de futebol claro / porque eu / porque eu jogo futebol / aí na minha cabeça a única coisa que a gente pode ter lá é futebol / entendeu? / fora outras coisas que eu não tinha pensado / que é: a minha ignorância naquela época né / mas eu sabia que... é: o Brasil era um um país miscigenado entendeu? / e:: que era um país acolhedor / que era um país que: / na minha cabe / eu acho que eu criei essa expectativa / na minha cabeça / que:: Brasil era tudo de bom / tudo que as pessoas / as pessoas já sonharam na vida deles as pessoas vão realizar no Brasil / no meu caso era futebol / é jogar o futebol / uma das coisas que meu pai ficou incentivando porque eu jogava futebol para eu vir pro Brasil e tudo mais

Como já assinalamos nos recortes anteriores, aqui a migração também é representada como um processo de deslocamento que lança o refugiado ao desconhecido. O estereótipo de país do futebol, que já havia surgido em R2, é retomado em "num tinha referência quase nenhuma / de futebol claro", compartilhamento de um já-dito sobre o Brasil que parece ser uma obviedade para todos, sentido expresso pela palavra "claro", que retoma a ideia de evidência, de algo inequívoco e, por consequência, cristalizado. Segundo Bhabha (1998), os estereótipos reverberam uma narrativa cristalizada de fixidez da construção ideológica da alteridade, como uma ideia ou conceito marcado por um sentido específico e sólido – construído, em grande medida, a partir do olhar do outro. Assim, "estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação" (BHABHA, 1998, p. 117).

Além do futebol, sobre o qual voltaremos nossa atenção novamente mais adiante, no recorte em questão, as palavras "miscigenado" e "acolhedor" em sequência fornecem indícios para entendermos a construção de uma representação de acolhimento associada à mistura de

[52] Trataremos mais sobre a questão da perda na seção "Dimensões do perdido na experiência de migrar". No entanto, julgamos que esse trecho se encaixava melhor aqui em decorrência dos sentidos suscitados entre as representações de Brasil que emergem, associando o desconhecido à perda e o conhecido a uma recuperação do perdido ou, ao menos, a uma perda não tão grande.

raças, de forma que o Brasil seria um país acolhedor em decorrência de sua miscigenação. Endossando o mito da democracia racial pelo qual o país é atravessado, como nos lembra Carneiro (2011), com frequência, discursos a respeito de tolerância e pacificidade são produzidos e parecem ser retomados, ainda que indiretamente, nos dizeres de Tsheko, que constrói uma idealização de acolhimento pautado na miscigenação.

Observa-se também o Brasil sendo representado por meio de uma narrativa totalizadora que marca o desejo do sujeito de encontrar a completude na idealização que se cria do país de refúgio, daí a utilização da expressão "tudo de bom", em que o pronome indefinido "tudo" encerra e sintetiza a totalidade de coisas, tudo que o sujeito sonhou para a sua vida. Apresenta-se, portanto, uma expectativa de encontrar a completude e de realizar seus desejos, ainda mais pensando no Brasil como um país miscigenado e acolhedor. A questão do migrar aparece, em R3, muito condicionada pela promessa da hospitalidade e pela promessa da acolhida. A expectativa, baseada na crença no estereótipo que recobre o Brasil, mostra de que forma a promessa move o processo de busca por refúgio. Ademais, o "tudo de bom" que emerge no dizer carrega consigo o tudo de ruim, o que não é completo, o não-tudo constitutivo dos sujeitos, que auxilia a pensarmos na ilusão, que será retomada no próximo recorte, de que se poderia alcançar, por completo, os sonhos e encontrar tudo o que se deseja aqui.

Por fim, gostaríamos de retomar o sentido de "futebol" que, para nós, ultrapassa o estereótipo de Brasil, mundialmente conhecido por esse esporte. A insistência na repetição da palavra, em especial nas linhas finais, parece mobilizar uma tentativa de localização em meio às poucas referências que se tinha do Brasil, uma forma de se apegar ao que lhe era familiar em meio ao desconhecido ao seu redor.

Em R4, a ilusão frente ao desconhecido aparece de maneira semelhante, isto é, por meio de estereótipos que constroem uma imagem estática do Brasil.

> **RECORTE 4 (R4)**
> **M:** o que vendem aqui é o carnaval é o rio é o que a gente vê nas novelas da globo / que colocavam muito no meu país (risos) / aí eu cheguei aqui iludida da realidade / eu não sabia que matavam pessoas eu não sabia: sabe esse tipo de coisas / foi uma realidade difícil porque lá existe violência em cuba existe existe só que não sai no noticiá:rio / a gente vive: mais iludido da realidade porque não sabe o que tá acontecendo entendeu? / mas é até bom porque esse negócio de tudo lugar falando só coisa ruim e eu cheguei aqui nossa eu vivia com muito medo

Os dizeres de María são formulados ao redor do que é vendido sobre o Brasil em Cuba, sendo atravessados por diversas vozes que reiteram os estereótipos que auxiliam a construir a representação que a participante tinha do país antes de migrar. Enquanto algo que pode ser e é vendido no exterior, o Brasil parece ser representado como uma mercadoria que tem as suas melhores características destacadas para atrair os estrangeiros, um local, portanto,

comercializável e vendável, que tira proveito de suas qualidades para gerar lucro. Vende-se, assim, o Brasil aos olhos dos outros por meio do carnaval, do Rio de Janeiro e das novelas da rede televisiva Globo.

Em meio a uma sociedade do consumo capitalista, comprar e vender são ações que movem as dinâmicas globais e locais, além de ditarem as relações, e, por isso, somos remetidos ao discurso neoliberal quando a participante fala sobre o que é vendido do Brasil em seu país. Vendemos tudo e de tudo. Vendemos bens materiais, nosso trabalho, nossos conhecimentos. Vendemos nós mesmos. Vendemos o Brasil. E, se vendemos, alguém compra. A pessoa que vem de fora tem de pagar para aqui entrar, seja uma passagem de avião ou um visto, mas também pode pagar sem gastar dinheiro. Paga com o que deixa para trás, com suas perdas, com as condições impostas e exigidas para poder viver. Paga com si mesma.[53]

E o que se vende do Brasil é justamente uma imagem estereotipada, no sentido apresentado por Bhabha (1998), fixada pela repetição do "carnaval", do "rio" e das "novelas". Assim como em R3, analisado anteriormente, em R4, as representações do Brasil e do acolhimento estão relacionadas à cidade maravilhosa à qual o Rio de Janeiro é geralmente associado, ideia corroborada por seu carnaval mundialmente conhecido e pelas novelas que se passam, em sua maioria, nesse mesmo local. Ou seja, ocorre um processo metonímico de representação do Brasil a partir de uma visão restrita à cidade do Rio de Janeiro e focada apenas no que há de positivo sobre ela, o que gera, como resultado, a ilusão em relação ao que se considera posteriormente a realidade no país.

Dessa forma, em "eu cheguei aqui iludida da realidade / eu não sabia que matavam pessoas eu não sabia:", somos remetidas a diferentes efeitos de sentido: em primeiro lugar, podemos entender essa asserção como uma percepção errada ou equivocada, como se María tivesse sido enganada a respeito de como seria a vida no Brasil, uma vez que a palavra "iludida" é, de maneira geral, associada a uma pessoa que foi induzida a acreditar em algo que não condiz com a realidade; uma segunda interpretação possível diz respeito à concepção de ilusão a partir da psicanálise. Ao contrário do que se imagina, "uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro. [...] As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade" (FREUD, [1927] 1996, p. 39). Portanto, subvertendo o que é dito pelo senso comum a seu respeito, não entra em jogo, na

[53] Mais à frente abordaremos uma temática que parece dialogar com a ideia de pagar para se mudar. Pensando nos deveres e direitos envolvidos no ato hos(ti)pitaleiro, podemos pensar nas condições impostas ao estrangeiro para permanecer e participar do jogo do (des)acolhimento como aquilo que ele deve pagar para conseguir se inserir socialmente.

concepção psicanalítica de ilusão, a demonstração de uma dimensão falsa em contraposição a outra verdadeira da realidade. As ilusões dizem respeito, antes de tudo, à realização do desejo: "o que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos" (FREUD, [1927] 1996, p. 39).

Nesse sentido, nota-se que estar "iludida da realidade" traz a sensação de proteção contra situações impactantes, contra a experiência migratória que poderia desampará-la por retirá-la de seu abrigo, das situações confortáveis e familiares, lançando-a ao imprevisto. Por isso, acreditamos que a ilusão, no dizer, emerge como realização do desejo de encontrar no Brasil tudo de positivo que havia sido a ela contado e transmitido, funcionando como uma fonte de proteção contra perigos externos e contra o medo do desconhecido, sobretudo ao considerarmos que seu marido já estava no Brasil havia 10 meses e que, mesmo assim, seu conhecimento sobre o país se restringia aos estereótipos. Dessa maneira, iludir-se poderia ser um indício da realização de seu desejo de não se ver desamparada, mesmo que, posteriormente, essa ilusão seja "quebrada". Logo, manter-se iludida da realidade aparece como algo "até bom", porque, assim, não é necessário lidar com o que a amedronta, podendo ser entendido também como uma fuga, uma forma de esgueirar-se e escapar de algo que representa um perigo.

O medo do desconhecido também pode ser observado no dizer de Zaym:

> **RECORTE 5 (R5)**
> **Z:** então eu tinha realmente medo / medo assim: de um: imprevisto né / porque eu fui vamos dizer assim uma aventura né vir pra cá / eu não conhecia ninguém / o cara que que eu conheci que peguei o contato dele e acabei falando com ele nem conhecia ele pessoalmente / não sei nem a cara dele / então acabei meio que indo assim / na fé e na aventura / porque eu eu fui já pra outros países também isso acabou facilitando pra mim essa questão que eu já morei em outros países / já fui pra outros países que eu não conhecia ninguém / então é um pouco mais facilidade com essa questão / mas eu tinha medo quando eu vim aqui / assim de tudo né do do do desconhecido do imprevisto / de um país também que eu já cheguei com um pouco de medo por conta das coisas que eu li sobre o brasil / por conta do conceito que eu criei sobre o brasil / então já fiquei: com assim vamos dizer... com o pé pra trás / já entrando assim com muita cautela / com muito medo

O dizer de Zaym coincide com o desconhecido que emerge nos recortes dos outros participantes e com a insegurança que perpassa o processo migratório. O primeiro ponto que destacamos gira em torno do significante "imprevisto", que, apesar de não aparecer materializado em outros recortes, teve sua ideia expressa nos efeitos de sentido que emergiram anteriormente. Bauman, ao tratar do horror do sujeito à indeterminação, comenta que "[n]a melhor das hipóteses, a incerteza produz confusão e desconforto. Na pior, carrega um senso de perigo" (BAUMAN, 1999, p. 66), sentidos que aparecem no dizer e que são remetidos pelo medo do porvir, pela dificuldade em conseguir prever o futuro.

Assim, não conseguir formular suas expectativas em relação ao outro, por ele ser um completo desconhecido, faz com que o sujeito busque outras formas de lidar com essa ameaça que o outro se torna. Desse modo, chama-nos a atenção a frase "então acabei meio que indo assim / na fé e na aventura", em que a expressão "ir na fé" dá margem para que a interpretemos como fazer algo mesmo sem ter a certeza do êxito de sua realização. Por esse viés, podemos relacionar esse enunciado a uma espécie de esperança. A fé, independentemente da religião de nosso participante, remete-nos a algo superior, algo que detém o controle sobre aquilo que não possuímos, em uma tentativa de controlar o incontrolável. Freud ([1927] 1996) assume a religião como uma forma de lidarmos com o desamparo humano fundamental, com as incertezas a respeito da morte, de onde viemos e para onde vamos. A fé, portanto, fornece soluções para as situações que desamparam o sujeito.

> A impressão terrificante do desamparo infantil despertou a necessidade de proteção - de proteção através do amor -, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida (FREUD, [1927] 1996, p. 39).

Ao deixar o país, a casa e a família, o sujeito é privado das bases sociais e familiares compartilhadas nas quais sua vida foi construída. Apoiar-se na fé, portanto, parece ser uma maneira de dar significação a algo não tangível, àquilo que é disperso e que dispersa o sujeito, como é o caso de nosso participante que diz não conhecer ninguém no Brasil nem nos outros países para os quais migrou. Dessa forma, o desconhecido assume um caráter menos perigoso, sendo a religião um consolo para que a pessoa possa lidar com a situação e criar coragem para, mesmo com "medo", migrar.

Ainda sobre o medo, outro momento corrobora esse sentido de apreensão: "já fiquei: com assim... vamos dizer... com o pé pra trás". "Com o pé pra trás" nos remete à ideia de desconfiar de algo ou de alguma situação. No entanto, a adição da preposição "pra" à expressão convoca o efeito de sentido de uma parte de si que não sofreu o deslocamento, ficou para trás, e permanece no país anterior.[54] Essa parte que parece não querer sair de sua zona de conforto denuncia, uma vez mais, o migrar, em situação de refúgio, como uma experiência que lança o sujeito ao desamparo e ao desejo de se apegar ao que lhe é conhecido, de manter um dos pés recuado pelo medo do que pode lhe esperar ao caminhar em direção ao desconhecido; pé que age como uma raiz fincada no território diante da ameaça de desterritorialização.

[54] Como o próprio participante pontua, sua trajetória de busca por refúgio envolveu diversos deslocamentos, de forma que, antes de vir para o Brasil, estava em outro local que não o seu país de origem, já tendo passado por muitas outras localidades.

Veremos, a seguir, de que forma esse medo se justifica na fala do participante que diz ter lido coisas sobre o Brasil e criado um conceito que o fez entrar no país com cautela.

> **RECORTE 6 (R6)**
> **Z:** assim na verdade o tamanho de notícias e de de artigos e de de recursos né que você vê na internet / a maioria é relacionada tipo assim a riscos no brasil / por exemplo de: [risos] muitos assuntos que eu vi como você prevenir ser roubado no brasil / então: [risos] não era uma coisa TÃO:: / tipo dicas para turista para você não ser roubado "não vai para esse lugar porque é perigoso" / então isso acaba crian... isso acaba criando um conceito meio assim falso / parcial sobre o brasil / não quis dizer falso porque isso realmente existe / acaba sendo parcial você não acaba realmente entendendo a realidade da vida no brasil que tem pessoas que não são criminosas que são a maioria / pessoas normais que vivem a vida normal / que não necessariamente você vai ser roubado ou assaltado ou qualquer tipo de violência / você pode experimentar enquanto tiver morando no Brasil / a possibilidade é alta mas não quer dizer que que é cem por cento

Até o momento, vimos a (re)produção de uma série de estereótipos que ligam o Brasil a construções imaginárias relacionadas ao acolhimento, ao carnaval e ao futebol. Contudo, o recorte acima selecionado desvia dessas construções apontando para uma outra imagem estagnada do Brasil, trazendo à tona uma face do país voltada, dessa vez, para a violência. Isso é logo ressaltado quando as informações às quais o participante teve acesso antes de migrar, apesar de serem apresentadas como "dicas para turista", não fornecem as informações esperadas para quem pretende viajar durante as férias e se divertir. Em vez de ressaltarem bons restaurantes, melhores lugares a serem visitados ou hotéis nos quais se instalar, como seria de se esperar, as dicas se voltavam para "como você prevenir ser roubado no brasil". Logo, emerge no dizer outro estereótipo do país no exterior que contribui para a representação, dessa vez, de periculosidade e violência.

Vemos, em seguida, um esforço em atenuar essa representação. Referimo-nos ao esforço, pois o dizer passa por reformulações que parecem manifestar a dificuldade em expressar a ideia de que há a coexistência de outras características na concepção do que é o Brasil e o brasileiro para além da violência. Nesse sentido, temos na materialidade linguística, frases como esta: "então isso acaba crian... isso acaba criando um conceito meio assim falso / parcial sobre o brasil / não quis dizer falso porque isso realmente existe". Em nossa leitura, a busca por encontrar uma forma precisa para se expressar expõe aquilo que escapa à significação e tem como consequência quebras sucessivas no fio do dizer, que apresenta hesitações (acaba crian…), modalizações (meio assim) e tentativas de controle do dizer ("não quis dizer"). Esse último artifício linguístico seria testemunho do "encontro dos enunciadores com o equívoco que joga em suas palavras" (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 25), com o não-controle sobre a linguagem que não expressa aquilo que acreditamos estar dizendo.

Essa não-coincidência das palavras consigo mesmas (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 25) está presente também no restante do recorte. Ao tentar trazer informações para mostrar um outro lado do Brasil, os dizeres retornam à questão da violência. Isso ocorre, além do exemplo que acabamos de trazer, no seguinte momento: “não necessariamente você vai ser roubado ou assaltado [...] / a possibilidade é alta mas não quer dizer que que é cem por cento”. Mesmo tentando se desvincular do roubo e do assalto, mostrando que a maioria das pessoas não é criminosa e que não necessariamente um estrangeiro será roubado ou assaltado, o dizer volta-se para a violência, inclusive, por vias numéricas: o cem por cento que não condiz com a realidade, mas que se aproxima dela.

Assim, gostaríamos de retomar o desconhecido que o país de refúgio representa para os participantes, que irrompe causando medo e lançando o sujeito ao desamparo. As inseguranças e os receios diante das poucas informações sobre o Brasil não ultrapassam os estereótipos de carnaval, futebol e hospitalidade. Ainda que no último recorte tenhamos detectado uma representação diferente, relacionada à violência, o medo ainda se encontra presente e, para tentar lidar com ele, emergem, na materialidade linguística, tentativas de fixação do discurso e do próprio sujeito por meio do apego à territorialização e ao enraizamento, ao que é familiar e reconhecível, como a identidade síria representada pela tia (R2), o futebol (R3), o desejo de se manter iludida (R4) e o pé que ficou para trás no momento do deslocamento (R5).

5.2 O PAÍS HOS(TI)PITALEIRO

Como vimos na seção anterior, migrar em direção ao desconhecido é uma das representações que perpassa todos os relatos, e lidar com o inesperado se faz premente para aqueles que solicitam refúgio, tanto é que, quando defrontados com a situação de desamparo, os refugiados buscam formas de se conectar ao que se mantém familiar e estável na experiência da migração. Veremos, no entanto, que as representações construídas sobre o Brasil, posteriormente à chegada no país, diferem da expectativa inicial que nutriam no imaginário. A forma como são recebidos, em alguns casos, distorce a fantasia que haviam criado, mostrando como esse desconhecido é da ordem da hos(ti)pitalidade.

A hospitalidade, antes de ser um pensamento, algo sobre o qual se pode teorizar, é um ato e, somente a partir desse ato fundador, é que se pode falar e pensar sobre a hospitalidade (DUFOURMANTELLE, 2012). Nesta seção, propomos trazer (rel)atos que contribuem para que nos aproximemos de uma visão mais complexa do que, costumeiramente, chama-se de acolhimento, aproximando-o do paradoxo constitutivo da relação entre hóspede e hospedeiro.

Além disso, intentamos analisar de que forma o que emerge, nos dizeres, sobre a experiência diaspórica, pode nos auxiliar na compreensão do que significa ser (des)acolhido para cada um dos participantes. Para tanto, procuramos responder à indagação: quais são as condições para que atos de (des)acolhimento tenham lugar? Nossos participantes nos ajudam a compreender essa questão a partir de três agrupamentos que se concentram (1) na dívida do hóspede com o hospedeiro, (2) nas dinâmicas de discriminação (racismo e xenofobia) e (3) na documentação.

Tendo em vista que algumas das representações construídas *a priori* pelos nossos participantes foram refutadas ou encorajadas a partir das experiências vividas, retomaremos brevemente o que se conhecia e o que se esperava do país antes da busca pelo refúgio. Alguns participantes reforçam estereótipos a respeito do bom convívio, da alegria, das festas e do acolhimento brasileiro, enquanto outros trouxeram em seus dizeres outros estereótipos relacionados ao crime e à violência pintados pelas telas dos computadores. Os conhecimentos prévios individuais se chocam, porém, com a experiência vivida. É possível perceber, nos dizeres, indícios da convivência dos opostos. Percebe-se que, mesmo quando os participantes emitem um discurso aparentemente positivo sobre o Brasil e sobre o brasileiro, escapa, pela porosidade da linguagem, a constante negociação com o seu oposto apontado por Derrida quando menciona que "a hospitalidade dá e tira" (DERRIDA, 2010, p. 7). Esse é o ponto fulcral desta seção, na qual apresentaremos recortes sobre a hostilidade presente na hospitalidade, sobre o desacolhimento no acolhimento.

5.2.1 A dívida do hóspede com o hospedeiro

Para trabalharmos essa questão, partimos de um recorte que, aparentemente, corrobora as produções de sentidos já mencionadas do Brasil como acolhedor.

> **RECORTE 7 (R7)**
> **Z:** minha experiência pessoal tá com... com os brasileiros realmente foi de forma geral vamos dizer assim... nota nota nove de dez vamos dizer assim / as pessoas são... vamos dizer assim... / a GRANde maioria dos brasileiros na minha percepção são pessoas acolhedo::ras / pessoas do bem / são pessoas legais e bastante assim... acessíveis pra fazer amizade fácil conversar / pra conviver / tem sempre os... tem sempre os que são negativos / que são ruins / mas pra mim isso acaba sendo irrelevante porque a porcentagem na minha experiência foi muito pouca que eu acabo nem considerando / então pra mim as pesso::as / eu gosto eu gosto / uma das coisas que facilitou realmente minha... vamos dizer... minha distância minha distância da... a ausência vamos dizer da minha família e dos meus amigos realmente era essa característica que os brasileiros têm de acolher as pessoas / fazer amizade / não ter muito preconceito assim com estrangeiro e tal

Na fala de Zaym, a expressão "vamos dizer assim" aparece como artifício que sutura o corpo do discurso para assegurar sua presumida unidade. O sujeito se vê em uma situação sem

muitas saídas, uma vez que é impelido a falar sobre si devido aos questionamentos a ele direcionados. Sem ter para onde fugir fisicamente – a não ser que a entrevista fosse encerrada, opção que fornecemos ao participante –, há uma espécie de fuga por meio das próprias palavras expressas pelo não-um do discurso (AUTHIER-REVUZ, 1998). Este emerge indicando "o real como radicalmente heterogêneo à ordem simbólica, isto é, a falta (constitutiva do sujeito como falho) de 'captura do objeto pela letra', que desemboca na 'perda' inerente à linguagem" (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 24). Aparece, na materialidade linguística, um modo de dizer ausente em si mesmo, assim como o irrepresentável da linguagem em uma perda que a ela é inerente. Contornam-se, assim, os sentidos no adiamento das palavras exatas que diriam aquilo que se quer, satisfazendo-se com o "vamos dizer assim", porque não se sabe dizer de outra forma.

A dificuldade em se expressar parece tentar ser suprida pela suposta exatidão do sistema numérico, ao qual se recorre para buscar a máxima clareza, já que os números são vistos como promessa de controle e precisão. Dar nota nove aos brasileiros, além de localizar a experiência em uma escala quantificável, poderia representar uma maneira mais palpável de se exprimir e mais fácil de ser compreendido – sentido retomado pela presença da palavra porcentagem na frase "a porcentagem na minha experiência foi muito pouca".

Ainda sobre o uso da expressão "vamos dizer assim", gostaríamos de chamar a atenção para as vozes que nela reverberam. Mesmo ressaltando que se trata de sua experiência e de sua opinião – "minha experiência pessoal", "na minha percepção", "pra mim" –, o recurso linguístico "vamos dizer assim" indicia opiniões expressas sobre os brasileiros em nível de compartilhamento pelo sujeito oculto "nós", afinal de contas "nós vamos dizer assim". Compartilha-se, dessa forma, o estereótipo da "GRANde maioria dos brasileiros" serem "pessoas acolhedoras".

A partir do dizer de Zaym, portanto, conseguimos apreender o que emerge de representação a respeito do acolhimento, para ele vinculado à forma de tratamento recebida em sua relação com o hospedeiro. Desse modo, os brasileiros, enquanto pessoas acolhedoras, são aqueles com os quais é possível estabelecer um vínculo social, fazer amizade, conversar… "pessoas [...] acessíveis" e "legais"; ou seja, que reconhecem o estrangeiro como semelhante, ainda que o mantenham em seu lugar de estrangeiridade por ser portador de uma diferença que não exime o hospedeiro de tratá-lo sem preconceitos.

Sobre essa questão, observamos a atenuação ou suavização que perpassa a frase "não ter muito preconceito [com o estrangeiro]". Interpretamos essa sentença como uma denegação, pois, apesar de o advérbio "não" contestar a existência de algum sofrimento advindo do

preconceito do qual o sujeito poderia ter sido vítima, a presença da palavra "muito" deixa escapar um sentido contrário, o de que o brasileiro é, sim, preconceituoso. Apoiando-nos em Authier-Revuz (1998, p. 21), por denegação entendemos como uma máscara linguística utilizada para encobrir algo que escapa ao sujeito e, por isso, é camuflado por uma forma negativa – muitas vezes expressa pelo "não".

Assim, na tentativa de negar, o dizer acaba por afirmar que há preconceito com estrangeiros no Brasil. Acreditamos que a denegação possa ser fruto de um constrangimento ou intimidação em queixar-se sobre o país e as pessoas que o receberam para seu interlocutor, uma pesquisadora universitária, que, em certa medida, também representa o hospedeiro. Como falar sobre o que há de ruim ou demonstrar descontentamento quando a pessoa com quem se fala faz parte do grupo do qual se deveria emitir um julgamento? Haveria espaço para isso? Ademais, a denegação pode corroborar a ideia de renúncia, ainda que não consciente, em reconhecer o preconceito. Manter-se envolto pela construção de uma imagem positiva sobre o brasileiro e sobre o acolhimento talvez seja uma das maneiras encontradas para lidar com as situações cotidianas relacionadas ao processo migratório e tornar a adaptação mais simples.

Tal ideia pode ser uma chave interpretativa para pensarmos sobre a necessidade de trazer à baila os brasileiros "negativos / que são ruins", ao mesmo tempo em que se nega levá-los em consideração ao construir sua opinião sobre o acolhimento. Parece-nos que, mais uma vez, há a expressão de uma ideia negativa que deixa escapar o seu contrário. Mesmo sendo poucas as experiências ruins, elas parecem ter, sim, importância, já que o refugiado as menciona em seu dizer; se assim não fosse, não haveria necessidade de mencioná-las.

É importante também ressaltar que parecemos encontrar uma base desejante em seu discurso. Por mais que o deslocamento tenha sido forçado e refugiar-se no Brasil tenha sido uma escolha fundada na expulsão de seu país, isso não impede que, posteriormente, o sujeito crie uma relação desejante, expressa por aquilo que se reconhece de bom no local que o (des)acolheu. É o que pode ser vislumbrado no recorte abaixo de Luz, em que o Brasil, no jogo de forças entre o bom e o ruim, entre o positivo e o negativo, parece permitir a construção de uma base para a ancoragem de seu desejo.

RECORTE 8 (R8)

L: eu gostei muito do povo brasileiro na verdade / é um povo muito simpático / um povo simples né que:: acolhedor / pelo menos eu to falando minha experiência pessoal né / eu não tive:: eu tive algumas coisas tipo de racismo mas foi tipo muito pouco sabe / mas o resto foi muito tranquilo eu fiz muita amizade com muita gente aqui / me adaptei muito / eu não sinto estrangeiro sabe / esse questão muito importante eu acho questão muito psico… psicológico né que eu sinto uma pessoa brasileira né mesmo que às vezes eu falo enrolado tal mas [risos] eu tenho muitos amigos eu consegui sentir bem aqui então acho que... tem muitas dificuldades pra quem é estrangeiro pra quem é refugiado vem pro outro país / começar de zero né isso muito complicado de

> uma parte mas de outra parte tem oportunidade é difícil né no começo mas consegue se manter depois sabe quando você aprende falar português conhece mais pessoas / aí tem oportunidades aqui

A sequência de adjetivos, que caracteriza o povo como “simpático”, “simples” e “acolhedor”, corrobora a fama de que goza o brasileiro mundo afora. O estereótipo, recorrendo a Bhabha (1998), pauta-se na fixidez da construção ideológica da alteridade. O autor ressalta que ele tem sua validade construída na força da ambivalência, o que significa dizer que a “verdade” é vinculada a um dos polos, elencado como imutável e inquestionável, e necessita de constante reafirmação para que mantenha seu lugar de fixidez e continue a ser legitimado e entendido como um estereótipo. Por mais constante que essas repetições sejam e autorizem a difusão de representações estáticas, contudo, as identidades são mutáveis, híbridas e movediças, permitindo que as posições dogmáticas sejam questionadas, abrindo-se às outras faces do que se busca simplificar.

Ao apresentar todos os adjetivos que fizeram Luz gostar muito dos brasileiros e que reafirmam (repetem) a estabilidade do estereótipo, escapa no dizer o desacolhimento envolvido também na experiência de ser acolhido. No trecho “eu tive algumas coisas tipo de racismo”, vemos se materializar a vivência de experiências racistas que se sobressaem no dizer mesmo com a tentativa de atenuação linguística – recurso que vimos em R7 – expressa pela adversativa “mas foi tipo muito pouco”.

Manteremos a palavra “racismo” utilizada por Luz (que aparecerá novamente em R11), pois a entendemos, de acordo com Kilomba (2019, p. 76), como performatização de determinados grupos que, dotados de poder, constroem a diferença e a associam a uma hierarquia. Além disso, a partir da leitura de Koltai (2000), entendemos se tratar, neste recorte, de uma concepção de racismo que extrapola a oposição entre brancos e negros, unicamente, e que diz respeito à precisão de “traços diferenciais, que nos permitam identificar pelo menos dois conjuntos” (KOLTAI, 2000, p. 117). Por isso, mesmo que, no Brasil, o termo seja utilizado, majoritariamente, para tratar da desigualdade e violência sofrida por negros em decorrência de questões fenotípicas, acreditamos que a emersão desse significante no dizer de Luz, ainda mais por não conhecermos o significado que essa palavra possa ter em árabe, língua materna do participante, pode implicar “uma lógica do todo, em que um todo se opõe a outro todo” (KOLTAI, 2000, p. 117).

Dessa forma, além de o racismo saltar aos olhos como algo que o marcou mesmo nas poucas vezes em que ocorreu, a modulação da frase da forma negativa (“eu não tive::”) – como se ele fosse afirmar que não sofreu nenhum racismo – para a afirmativa (“eu tive algumas coisas

do tipo racismo") dá espaço para que o racismo sofrido emerja na materialidade linguística. Ademais, indica que, mesmo escassas, houve situações em que o desacolhimento se impôs, subvertendo a rigidez típica da estereotipação de como é o Brasil e de como são os brasileiros.

Parece-nos que as situações que destoam do padrão, do que se é esperado, são aquelas que deixam suas marcas mais profundas nos sujeitos. Por esse motivo, ocorre uma associação entre racismo e resto, no dizer. "Resto" é aquilo que sobra, o que não se pode adicionar ao todo, o que excede e, nesse sentido, pode ser descartado, jogado fora. Linguisticamente, portanto, o racismo se estrutura como experiência fundamental, enquanto as outras experiências, aquelas descritas como tranquilas, são o "resto", algo secundário, sem importância, complementar à experiência central de discriminação sofrida. Contudo, a palavra também pode ser entendida como o que fica, sendo a discriminação, nesse sentido, o que permanece e, difícil de ser digerida, insiste no sujeito. Resto de uma experiência indigesta que resiste a passar pelo corpo ou, se passa, nele não faz morada, não se deixa apropriar, transformar e, por isso, sobrevive e permanece como resto.

Em R8, conseguimos puxar alguns fios do dizer que contribuem para a compreensão do que é o acolhimento para esse participante. De acordo com o dizer de Luz, ser acolhedor é possibilitar o estabelecimento de vínculo (ser simpático e amistoso), assim como para Zaym (R7), mas também fazer com que aquele que vem de fora não se sinta estrangeiro. Ao se dizer brasileiro e não estrangeiro, entretanto, o verbo reflexivo "sentir-se" dá a entender que, apesar de se sentir brasileiro, ele não o é realmente, distinção que retorna em seguida quando o "falar enrolado" marca a sua estrangeiridade, isto é, o não-ser-brasileiro. Logo, sentir-se brasileiro pode ser uma concepção de acolhimento que não se concretiza no "ser", em decorrência, talvez, da contrapartida do desacolhimento.

A partir de Derrida, entendemos o hospedeiro como aquele que "define as condições da hospitalidade ou da recepção; onde consequentemente não há como haver recepção incondicional ou passagem incondicional pela porta" (DERRIDA, 2010, p. 4). É a pessoa que recebe com condições, que impõe suas regras, que acolhe desde que determinadas prescrições sejam seguidas e respeitadas. Essa dualidade apresenta "de uma parte" o acolhimento e "de outra parte" a dívida do hóspede, que deve se submeter às condições para que possa entrar e permanecer. Essas duas partes remetidas por Luz, associadas pela conjunção "mas", antes de serem compreendidas como orações com sentido semântico adversativo, complementam-se, de forma que ao mesmo tempo em que é "muito complicado", também "tem oportunidade".

Observa-se, então, que o (des)acolhimento se dá em dois momentos: um primeiro que é "complicado" e "difícil"; e um segundo definido pelas oportunidades. Aquele se refere a um

tempo primevo, enquanto este marca um tempo posterior à chegada, “quando você aprende falar português [e] conhece mais pessoas”. O contrato assinado, ainda que não à tinta, entre hóspede e hospedeiro, demarca as condições: “falar português” e “conhece[r] mais pessoas”, requisitos para que, “depois”, seja possível “se manter”, isto é, sobreviver no país, não apenas financeiramente, mas também subjetivamente, como uma forma de lidar com o estranhamento, com esse novo, com a recusa e exclusão do outro que mora aqui e que deveria ser acolhedor. É somente nesse momento tardio, no qual as regras impostas já são conhecidas e mobilizadas, que as oportunidades podem ser usufruídas ou, então, que ao sujeito é permitido ter acesso às oportunidades, consequência demarcada pela palavra “aí”, em “aí tem oportunidade aqui”.

Desse modo, uma cadeia interdependente de condições se impõe: aqui no Brasil as coisas só acontecem se você conhecer as pessoas e, para isso, deve-se saber o português.[55] São, portanto, instauradas as exigências para que o acolhimento aconteça e a necessidade do domínio das regras envolvidas no jogo de (des)acolhimento. Sobre essa questão, no recorte abaixo de Tsheko, ocorre uma exposição semelhante sobre a submissão do sujeito ao que lhe é imposto pelo hospedeiro e a(s) renúncia(s) envolvida(s) nesse processo.

> **RECORTE 9 (R9)**
> **T:** a minha maior dificuldade era a integração / entendeu? / que é uma das coisas que as pessoas de fora num primeiro olhar elas tem que ter isso / isso eu eu tive dificuldade porque não tinha ninguém / não tinha ninguém pra me orientar / pra falar olha esse país funciona desse jeito / você tem que se acostumar com isso / mesmo você não querendo você tem que tentar... tentar abrir mão de tal coisa pra fazer tal coisa / isso aí eu não tive

Em primeiro lugar, ressaltamos a emersão do vocábulo “integração” que, além de trazer o efeito de sentido de adaptar-se ou fazer sentir-se como um membro de uma coletividade, também remete à inteireza, tornar-se inteiro, fazer-se um só. Do latim *integrare*, a integração tem a mesma raiz de inteiro, íntegro, integridade, integral, palavras que auxiliam na compreensão da integração como o desejo de completude. Querer integrar-se, isto é, querer tornar-se um. No entanto, seria possível, a qualquer pessoa, de fato, integrar-se? A nosso ver, o desejo de integração poderia refletir esse desejo de ser por inteiro, uma máscara para nos imaginarmos parte do todo, ainda que sejamos a todo tempo fragmentos. Como viver enquanto pedaços? É isso que emerge no recorte. Iludimo-nos na integração que desejamos tanto para fazer parte da coletividade quanto para sermos íntegros em nós mesmos. Colamos nossos pedaços e constituímos, imaginariamente, um corpo único, unido, intocável.

---

[55] Trataremos com mais detalhes da língua como condição para inserção do sujeito na sociedade de (des)acolhimento na próxima seção, 5.3, intitulada “A língua excludente do outro”. Também veremos de que forma se encontram intrinsecamente conectadas a língua e a possibilidade de estabelecer laço social com o outro.

Além disso, outra questão que salta aos olhos, no trecho acima, é a quantidade de expressões com função deôntica que aparecem expressas pela forma “tem que”, remetendo à obrigação e a um dever a ser realizado mesmo à revelia do sujeito. Ao comentar sobre as coisas com as quais deveria se acostumar e também sobre as coisas das quais deveria abrir mão, as leis da hospitalidade são expressas como contrapartidas para que o acolhimento ocorra. Como comenta Derrida, aquele que é acolhido “não tem apenas um direito, mas também, reciprocamente, seus deveres” (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 21).

Saber como o país funciona – e, dessa forma, aprender como se pode ou não agir, como se pode ou não falar, com o que deve se acostumar – é algo fundamental, segundo Tsheko, para que a integração de fato aconteça (como se ela fosse realmente possível de ocorrer). A obrigação que impera tanto no dizer quanto na forma como o sujeito deve agir na sociedade de acolhimento deixam vislumbrar não apenas o que se deve aprender para ser bem acolhido, mas, sobretudo, o que se deve abandonar para receber esse bom acolhimento. Esse sentido é remetido pela expressão “abrir mão” (“você tem que tentar... tentar abrir mão”), em que a renúncia aparece para retomar o sentido de perda. Deve-se, mesmo que compulsoriamente, deixar algo de lado para que seja possível se integrar.

Assim, as regras do jogo devem ser dominadas, aprendidas e colocadas em prática, caso contrário o sujeito é excluído. Por esse viés, a falta de orientação aparece como uma queixa no dizer, pois como é possível aprender as regras do país sem ter alguém para as explicar? O processo como um todo, já doloroso e imprevisível, torna-se ainda mais difícil, visto que o sujeito está sozinho, sem ninguém em quem se apoiar e se ancorar para entender as condições que o (des)acolhimento lhe impõe.

5.2.2 Dinâmicas discriminatórias (racismo e xenofobia)

As dinâmicas discriminatórias funcionam a partir de sujeitos – ou mesmo instituições e estruturas sociais – que, cotidianamente, reafirmam a sua superioridade e hegemonia, assim como a sensação de que merecem, mais do que outros, determinados direitos e privilégios (ESSED, 1990, p. 10 *apud* KILOMBA, 2019, p. 80). A discriminação ocorre como uma forma de destituição e de exclusão, a partir da qual busca-se legitimar e preservar o *status quo*. Nesse sentido, veremos como emergem, nos recortes, essas dinâmicas discriminatórias e quais são as incidências subjetivas em nossos participantes de pesquisa.

RECORTE 10 (R10)

T: quando eu cheguei aqui eu comecei a ver outro brasil / no sentido de que eu não sabi... porque não sabia que existia racismo / não sabia / porque a gente não tem não tem a questão racial no congo tanto quanto aqui / a gente não tem e quando eu cheguei

> as pessoas começaram olhar de uma forma esquisi esquisita / incomodava / incomodava / a gente se inscreveu pra jogar num campeonato lá onde eu tava em roraima e:: as pessoas começaram tipo cada falha que você você faz as pessoas começam gritar / as pessoas começam gritar tipo grito de macaco tudo mais / vocês voltam tudo mais / e tinha um angolano que veio falar pra gente "ó não baixa a cabeça a gente veio pra jogar tudo mais / a gente joga a gente termina a gente vai pra casa" / então depois desse momento que eu comecei realmente a ver / porque só tinha:: pretos negros a gente naquela faculdade / só tinha a gente / aí comecei a questionar / mas as pessoas falam que país que o brasil é um país tipo de mistura tudo mais mas eu não to vendo isso / nem na faculdade nem na rua / não to vendo as pessoas / que que tá acontecendo / aí quando eu cheguei quando eu cheguei em são paulo que comecei a encarar isso tipo de outra forma mesmo / que existe racismo no brasil / que as pessoas têm que lutar / que as pessoas têm que dar justificativa pra conquistar o que é deles

Tsheko, anteriormente, havia descrito o Brasil (R3) como o lugar para a realização de sonhos, como a terra prometida na qual seria possível encontrar o "tudo de bom" que buscava. Ao confrontarmos essa primeira representação construída a respeito do Brasil com o trecho acima selecionado, percebemos a incongruência entre o que se esperava e como se desenrolou a experiência migratória no país de refúgio. Para dar suporte a essa disparidade opinativa, logo de início, há uma marcação de tempo que localiza o dizer do participante em um segundo momento na linha do tempo de sua história, "quando" chegou ao Brasil. Esse advérbio é responsável por estabelecer a ancoragem temporal e nos auxilia a compreender as descrições que se seguem como as primeiras impressões construídas ao chegar aqui, em dissonância com o que se esperava encontrar quando ainda estava na República Democrática do Congo. O choque é estabelecido pelo pronome indefinido "outro", que assinala que o Brasil com o qual ele se confronta é um Brasil diferente daquele que havia imaginado.

Ademais, uma questão central apresentada no dizer que contribui para a construção de uma nova representação baseada no que se viveu em território brasileiro é o racismo. Retomando o recorte 3 (R3), Tsheko comentara sobre a miscigenação do povo brasileiro como um dos fatores que o tinha estimulado a migrar e que, segundo nosso gesto de análise, estaria atrelado à sua concepção de acolhimento: por ser um povo miscigenado, provavelmente os brasileiros acolheriam bem pessoas vindas de outros lugares, raças e etnias. No entanto, o que podemos observar em R10 é o desencontro entre essa representação e a realidade com a qual ele se depara, diferente daquilo com que estava acostumado, já que "não tem a questão racial no Congo tanto quanto aqui". Saglio-Yatzimirsky e Gebrim (2017) assinalam que, para parte da população africana e também haitiana que chegou ao Brasil nos últimos anos, "o racismo é uma descoberta tardia. De forma que, assim que chegam, se dão as primeiras experiências de práticas xenófobas – identificadas em locais de sociabilidade e em espaços públicos (bairros,

transportes, escolas, lojas, restaurantes) – e racistas" (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 11, tradução nossa).[56]

Desse modo, somos retomadas ao olhar, à ação executada por quem se dirige ao outro "de uma forma esquisita" e o assinala como diferente, tendo em vista uma característica física, literalmente, marcada na pele. O negro é de longe detectado, porque a cor de sua pele o denuncia e, além de o denunciar, faz com que seja oprimido e primitivizado. Rejeitado em nome do preconceito de cor, ele é vinculado a um corpo e a uma narrativa sobre seu corpo, emitida por um terceiro, que "incomoda" e que o aprisiona em estigmas de animosidade, de forma que "o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco" (FANON, 2008, p. 104). Por isso, não é inesperado o relato de Tsheko sobre um evento de futebol em que foi tratado, assim como seus colegas também negros, como "macaco". Recuperando Fanon (2008), ao escrever sobre a relação entre o negro e a linguagem, o autor problematiza a maneira como o negro é nomeado na e pela linguagem do branco. Ser negro é ser feito negro pelo outro que olha, objetifica e fala, que constrói sobre o sujeito uma narrativa que o enquadra, o aprisiona e o primitiviza (FANON, 2008, p. 45). Ao ser associado ao "macaco", promove-se sua desumanização, além de seu distanciamento da racionalidade e consequente aproximação da selvageria. A diferença entre o branco e o negro é esgarçada a tal ponto que a própria condição de humano é recusada ao outro, tratado com animosidade e reduzido a um animal. É sobre isso que Kilomba (2019) trata a seguir:

> A metáfora da/o "africana/o" como "macaca/o" tornou-se efetivamente real, não por ser um fato biológico, mas porque o racismo funciona através do discurso. O racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalentes: africano - África - selva - selvagem - primitivo - inferior - animal - macaco (KILOMBA, 2019, p. 130).

O que a autora nos faz compreender é que a palavra macaco produz uma cadeia associativa de outras palavras que fixam identidades, nesse caso, relativas à incivilidade dos negros, e permitem que associações sejam realizadas sem questionamentos, naturalizando o preconceito e o racismo, tornando-os estruturais socialmente. Nesse sentido, o outro, que tem a pele de uma cor diferente e, por isso, é inferiorizado, não deve permanecer próximo. Com ele não se pode compartilhar o mesmo ambiente, o mesmo solo, a mesma terra. O macaco pertence à selva e, por conseguinte, deve retornar ao que se imagina ser a África. Esses são os sentidos remetidos pela repulsa ao negro expressos tanto pela palavra "macaco" quanto pela frase

[56] No original: "Pour une partie de la population africaine et haïtienne récemment parvenue au Brésil, en particulier pour les jeunes et les enfants, le racisme est une découverte tardive. C'est dès l'arrivée que se font les premières expériences des pratiques xénophobes, repérées dans les lieux de sociabilité et dans l'espace public (quartiers, transports, écoles, magasins, restaurants), et du racisme" (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 2).

seguinte “vocês voltam”. O africano selvagem não se encaixa aqui e deve voltar para o local de onde veio. Ele é negro e estrangeiro, e sua negritude, assim como sua estrangeiridade, faz com que não pertença, que não se encaixe, que despertença.

Então, como identificar a fronteira entre racismo e xenofobia? Ela existiria e seria realmente necessário encontrá-la? Em especial a respeito de migrantes advindos de países da África e do Haiti, Saglio-Yatzimirsky e Gebrim (2017) nos ajudam a entender essa questão por meio de uma associação entre essas duas noções que aponta para as novas formas do racismo contemporâneo. Majoritariamente negros, eles enfrentam o racismo como uma das práticas discursivas da xenofobia, como assinalam: “[é] o Negro – como outro, como estrangeiro – que, no discurso racista, se torna objeto fóbico. Nesse sentido, as manifestações de intolerância de brasileiros contra os imigrantes negros traduzem as expressões racistas de um posicionamento xenofóbico” (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 10, tradução nossa).[57] Xenofobia e racismo, desse modo, coincidem em práticas discursivas muito bem representadas pela frase de Tsheko: “as pessoas começam gritar tipo grito de macaco tudo mais / vocês voltam tudo mais”. “Tudo mais” que representa todos os discursos que se encontram camuflados e remetem a muitos outros sentidos que estigmatizam, ferem e violentam o outro.

Sendo assim, há um descompasso entre o acolhimento que se esperava, pautado na miscigenação e na mistura de raças, e o que ocorre a partir do contato com a alteridade. Deslocada, a pessoa em situação de refúgio se encontra às voltas com um pertencimento que não acontece devido à superioridade que o nativo atribui a si mesmo em detrimento ao estrangeiro, visto como aquele que não é daqui e que, portanto, não merece ser respeitado (e, mais do que isso, merece ser tratado como um animal). Logo, o choque de expectativa que vimos no início do dizer, quando há a referência a um “outro Brasil”, é retomado no final do recorte, quando Tsheko comenta “aí comecei a questionar”. Os questionamentos passam a ser feitos precisamente porque há esse embate entre a realidade e o que se esperava e se desejava (fantasia), uma vez que ser bem recebido é algo almejado diante do bom acolhimento que se ouvia falar dos brasileiros. Novamente, retomando R3, podemos vislumbrar o jogo entre a experiência de (des)acolhimento e a promessa de acolhida, a partir do qual a expectativa que move o processo de deslocamento de encontrar hospitalidade é barrada por uma realidade destoante. Entretanto, o racismo apresenta o outro Brasil, esse Brasil diferente de suas expectativas. A mistura de raças, que garantiria uma boa recepção, não é reconhecida, sobretudo

[57] No original: “C’est le Noir – comme autre, comme étranger – qui, dans le discours raciste, devient objet phobique. En ce sens, les manifestations d’intolérance des Brésiliens contre les immigrés noirs traduisent les expressions racistes d’un positionnement xénophobe” (SAGLIO-YATZIMIRSKY; GEBRIM, 2017, p. 10).

no ambiente universitário, o que indica a falta de representatividade e de acesso a negros ao ensino superior. O que ocorre, então, é o confronto com a descoberta de "que existe racismo no Brasil".

Luz, ao comentar sobre as vezes em que sofreu algum tipo de discriminação, aponta para experiências semelhantes às de Tsheko no que diz respeito ao seu papel de intruso na sociedade de acolhimento.

> **RECORTE 11 (R11)**
> **L:** uma vez eu tava: quando tava vendendo roupa na calçada / era perto de metrô brás / daí eu tipo coloquei roupa na calçada tal tava vendendo de repente chegou um homem falando que "esse é meu lugar sai daqui" / eu não falava muito português falava muito pouco / daí ele percebeu que eu sou estrangeiro tal / se eu não falo ninguém percebe que eu sou estrangeiro / isso acho que: por isso acho que não sofri muito racismo sabe / mas quando ele descobriu que eu sou estrangeiro "a: volta pra sua terra aqui é meu país sou brasileiro" entendeu / "não pode ficar aqui / é meu lugar / se você não tirar essas roupas daqui vou queimar pra você" tal

O recorte em questão é marcado pela referência à língua como elemento delator da estrangeiridade do participante, efeito de sentido possível de apreender pelo silêncio a ele imposto – por si e pelo outro – para esquivar-se de situações xenofóbicas e racistas. A partir dessas considerações, entendemos, junto a Assunção (2018), a dupla injunção da língua portuguesa que, ao acolher, também pode silenciar, instituindo o silêncio como prerrogativa para poder ser-estar no Brasil, para poder trabalhar sem ser acusado de estrangeiro seja pelo sotaque ou pelo pouco conhecimento do português.[58]

Além disso, R11 aponta para o território – chão, calçada – como um espaço de (não) pertencimento. A questão do lugar irrompe, metonimicamente, pela representação do território brasileiro no ponto da calçada em que Luz vendia as roupas, porção de terra reivindicada como sendo de propriedade daquele que é brasileiro e que, como tal, nasceu na delimitação das fronteiras nacionais desse território. Essa qualidade de dono de seu país, dono de sua calçada, dono do chão sobre o qual pisa, é recuperada pelo pronome possessivo "meu", em "meu país" e "meu lugar", e também pelo verbo "pode", em "não pode ficar aqui", território ao qual Luz teria que ter autorização e permissão para poder habitar. Tal permissão só pode ser fornecida em uma relação de assimetria social por quem é instituído de poder para pronunciar as palavras: "[você] não pode ficar aqui". Assim, em diálogo com Foucault ([1978] 2011), percebemos, nas práticas sociais circunstancializadas, a emanação das relações de poder tensionadas por sujeitos que exercem entre si poder de acordo com o contexto em que se encontram inseridos.

[58] Daremos mais ênfase à língua na próxima seção. Contudo, esse trecho nos auxilia a pensar como a língua pode estar ligada às manifestações discriminatórias. O sotaque, como veremos também no próximo recorte de María (R12), aparece como um dos indicativos de estrangeiridade do sujeito que o diferencia do brasileiro (não nos esqueçamos que mesmo entre os brasileiros existem diferentes sotaques), tornando-o alvo de ataques xenofóbicos.

Essa aversão ao estrangeiro pode ser entendida a partir do que Agamben (2013) sinaliza como a quebra do narcisismo promovida pelo refugiado. O autor entende o refugiado como um sujeito que quebra os paradigmas, expande as percepções e os limites e, principalmente, coloca em crise as categorias decorrentes do Estado-nação. Ele desequilibra a associação feita, sem questionamentos, entre o nascimento de uma pessoa e a nação, entre homem e cidadão (AGAMBEN, 2013, s.p.). O filósofo italiano aponta para a distensão promovida pelo refugiado dessas categorias, investindo o sujeito de direitos por existir e não por estar ligado a um determinado território. É o que assinala a seguir:

> Ao desvelar a diferença entre nascimento e nação, por um momento o refugiado faz com que apareça na cena política aquela vida nua que constitui sua premissa secreta. Neste sentido, realmente é, como sugere H. Arendt, "o homem dos direitos", representa a primeira e única aparição real do homem sem [a] máscara de cidadão que constantemente o encobre (AGAMBEN, 2013, s.p.).

Ao ver-se desprendido dessa máscara de cidadão, como comenta o autor, o refugiado se torna homem dos direitos, isto é, não deve mais ser associado a uma nação para usufruir dos direitos inerentes a qualquer ser humano, como ter educação, casa, trabalho, comida. Ao mesmo tempo em que retira o véu que encobre os sujeitos ao serem automaticamente associados a um território, também escancara a precariedade à qual são submetidos justamente por não se enquadrarem na ordem do Estado-nação. Em R11, o que temos é a manifestação de repulsa por parte de quem se considera nacional de ter um estrangeiro em seu país, o que o faz reafirmar o seu posicionamento como brasileiro, "aqui é meu país sou brasileiro", e, consequentemente, o seu direito como cidadão atrelado ao território de nascimento. Como assinala Agamben (2013), a vida nua constitui a premissa secreta do refugiado; vida descartável e intolerável por romper com o laço cidadão-nação, cidadão-lei, cidadão-homem de direitos.

A aversão se manifesta, inclusive, pela ameaça de agressões que, para além da queima das roupas[59], promove o efeito de sentido de queima do próprio sujeito. Ao queimar as roupas, a própria pessoa é queimada, pois é desprovida dos objetos que lhe dão sustento, daquilo que tem para vender e sobreviver. O sujeito é, então, eliminável, não por não ter importância, mas por ser tão importante que choca o narcisismo de seu oponente. Dessa maneira, não há espaço para o refugiado nem mesmo na calçada. Se no seu país ele não tem lugar e no país em que busca refúgio muito menos, que lugar ele teria? Seria ele um sem lugar, um corpo fora do lugar e que, portanto, não pode pertencer?

[59] A ameaça de queimar as roupas nos remete a outras manifestações xenofóbicas que ocorreram contra migrantes venezuelanos, que tiveram seus pertencentes empilhados e queimados na fronteira de Roraima.

María também faz algumas considerações sobre o preconceito, dando ênfase a como foi excluída do espaço laboral em razão de sua estrangeiridade.

RECORTE 12 (R12)
M: o pior de vir para o brasil é o preconceito a xenofobia / você:: os daqui já são discriminados as pessoas daqui / então imagine um de fora / currículo currículo aqui do brasil eu podia ter universidade tudo do do meu país mas aqui isso não serve / a pessoa: eu trabalho muito de faxineira a pessoa falava "nossa mas você tão inteligente você isso você outro" eles tinham a empresa mas nunca falaram pra mim "vamos eu vou arrumar um emprego pra você melhor" sabe? / pra mim tudo bem fazer faxina não é uma vergonha eu acho que me: ajudou na minha construção como ser humano a ver a outra parte porque foi um trabalho que JAmais pensei fazer / eu me criei eu cresci estudei para ser engenheira sabe? / a mentalidade minha estava muito fechada quanto a isso / não era preconceito mas não me imaginava sabe? / isso foi bom eu acho que me ajudou muito como pessoa então eu agradeço mas era duro ver como as pessoas tipo "eu tenho a empresa mas você não pode trabalhar comigo porque você tem sotaque as pessoas não entendem você" / e não era sabe tipo "eu vou te ajudar" era tipo "você não pode" entendeu? / o mesmo que acontece aqui as pessoas de aqui sabem o que é isso porque muitas vezes passaram pela mesma coisa você mora na favela você é preto você é homossexual / a mesma coisa acontece com os estrangeiros

No início do recorte, podemos ver uma relação estabelecida entre preconceito e xenofobia, que será reafirmada ao final do recorte, quando outros tipos de discriminação são trazidos à cena e, de certa forma, igualados à xenofobia, como a homofobia, o racismo e o preconceito de classe. A discriminação, desse modo, parece ser o significante que perpassa todo o recorte referindo-se à ideia de separação entre aqueles que são brasileiros e os estrangeiros. Os primeiros, como podemos ver, não estão isentos da discriminação; entretanto, "se os daqui já são discriminados" imagine "um de fora". Entrar no Brasil e ser recebido em território brasileiro não significa, necessariamente, fazer parte do país, pertencer. A sensação que nos é transmitida é a de que, mesmo dentro, a participante se sente fora, deslocada e excluída.

Nesse sentido, a exclusão é manifestada pelo currículo e pela formação acadêmica que não têm utilidade, por tudo que ela traz de seu país que "não serve". Servir, aqui, pode ser interpretado como não se encaixar, não se acomodar ao novo país e às condições impostas para ser aceita socialmente. O "tudo", em "eu podia ter [...] tudo do do meu país mas aqui isso não serve", remete-nos a uma representação de si como inútil, como se ela por inteiro, ela toda não se encaixasse e servisse. Assim, teria que se reinventar, ser uma outra María para poder servir, vestir uma roupagem que lhe permitisse passar pela peneira dos estrangeiros que têm serventia.

Ademais, damos destaque ao significante "duro" que, além de significar algo difícil, no contexto em que foi utilizado, parece remeter também a uma espécie de decepção. Decepção, talvez, por ter tido que desempenhar uma profissão que "JAmais" havia se imaginado exercendo ou, então, decepção em relação ao país, à forma como fora recebida pelas pessoas, principalmente levando em consideração que as referências que tinha sobre o Brasil eram de carnaval, Rio de Janeiro e novelas da Globo, como vimos em R4. Logo, a representação criada

e o que ela esperava do outro acabam por não corresponder à forma como ele age. Desejando receber ajuda, ter oportunidades de emprego e não ficar à margem, a participante se depara com uma realidade diferente dessa idealizada. Além disso, a falta de permissão para exercer seu ofício, expressa por "você não pode", também reverbera o sentido de "você não é capaz". Desse modo, por não acreditarem em sua capacidade e também em decorrência da marca linguístico-cultural que se manifesta no sotaque, novamente, o outro é retomado como quem exerce seu poder e decide a que o refugiado terá acesso. Você não está autorizada a trabalhar, porque, como sou brasileiro e sou nacional, invisto-me de poder para determinar o que você pode ou não fazer em meu país.

A partir dos três recortes selecionados e da discussão empreendida, acreditamos ser possível apontar para a rejeição ao diferente por meio de uma série de elementos que (d)enunciam o não pertencimento do sujeito ao grupo hegemônico. As marcações espaciais (aqui, daqui, país, de fora, meu país, sua terra) emergiram recorrentemente nos dizeres e foram fundamentais para mostrar o lugar deslocado que os refugiados ocupam nas relações sociais. Além de demarcarem o espaço, também apontam para o estabelecimento de relações desiguais, a partir das quais as pessoas que moram no Brasil argumentam que merecem privilégios e direitos. Dessa forma, o racismo e a xenofobia são ferramentas de violência que retiram a humanidade dos sujeitos, seja animalizando-os ou impedindo-os de realizar ações fundamentais para sobreviver, como trabalhar.

5.2.3 Documentação

Segundo o Estatuto do Refugiado, de 1997, em vigência até a atualidade no Brasil, "o estrangeiro que chegar ao território nacional poderá expressar sua vontade de solicitar reconhecimento como refugiado a qualquer autoridade migratória que se encontre na fronteira" (BRASIL, 1997).[60] A essa solicitação, de acordo com a lei, está vinculada uma série de direitos, como carteira provisória de trabalho, CPF, permissão para usufruir do ensino público fundamental e médio, bem como acesso à saúde pública. Mesmo tendo acesso a esses direitos quando realiza a solicitação, válida por um ano e renovável pelo mesmo período de tempo enquanto o processo estiver em análise pelo Conare[61], a pessoa em situação de refúgio ainda

[60] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm Acesso em: out. 2021.
[61] Informações disponíveis no site do governo do Ministério da Justiça e Segurança Pública: https://www.gov.br/mj/pt-br/acesso-a-informacao/perguntas-frequentes/refugio/sou-solicitante#:~:text=O%20Protocolo%20possui%20validade%20de,para%20os%20Refugiados%20(Conare). Acesso em: out. 2021.

não é reconhecida legalmente como refugiada perante a lei. Apenas após o deferimento ou indeferimento de sua solicitação, é que há realmente uma determinação e uma nomeação para o sujeito que se entende, a partir de então, como refugiado ou não.

A partir dessas ponderações iniciais, trazemos, nas próximas páginas, algumas considerações sobre o processo de documentação a partir dos dizeres de Tsheko, que, ao comentar sobre uma reunião em que havia participado com representantes do Conare, relata o questionamento realizado acerca da emissão de sua documentação. Ele chegou ao Brasil em 2015 e, até o momento da entrevista, em junho de 2020, ainda não tinha recebido nenhuma resposta quanto à sua solicitação de refúgio. A respeito disso ele comenta:

> **RECORTE 13 (R13)**
> **T:** eu perguntei né eu fiz essa provocação / eu falei mas tá mas a gente tá aqui debatendo sobre essa questão das pessoas em condição de refúgio / mas eu estou aqui // eu já fiz... eu já fiz esse pedido mas até hoje:: vocês podem ligar eu aqui posso mostrar pra vocês e-mails pra vocês verem o que eu to falando é verdade / que eu já liguei já entrei em contato já mandei foto já mandei passaporte já mandei protocolo já mandei tudo / mas só fala que seu pedido tá em andamento desde 2015 / tá beleza melhor me falar que deu negativo eu vou ver se eu vou ter outra alternativa mas me deixar assim é é falta de consideração

Junto à palavra "provocação", acreditamos haver sentidos que reverberam a voz do sujeito que desafia a autoridade. Tanto o Conare quanto a pessoa que representava esse órgão na reunião em questão assumem o lugar de representantes da Lei e é a eles que o refugiado tem que responder. A voz de Tsheko, que chama o outro a tomar responsabilidade por meio da (pro)vocação, não é (a)creditada mesmo após a apresentação da possibilidade de comprovar a validade de sua fala por meio de ligação telefônica ou e-mail, ficando sua solicitação sem resposta. O descrédito a ele conferido nos leva a pensar na mentira que parece ser atribuída a seu dizer pelo Outro, pois, se provas são requeridas para "vocês verem o que eu to falando é verdade", é porque existe, por parte de quem as cobra, a possibilidade de entender falsidade nos dizeres. Consequentemente, posicionado ao lado da mentira, enquanto solicitante de refúgio, ele tem que, o tempo todo, atestar sua posição de verdade.

A precocidade das ações de Tsheko é confirmada pelas inúmeras ações "já" tomadas pelo refugiado. A reiteração das resoluções empreendidas antes mesmo da expectativa do outro, expressas pelo advérbio "já" inúmeras vezes em sequência no recorte, pode indicar a existência de um sofrimento na demora da resolução de seu pedido, uma vez, apesar de *já* ter ligado, *já* ter entrado em contato, *já* ter mandado foto, *já* ter mandado o passaporte, *já* ter mandado o protocolo, seu processo de solicitação *ainda* continua em andamento. "Já" constitui um advérbio de relatividade que aponta para a antecipação do ato, em oposição ao "ainda" que exprime a demora ou o atraso (CORACINI, 1981). Assim, galopante pelo tempo, o advérbio

cavalga pela incerteza e pela insegurança, avançando na repetição acelerada, linguística e subjetiva, de um sujeito que procura o bater do martelo de sua condição. Sou refugiado ou não? Esse é o questionamento que parece atormentá-lo e que continua sem resposta depois de tanto tempo.

Além de expor a "falta de consideração", essa demora também aponta para um sujeito que não é levado em conta pelo Estado, que não tem importância e que, por isso, não tem suas necessidades atendidas com urgência. Dessa forma, o *status* "em andamento" de sua solicitação é também um *status* de sua própria condição, um sujeito que vaga em estado provisório ou passageiro de existência. Segundo Bhabha (2011), pensando na mobilidade geográfica, mas, em certa medida, no que de subjetivo está envolvido nos deslocamentos, "migrantes, refugiados ou nômades não apenas circulam. Eles precisam se acomodar, pedir asilo ou nacionalidade, solicitar morada e educação, ter garantidos seus direitos econômicos e culturais bem como buscar o *status* de cidadãos"[62] (BHABHA, 2011, s.p., tradução nossa). Sendo assim, a negligência do Estado barra todas essas necessidades e direitos, além de negar o que Sayad (1998) assume como "direito a uma presença reconhecida como permanente, ou seja, que exista de outra forma que não na modalidade do provisório contínuo e de outra forma que não na modalidade da presença apenas tolerada" (SAYAD, 1998, p. 46).

María também comenta sobre o processo de solicitação de refúgio, trazendo algumas informações que complementam o dizer de Tsheko.

> **RECORTE 14 (R14)**
> **M:** foi um processo duro longo demorado / (risos) terrível / porque eu demorei eu cheguei aqui no 2015 e deram o refúgio só no 2018 / então esse tempo o estran ou seja o solicitante de refúgio [...] a gente ficava com um papel eu não sei como é agora mas a polícia federal deu um papel que não aceitavam em lugar nenhum nem cartão de crédito / nada / a vida nossa era muito difícil / para arrumar emprego para fazer a carteira de trabalho

Os três adjetivos, "duro longo demorado", utilizados em sequência, retratam o processo de emissão da documentação. A dificuldade, expressa por "duro", é sucedida pelo longo caminho percorrido e pela demora, que não apenas trazem o efeito de sentido de morosidade, mas também de um processo penoso, cansativo e, de certa forma, até mesmo temeroso, ideia remetida pela palavra "terrível". Os três anos transcorridos até que María tivesse a sua solicitação de refúgio deferida é, em certa medida, uma forma de violência contra ela, que aguardava a avaliação de sua situação. Como o próprio nome atesta, o protocolo provisório é uma documentação temporária que corrobora uma representação de um sujeito itinerante,

[62] No original: "migrants, refugees, or nomads don't merely circulate. They need to settle, claim asylum or nationality, demand housing and education, assert their economic and cultural rights, and seek the status of citizenship" (BHABHA, 2011, s.p.).

passageiro, que tem seus direitos garantidos por apenas algum tempo. Por isso, justifica-se o temor expresso pela participante que vivia na insegurança e instabilidade de existir no limite, de ocupar um espaço legal que, a qualquer momento, poderia lhe ser destituído e, consequentemente, poderia destituí-la de seus direitos.

Nesse sentido, o ato falho em se dizer estran...[geira?], estran...[nha?] parece denunciar o lugar de onde ela se vê, um lugar de reconhecimento de si que, na hora de vir à tona, é interrompido para se dizer solicitante de refúgio. Seria essa uma forma de reafirmar o lugar que havia ocupado de solicitante de refúgio por ser uma posição mais assertiva, inclusive, sob o ponto de vista legal? Ou o deslizamento estaria apontando para a própria instabilidade das categorias, dos nomes dados às pessoas que ultrapassam as fronteiras, as linhas imaginárias que declaram que há um outro (KOLTAI, 2000)? Apesar desse deslizamento, o que pulsa no dizer é a demora para a conclusão do processo, demora que a faz permanecer sem possibilidade de estabelecer morada. Em *Demorar: Maurice Blanchot* (2015), texto escrito por Derrida, encontramos aberturas para o estabelecimento de diálogo com os sentidos expressos pelas palavras "demorado" e "demorei", que nos reconduzem a um "ser à espera" (DERRIDA, 2015, p. 88), sujeito que está à espera do fim da demora que se prolonga na manutenção de sua condição enquanto *solicitante*.

Enquanto provê o solicitante de refúgio de uma série de direitos que podem ser usufruídos para sobreviver, como trabalhar, estudar e acessar a saúde pública, as leis de hospitalidade se manifestam também por meio da hostilidade que se faz presente na demora e na precariedade com que os direitos concedidos são colocados em prática. É o que salta aos olhos quando a participante trata do papel (no caso, uma referência ao protocolo de solicitação de refúgio) emitido pela Polícia Federal. Papel que não apenas desempenha a função de documento, mas que regula o papel (posição) que María pode assumir no país. Estar em posse da solicitação de refúgio, portanto, teoricamente lhe garantiria ter carteira de trabalho, arrumar emprego, fazer cartão de crédito. Contudo, esses direitos que poderiam ser por ela assumidos, na realidade, não lhe são garantidos pela materialidade do documento que não passa de uma folha comum e ordinária.

Assim, ainda que esse protocolo lhe dê a possibilidade de trabalhar, a materialidade do documento, que assegura sua situação regular no Brasil, não atesta a sua validade, sendo o único documento que os solicitantes de refúgio têm em mãos. Não é à toa que a participante relata dificuldade em conseguir trabalhar e executar outras tarefas cotidianas, uma vez que o documento não legitima a sua autenticidade.

Ainda no que diz respeito à morosidade do processo, ela relata os efeitos subjetivos acarretados pela espera.

> **RECORTE 15 (R15)**
> **M:** essa parte de adaptação: foi uma parte boa / a parte do caráter das pessoas mas institucionalmente das instituições foi muito ruim / eu não me adap eu chorava muito no começo sobretodo na hora de fazer carteira de trabalho ir na polícia federal // era um processo: desgastador / às vezes eu me sentia sem alito sabe? / igual para meu filho ele chegou aqui com 11 meses só depois eu fiquei sabendo que ele podia ter a cidadania chegando aqui e então nós poderíamos ter a residência mas fiquei sabendo isso três anos depois graças às cáritas de são paulo

No início de R15, o uso da palavra "parte" nos leva a considerar que, se existe uma parte boa na experiência de ser recebida no Brasil – que diz respeito ao caráter das pessoas –, também existe uma parte ruim, que, no caso, seria o tratamento institucional. Em R8, um sentido semelhante já havia sido expresso por Luz ao comentar sobre as dificuldades que existem, de uma parte, e a existência de oportunidades, de outra. Representar o acolhimento em partes, a nosso ver, dá indícios dos pontos de (des)encontro entre as diversas ações realizadas pelo hospedeiro que coexistem, imbricadas por uma não homogeneidade, no que chamamos de (des)acolhimento. Dessa forma, a representação do (des)acolhimento emerge como ato múltiplo que desliza pelas bordas dos significantes, vagando pelo limiar em torno do qual se encontra a tensão irresoluta entre acolhimento e desacolhimento. Para a participante, podemos apreender a representação de acolhimento como se inserir socialmente por meio de uma recepção em grande medida relacionada ao outro, ao "caráter das pessoas". No entanto, quanto à parte institucional, vemos que o acolhimento não ocorre da forma como parece ser por ela idealizado, provavelmente com menos burocracia, mais rápido e transparente.

As instituições, enquanto um Outro que desempenha também um importante papel no desacolhimento das pessoas em situações de refúgio, tornam a sua adaptação mais difícil, sendo motivadoras de tristeza e angústia. Apesar de, em um primeiro momento, o dizer apontar para uma adaptação "boa" ("essa parte de adaptação: foi uma parte boa"), o que nos leva a imaginar que tenha ocorrido sem muitas dificuldades, logo em seguida, há um lapso que contradiz essa representação, apontando para a não adaptação, "eu não me adap". A palavra interrompida, a nosso ver, pode ser interpretada como uma irrupção inconsciente que exprime o que está recalcado, o que o sujeito resiste em simbolizar, mas que escapa pelos furos de seu dizer. Desse modo, há a exteriorização de um enfrentamento entre duas ideias que parecem indicar a tentativa de o sujeito se convencer de que se adaptou ao contexto brasileiro e superou os desafios da mudança, enquanto seu inconsciente o contradiz, presentificando um processo árduo e que, no fim das contas, não necessariamente aconteceu.

Podemos afirmar que as instituições foram as responsáveis pela tristeza referente ao que o Brasil falhou em lhe entregar enquanto país tido como acolhedor. A palavra "desgastador", que, em R15, faz referência ao processo de obtenção da documentação, também diz respeito à própria participante que se desgastou com as burocracias, com a demora e com a falta de informações. Por essa razão, interpretamos "desgastador" não apenas como trabalhoso e cansativo, mas como algo que faz a pessoa se consumir pelo esforço despendido. Isso nos leva a pensar na dor presente na própria palavra (desgasta-dor) e a como o processo de adaptação foi sofrido por conta das situações desacolhedoras com as quais o sujeito se deparou e que produziram, inclusive, sintomas físicos, como o choro e a falta de ar ("sem alito").

Por fim, o final do recorte chama nossa atenção por trazer a repetição da estrutura dos verbos compostos "poder ter". Poder ter a cidadania e poder ter a residência representam a posse de duas coisas que parecem ser fundamentais para a participante. A segurança da documentação (ser considerada cidadã) e a segurança de ter um solo (residência) são a ela privadas, de forma que a falta de informação representa o desajuste entre os direitos existentes e os direitos aos quais os refugiados têm realmente acesso. Como recorrer à cidadania e ao direito à residência quando não se sabe que é permitida a sua obtenção? Retoma-se, portanto, ao final do recorte, a demora, dessa vez não para o trâmite da documentação – como no caso de Tsheko, em R13 –, mas para se inteirar a respeito dos direitos da pessoa em situação de refúgio.

5.3 A LÍNGUA QUE EXCLUI O OUTRO

Na seção anterior, ao perscrutarmos os diferentes sentidos que emergiram nos dizeres dos participantes a respeito de suas percepções como refugiados sobre a recepção no Brasil, pudemos perceber o (des)acolhimento sendo representado como experiência limite. Limite marcado pelo umbral, ponto nevrálgico para a travessia aporética do convite e da rejeição, da troca e da repulsa, da proteção e da agressão. Propomo-nos, neste momento, a pensar a língua também como possível manifestação de (des)acolhimento. Para isso, apresentamos alguns recortes que dizem respeito à maneira como a língua-cultura do outro incide na constituição identitária dos sujeitos refugiados, atuando como ferramenta de inclusão e exclusão, como o laço que os liga ao mesmo tempo que os desliga ao/do outro.

> **RECORTE 16 (R16)**
> **Z:** na minha chegada no aeroporto no próprio aeroporto num… num… balcão que atende estrangeiros a própria pessoa que tava atendendo estrangeiros não tava sabendo falar inglês bem / então [risos] eu acabei meio que tomando um choque e eu fiquei meio que:: te confesso fiquei assustado / falei se a pessoa que tá aqui trabalhando com estrangeiro que é:: teoricamente deveria saber inglês super fluente / não só inglês outras línguas também / e a menina tava realmente enfrentando dificuldade de me

> explicar alguma coisa / eu falei inglês / meu inglês era: na época fluente e rápido / eu falava rápido eu achei que talvez o erro era meu / acabei falando muito mais devagar / mas eu vi que ela não tava sabendo explicar.... de repente entender alguma coisa que eu explicava / então ela acabou chamando um outro policial e aí a gente:: aí acabou explicando me perguntado / ele entendeu o que eu falei aí deu certo / mas teve esse contato estranho assim no início que ainda me deu mais uma dose de medo que eu falei cara se aqui no: no aeroporto as pessoas não tão falando imagina lá fora

Não é aleatoriamente que Zaym dá destaque à língua inglesa. Em primeiro lugar, ela é trazida à baila, porque, no atual contexto de globalização, em que as informações percorrem oceanos em instantes, fala-se, cada vez mais, sobre a necessidade (como se isso fosse possível) de uma língua unificada que dê conta de estabelecer a comunicação entre todos os povos – não nos esqueçamos da invenção do esperanto. Em segundo lugar, o inglês, já há algum tempo, parece ter ocupado essa posição imaginária de língua falada aos quatro cantos, tanto que foi denominada língua franca ou língua internacional. Por isso, identificamos o inglês – e não qualquer inglês, mas um inglês "fluente e rápido" – como a língua de segurança do participante, por meio da qual criou-se a expectativa de conseguir se enganchar ao novo local e às novas pessoas. Entretanto, o que se materializa é a frustração da fantasia de um acolhimento tranquilo em razão da suposta língua partilhada, a qual se manifesta como espaço intervalar entre as línguas-culturas que constituem o participante (árabe e inglês) e a língua-cultura do outro/Outro (português).

Na incredulidade expressa pelas palavras "próprio" e "própria", em "no próprio aeroporto" e "a própria pessoa", há também o estranhamento relativo à estrutura que se esperava encontrar e com a qual se entra em choque, sobretudo levando em consideração a especificidade do local, um aeroporto, instalação que recebe pessoas do mundo inteiro e que, como tal, seria o lugar mais apropriado para uso dessa dita língua internacional. A impossibilidade de estabelecimento de vínculo pela linguagem espanta e amedronta o participante, visto que, sem poder se expressar em árabe e em inglês, ele é emudecido pela língua do outro que o deixa sem possibilidade de (se) dizer.

A dimensão conflituosa da questão linguística, como nos apresenta Derrida, indica que

> [e]le [o estrangeiro] deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 15).

A hos(ti)pitalidade já está presente logo no início, quando solicitamos que o estrangeiro fale nossa língua, quando impomos a ele uma língua diferente da sua para ser recebido. Nesse sentido, a língua da hos(ti)pitalidade dita o acolhimento e exerce a violência de, a partir do momento em que falo, exigir do hóspede que me compreenda e responda em minha língua.

Além de ser negado ao estrangeiro dizer-se e justificar-se, a língua diz sobre o outro antes mesmo que ele possa se dizer e compreender o que sobre ele é dito, violentando-o ao privá-lo do direito de (re)(des)construir a sua história na língua do outro.

Temos, reverberando esse sentido, o uso do verbo "deveria", que não apenas indica a obrigatoriedade da "pessoa que tá trabalhando com estrangeiro [...] saber inglês super fluente", mas, principalmente, o fracasso na realização dessa expectativa. O futuro do pretérito imprime o não-dito, a manifestação daquilo que não foi: a pessoa deveria saber, mas não sabia. A forma verbal deixa escapar a imaginação de um futuro diferente, no qual haveria uma língua comum para o sujeito se enganchar nesse novo lugar. Entretanto, esse futuro desejável não acontece, rompendo a idealização construída sobre o território. Por isso, nosso gesto de interpretação incide nesse trecho pontuando que o "balcão que atende estrangeiros" materializa a experiência limítrofe que parece marcar a exclusão linguística que faz com que o sujeito, por meio desse "contato estranho", perceba-se deslocado, estranho para si e para o outro. A representação de acolhimento que podemos vislumbrar nesse recorte, portanto, tem relação com um acolhimento linguístico que se daria por meio do compartilhamento da língua, a qual permitiria o engajamento do sujeito na relação com o outro/Outro.

A repercussão desse sentido é encontrada em outros momentos da fala de Zaym, remetendo a diferentes situações, o que traz novas nuances para a questão. No recorte abaixo, por exemplo, há a reiteração do distanciamento entre o sujeito e a língua-cultura do outro. Observemos:

> **RECORTE 17 (R17)**
> **Z:** meu primeiro contato com aquela língua era super medro… era super estranho / porque eu fiquei com muito medo… muito… não é medo / muita dece… não é decepção / eu fiquei com muita:: é… muito menos esperança de que eu algum dia vou poder falar essa língua

Encontramos, no dizer de Zaym, ao descrever o primeiro contato com o português e as sensações despertadas por essa língua-cultura estranha, dificuldade em encontrar palavras para exprimir-se, de forma que as hesitações e interrupções acabam por denotar uma experiência de contato com o estranho do outro e de sua língua-cultura que parece fugir de sua apreensão. O deslizamento significante pela cadeia "medro…", "medo…", "dece…", para finalmente chegar à (suposta) resolução final "muito menos esperança", aponta para a nossa perspectiva de linguagem, porosa, faltante, que não dá conta de dizer por completo o que se deseja e de representar a experiência subjetiva. O participante, ao fal(h)ar, deixa manifestar o inacessível da linguagem e o inacessível da língua-cultura do outro (como vou dizer, nessa língua que não é minha, o que quero dizer?). Assim, além de expressar palavras que fogem à exatidão e não se

deixam dominar, esse recorte mostra o refugiado tentando se acomodar (se ajeitar) diante do deslocamento ocasionado por uma língua-cultura estranha que tem fissuras e ranhuras (como qualquer outra), que não é sua, nem nunca será. A língua do outro, desse modo, mostra sua vulnerabilidade (medro[so]...), seu "medo..." e gera "dece[pção]…", por ser difícil, por ser distante, por não ser sua.

O questionamento de como dizer algo em uma língua que não lhe pertence insiste, nos fios do dizer, quando o participante indaga sobre sua possibilidade de aprendizado, utilizando, para isso, o verbo "poder" como indicativo de "conseguir", indicativo da falta de esperança de que, algum dia, conseguiria falar português. O ceticismo de "algum dia [...] poder falar essa língua" mobiliza a representação do outro como senhor e dono da língua-cultura, dotado de poder para decidir quem terá ou não acesso a ela. O refugiado, dessa forma, deve pedir permissão para se ligar a essa língua-cultura, dependendo de autorização para fazer laço por meio da língua. Por isso, a esperança se esvai, isto é, não se acredita mais nas chances de realização daquilo que se deseja: não apenas falar português, mas se inserir socialmente e transformar a língua-cultura do outro também em sua, daí a utilização do demonstrativo "essa língua", uma língua que não lhe pertence e que está desautorizado a aprender.

Nesse sentido, acreditamos poder vislumbrar, no recorte, reverberações de uma contraposição que assume como ponto de ancoragem a dicotomia língua materna – língua do sujeito, considerada por ele como sua língua – e língua estrangeira – no caso, o português. A primeira parece funcionar dentro da ilusão de estabilidade, uma língua dominada por inteiro, por completo e que, portanto, é sua. O português, pelo contrário, resiste a essa fantasia, permanecendo como língua temível e impossível de ser assimilada e domada. Derrida, em *Monolinguismo do outro* ([1996] 2001), aborda a impossibilidade de apropriação plena de uma língua, independentemente de qual seja ela, materna ou estrangeira. Ainda que utilizemos o possessivo para indicar a "minha" ou a "sua língua", as línguas nunca são ou serão de alguém. Chamá-las dessa maneira funciona como estabilização das fragmentações linguística e subjetiva que compõem o sujeito, servindo para camuflar as aparentes contradições. Por isso, Derrida assevera que "eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha" (DERRIDA, [1996] 2001, p. 15).

No entanto, como explicar que uma língua que falamos não é realmente uma língua nossa? Coracini (2013) nos auxilia a pensar sobre o assunto quando afirma que a língua "me precede e me sucede, é minha e é do outro, não é minha nem do outro – enunciados em que se instala um sujeito constituído do e pelo outro, pelo dizer do outro, pela linguagem que é sempre do outro" (CORACINI, 2013, p. 51). Por esse viés,

> toda língua não passa de um simulacro de unidade, porque ela se constitui de outras línguas, de outras culturas: não há língua pura e não há língua completa, inteira, una, a não ser na promessa sempre adiada, promessa que é dívida impossível de ser quitada, que é esperança numa racionalidade, numa totalidade jamais alcançada, lugar inacessível de segurança e da certeza, longe da dúvida e do conflito (CORACINI, 2013, p. 49).

Enquanto simulacros, as línguas são constantemente distinguidas, o que salienta o caráter opositivo entre a minha língua e a língua do outro. Nessa esteira, o pronome demonstrativo "essa", anteriormente analisado, encontra ecos no início do recorte, quando o demonstrativo e dêitico "aquela" é mobilizado, apontando, uma vez mais, para a desvinculação entre o sujeito e a língua-cultura do país hospedeiro. A língua materna do refugiado é confrontada com "aquela" outra língua. Língua que, apesar de estar discursivamente distante do participante, o constitui no espaço intervalar de imbricamento entre diferentes línguas-culturas (CORACINI, 2013). Logo, mesmo se referindo ao português como "aquela" língua, é nela que ele se expressa durante duas horas e meia.

O inacessível da língua-cultura do outro ou a língua-cultura do outro como inacessível é uma representação recorrente. Entretanto, independentemente de conseguirem transpor essa barreira, os participantes consideram o português imprescindível para conseguir se inserir no Brasil. Como forma de aprofundar essa temática, trazemos um recorte da entrevista de Luz, referente ao momento em que respondia à pergunta de como havia aprendido o português.

> **RECORTE 18 (R18)**
> **L:** a foi na raça / eu aprendi no dia a dia [risos] / conversando com as pessoas na rua no trabalho e também teve esse questão quando eu cheguei pra cá não falava nada de português né / falei que se eu quero... mais importante pra eu começar aqui pra eu conseguir fazer qualquer coisa aprender falar português / se eu não conseguir falar português não vou conseguir nada / daí me forcei mais sabe

A expressão "na raça" significa conquistar alguma coisa com bravura, com mérito. Dizer, por exemplo, que um time de futebol ganhou o jogo na raça indica que ele conquistou a vitória mesmo tendo enfrentado dificuldades; que lutou até o último minuto e venceu com bravura. No dizer, aprender o português na raça implica um ato de coragem do sujeito que, com valentia, entrega-se à língua do outro, expõe-se e se joga sem ter controle dos possíveis resultados. Tal entrega expõe também certa vulnerabilidade, posto que a bravura é necessária apenas quando há algo a temer.

O sentido expresso por "foi na raça" é endossado, na sequência, pelo aprendizado da língua no "dia a dia", "na rua" e "no trabalho", em outros espaços que não os tradicionais de aprendizagem, indo de encontro à ideia de que "uma língua estrangeira precisa ser aprendida em contextos formais ou institucionais" (CORACINI, 2014, p. 8). Coracini (2014) afirma que essa crença é responsável pelo patamar privilegiado em que se encontram institutos e escolas

de idioma no que diz respeito ao ensino de línguas estrangeiras, que passam por uma institucionalização que pesa tanto sobre professores quanto sobre alunos. Encontramos esse sentido escapando pelos fios dos dizeres de Luz, nos quais podemos apreender a representação de uma aprendizagem inconvencional e corajosa por acontecer fora do ambiente tradicional de ensino e por destoar do que é, costumeiramente, entendido como ensino-aprendizado de línguas estrangeiras: sala de aula, professor, material didático.

Essa língua, aprendida nas ruas, que se apresenta ao sujeito no cotidiano da vida e no próprio contexto da migração, apresenta-se como uma língua necessária, sem a qual "nada" é possível. Seria a partir dela que o "nada", presente em "não falava nada" e "não vou conseguir nada", transformar-se-ia em seu oposto, o "tudo" prometido ao aprendê-la. Aprender o português, portanto, representaria a totalização e a completude, um local em que o espaçamento entre Luz e o outro seria preenchido, um vazio a ser ocupado, um meio de fazer laço. A língua-cultura do outro representa a inclusão, a porta de entrada para conseguir "começar aqui", ou seja, para poder vir-a-ser no Brasil, para encerrar o capítulo anterior de sua vida na Síria e dar início a algo novo no país de refúgio. Assim, recomeçar, segundo o dizer de Luz, só seria possível por meio do português.

Por fim, a emersão do verbo reflexivo "me forcei" possibilita gestos de interpretação que nos guiam por, ao menos, dois caminhos. Antes de tudo, somos levadas ao habitual significado atrelado à palavra "forçar-se" em sua forma pronominal que tem a ver com atuar contra a vontade, obrigar-se a fazer algo. Falar português, mesmo à revelia, seria a maneira de conseguir tudo, ideia que atravessa o enunciado "se eu não conseguir falar português não vou conseguir nada". Logo, Luz cederia compulsoriamente ao que é, segundo seu dizer, premente para seu estabelecimento no Brasil: aprender o português. No entanto, um outro sentido, que escapa à materialidade, leva-nos a depreender uma certa volição decorrente da expressão com função deôntica "forçar-se", mostrando que Luz procura, na imposição de ter que aprender o português, alcançar a realização do "tudo" desejado.

A necessidade expressa de aprender o português para adentrar no universo (in)acessível do outro encontra ecos em R19, quando Zaym imprime em seu dizer o português como requisito para o acesso à cultura brasileira.

> **RECORTE 19 (R19)**
> **Z:** eu te contei que esse contexto de não ter realmente uma uma língua vamos dizer assim sólida pra: às vezes interagir o máximo possível / e aí essa… esse requisito vamos dizer de português forte / sólido / é também um requisito não só pra você interagir com as pessoas / é pra você entender a cultura brasileira / a cultura brasileira em todos os aspectos / vamos dizer assim / o aspecto de como abordar as pessoas / como fazer amizades / como conversar

A alta inserção de palavras com sentidos totalizadores – “sólida”, “forte”, “máximo possível”, “todos os aspectos” – nos leva a constatar um desejo de completude a ser encontrado na língua-cultura do outro. Por meio do português, seria possível compreender a cultura brasileira por inteiro e, mais do que isso, relacionar-se socialmente com os brasileiros agindo como um. Contudo, não é qualquer português que proporciona essa experiência de ser como o outro e viver como ele, mas um “português forte / sólido” que opera como requisito para entender “a cultura brasileira em todos os seus aspectos”. Ficção da língua-cultura una, ânsia de unidade e completude.

Dialogando com Coracini (2013), o dizer parece nos guiar em direção a uma indissociação entre língua e cultura, já que língua e hábitos, língua e vivências aparecem intrinsecamente relacionados. No recorte, a língua é responsável por permitir ao sujeito entrar em contato com o outro, compreendê-lo, aprender a agir diante dele e, principalmente, criar conexões e vínculos. Busca-se, então, mimetizar o outro, a forma “como abordar as pessoas / como fazer amizades / como conversar”, para obter inserção social e acolhimento, visto que ser o outro, agir e falar como ele supostamente camuflaria a estrangeiridade e contornaria a diferença. Logo, uma pessoa que não soubesse simular o outro e se fazer passar por ele, que não soubesse esse português “sólido” e “forte”, não conseguiria estabelecer os laços por ele proporcionados.

Ao ser descrita como “requisito”, a língua do hospedeiro é representada como condição e exigência para a comunicação, para que hábitos sejam aprendidos e para que a cultura seja absorvida integralmente – ideia que trabalha na ordem do impossível, pois uma língua-cultura não é nunca completa e absoluta. Assim, falar português, no dizer de Zaym, significaria ser recebido como um brasileiro, visto que lhe permitiria vivenciar as experiências como o outro, ocupando seu lugar.

Durante a entrevista, o participante, ao responder ao questionamento de como haviam sido os seus primeiros dias na faculdade, recorre a uma experiência pontual para mostrar a necessidade, apontada anteriormente, de saber o português “sólido” e as consequências de não ter esse conhecimento “forte” da língua. Observemos o recorte 20.

RECORTE 20 (R20)

Z: eu sentava no: no bandejão com meus colegas lá nos primeiros dias da faculdade / e aí eles acabaram falando muita coisa / trocando ideias / eu entendia português / mas eu entendia o português do livro / mas eu não entendia português do dia a dia / então eles falavam muita gíria / muito termo / muita coisa que assim… em volta do assunto que eu realmente ficava meio que perdido no ar / você se sente por mais que você tá com as pessoas e eles tão falando aí ao redor de você / você tá rodeado de pessoas / mas você se sente meio que assim isolado / porque eles tão falando de algo que você mais ou menos tá entendendo mas você não tá entendendo de fato porque tem muita

> coisa que tá faltando aí / então é uma experiência acaba sendo desagradável / então isso eu acho que aprimora com a convivência em estudar a língua mais

A comparação estabelecida entre o "português do livro" e "o português do dia a dia" faz com que o sujeito se veja às voltas com duas línguas, aquela que lhe foi ensinada (ou aprendida por conta própria) por meio de um material didático de ensino legitimado e aquela que os seus ouvidos escutam toda vez que sai às ruas. A primeira é representada como uma língua artificial que não corresponde ao português do cotidiano e não prepara o sujeito para as situações de comunicação social, enquanto a segunda, em contraposição ao português do livro, aproxima o sujeito das práticas linguísticas habituais e o insere socialmente na troca simbólica. Desse modo, aprender a língua portuguesa significa ultrapassar a barreira da incomunicabilidade e do isolamento, retirar-se da solidão que o assolava mesmo quando estava "rodeado de pessoas".

O afastamento e o distanciamento do participante em relação às outras pessoas o desnorteiam. Ele não consegue mais se apoiar nos conhecimentos adquiridos no livro, pois o que se passa ao seu redor aponta para direções diferentes das conjugações verbais, do léxico e das expressões abordadas pelo material com o qual acreditava ter aprendido a língua. Encontram-se, dessa maneira, suspensos tanto o conhecimento linguístico, que diverge daquele da vida real, quanto o sujeito que fica "perdido no ar" circulando "em volta do assunto", sem nunca conseguir tocá-lo. Escapam pelos dedos os sentidos e significados, o que impede o vínculo de ser estabelecido. Por isso, mesmo "rodeado de pessoas", o sujeito está sozinho, desprovido de "muita coisa [que] tá faltando" para garantir o seu engajamento. Essa falta, para nós, pode ser associada à cultura, ao português do cotidiano, às gírias que lhe são desconhecidas, uma língua que, segundo Coracini (2013), faz sentido e cria sentidos dentro de uma cultura, a partir de uma inserção histórica e social do sujeito.

Atribui-se à convivência e a um estudo mais detido da língua – "estudar mais" – a solução para as lacunas linguísticas e, dessa forma, a compreensão absoluta e completa do dizer do outro. Assim, seria possível entender "de fato". Com o preenchimento desses elementos, imagina-se que a comunicação será plena e não haverá mais nada faltando, não haverá mais buracos por onde o dizer poderia escapar; ilusão e desejo aos quais o sujeito se apega para se imaginar falante da língua estrangeira que lhe promete o pertencimento ao grupo de pessoas que o rodeia (ainda que a língua e mesmo esse sentimento de pertença sejam sempre também faltantes).

No entanto, o desejo de ocupar um lugar confortável na sociedade a partir da língua-cultura do outro não se concretiza por inteiro, tampouco torna o acolhimento menos conflituoso.

Essa língua-cultura que se quer para si pode acabar por destituir o sujeito desse lugar almejado, excluindo-o e deixando-o à margem.

> **RECORTE 21 (R21)**
> **T:** você pode ter uma oportunidade mas o fato de você não ter o mesmo sotaque ou ter um sotaque diferente é: automaticamente descarta você né / tanto é que já fui fazer entrevistas tudo mais uma das coisas é isso também de ser estrangeiro / você é estrangeiro e você vai escutar "o brasileiro negro já tem essa dificuldade / imagina você você é estrangeiro" entendeu?

Kilomba (2019), ao narrar episódios de racismo que acontecem o tempo todo no cotidiano de mulheres negras, recupera o mito da escrava Anastácia para exemplificar o desejo e a necessidade do branco em controlar, oprimir e censurar o negro pela boca, órgão que simboliza a fala e a enunciação (KILOMBA, 2019, p. 33-34). Segundo a autora, Anastácia, famosa por seu retrato pintado no século XIX, era uma mulher negra forçada a portar um colar de ferro e uma máscara facial que a impedia de falar, artefatos utilizados recorrentemente como castigo ou como prevenção ao suicídio de escravos que comiam terra para acabar com suas vidas. Desse modo, o sujeito negro é impedido de construir uma narrativa sobre si e de pertencer ao grupo, pois, com as bocas tapadas, além de não poder pronunciar suas próprias palavras (ou de, ao pronunciá-las, não ser ouvido), está relegado ao que sobre ele é dito, tendo a sua história e representações construídas pelo homem branco.

Apesar de não mais serem utilizados os aparatos da época de escravidão para impossibilitar as bocas de articular, o silenciamento impera até hoje sobre a população negra, uma vez que "alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida" (KILOMBA, 2019, p. 42). Falar, portanto, não significa, necessariamente, ser ouvido, e não ser ouvido emudece o sujeito que procura se pronunciar. A nosso ver, no entanto, no dizer de Tsheko parece existir um movimento de falar – e até ser ouvido –, mas não necessariamente escutado. Nesse sentido, ele é ouvido, ao ser discriminado pelo sotaque e reconhecido como estrangeiro, mas o conteúdo de sua fala não é realmente escutado.

Uma série de fatores responsáveis pela exclusão são elencados: o sotaque, a estrangeiridade (que se manifesta também na maneira de dizer e nos gestos) e a raça. O sotaque emerge como o que irrompe aos ouvidos e faz com que o refugiado seja reconhecido como estrangeiro, ou seja, seja marcado pelo traço que o diferencia linguisticamente. Aquele que em um instante era o mesmo (ou talvez nunca tenha sido em razão da cor de sua pele) passa, então, a ser o diferente (ou mais diferente) pelo som produzido por sua boca e é precisamente essa marca, que registra o sujeito como estrangeiro, que descarta a possibilidade de estabelecimento de vínculo social. "Descartar" nos remete ao jogo de cartas, no qual a carta que não tem

serventia é jogada fora, deixada de lado, rejeitada. Ser descartado, desse modo, é estar fora do jogo, como veremos no próximo recorte (R22).

A consequente exclusão decorrente das palavras vindas de sua boca só assevera formas de silenciamento às quais negros são submetidos. Fanon (2008), sobre o sotaque, pontua que "é preciso que eu vigie minha alocução, pois também é através dela que serei julgado" (FANON, 2008, p. 36). É isso o que parece ocorrer no caso de Tsheko: o encontro, no discurso do outro, de mais objeções do que possibilidades para aquele que se diz em língua estrangeira.

Além disso, podemos verificar, no ato xenofóbico e racista de descartar "automaticamente" o estrangeiro negro em função de seu sotaque, a evasão de uma concepção de língua de referência pura, sem sotaque, homogênea e correta. Língua que, por não ser imitada com perfeição pelo de fora, restringe os espaços de acesso e condiciona os direitos de hospitalidade. A monolíngua, retomando Coracini (2013) ao interpretar Derrida, reside apenas na idealização e é responsável pelo sentimento de identidade que compartilhamos para nos proteger do embate subjetivo que nos constitui. Crer nessa monolíngua, nessa língua única, encontra-se no âmago da situação descrita do conflito entre as línguas-culturas. É essa língua idealizada que Zaym (tenta) toma(r) para si.

> **RECORTE 22 (R22)**
> **Z:** e: já que assim eu não falava inglê português qualquer dono de trabalho: qualquer dono de empresa vai te explorar de qualquer forma porque cê não:: você não sabe falar português você tá fora do jogo porque você não sabe lei / você não sabe nada / você não sabe seus direitos / você não sabe comunicar se for abusado

O "dono de trabalho" e o "dono de empresa" são representados também como os donos da língua; são as pessoas que, em contraposição ao estrangeiro, falam o português e podem exercer o seu poder de autoridade (lembremo-nos do sentido semelhante mobilizado em R17). Quem fala o português, portanto, está dentro do jogo, enquanto o refugiado "tá fora do jogo" da linguagem e, de tal modo, está fora de tudo o que a linguagem traz consigo: cultura, conhecimentos partilhados por seus falantes, relações sociais, direitos, entre outros. O uso da palavra "fora" não apenas parece indicar a inacessibilidade do estrangeiro aos conhecimentos partilhados pelos falantes do português, mas também a uma demarcação e delimitação entre quem pertence ou não a esse grupo. Para que exista o fora, é fundamental o dentro que o contraponha, permitindo a construção hierárquica entre brasileiro (grupo supostamente homogêneo de pessoas que pertencem a esse dentro) e estrangeiro (o diferente que está fora e destoa dessa coletividade).

A repetição insistente do advérbio "não" parece fixar o sentido de exclusão daquele que, por não saber o português, acaba deixando de saber muitas outras coisas, tornando-se vítima da

negação: não sabe se comunicar, não sabe a lei, não sabe seus direitos. Quanto a esses últimos, a questão da legalidade impera sobre o sujeito em deslocamento forçado, como vimos em R16, quando Zaym, no guichê de migração do aeroporto, deixa de ter acesso aos seus direitos por não compartilhar a língua do hospedeiro. A esse respeito, Derrida (2003) comenta que o estrangeiro

> sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 15).

O estrangeiro fica, então, isolado e alheio às leis e às regras do outro, sem ter como se defender diante de possíveis abusos, o que coloca a pessoa em situação de refúgio diante de uma situação ainda mais vulnerável, posto que não falar a língua pode acarretar a desinformação relativa a leis trabalhistas, por exemplo, abrindo espaço para a exploração laboral, como ressalta o participante. Assim, além de não saber "se comunicar se for abusado", o sujeito pode, em um primeiro momento, nem mesmo saber que está sendo vítima de abuso por não ter acesso aos códigos que regem as leis escritas e também aquelas não escritas, acordadas verbalmente.

Finalizamos esta seção assinalando que a língua da hospitalidade dita a forma como o (des)acolhimento acontecerá. A partir do momento em que falo, peço ao hóspede que, além de compreender, responda na minha língua e, como comentamos, compreenda as formas culturais às quais a língua está vinculada, uma vez que língua e cultura andam juntas. Essa exigência já é um passo em direção ao desacolhimento. Abrimos as portas, permitimos o cruzamento das fronteiras desde que o português seja a língua de conhecimento mútuo responsável por permitir as trocas, quaisquer que sejam elas. Língua-cultura que deve ser apr(e)endida para que o sujeito seja incluído e possa entrar no jogo, mas também que o exclui e o descarta.

Alinhavando

Nesta primeira seção de análise, pudemos apreender dos recortes selecionados representações de acolhimento que são construídas em dois momentos distintos: um primeiro, anterior à vinda para o Brasil, funcionando não apenas como suposição, mas também como ilusão de como se daria a recepção no país estrangeiro; e um segundo momento, quando os participantes já se encontram em território brasileiro. No primeiro caso, as representações vão ao encontro de estereótipos que fixam a identidade brasileira e a concepção do país como um local que fornece uma boa recepção ao estrangeiro, em decorrência, por exemplo, de sua miscigenação e das festas, como o carnaval, responsáveis por transmitir ao exterior uma

imagem de povo simpático, animado e caloroso. Simultaneamente, também temos a manifestação da violência como representação estabilizadora do país. Essas representações contribuem para que o deslocamento seja entendido como forçado, uma vez que os estereótipos se manifestam nos dizeres como complemento a uma migração para o desconhecido, para um local para o qual nada se sabe além dos conhecimentos superficiais partilhados. Contudo, o deslocamento acontece mesmo em meio à insegurança do nada saber, pois a situação em que se está não mais se sustenta.

Em contraposição, portanto, a essas representações, quando chegam ao Brasil, os refugiados constroem outras narrativas sobre acolhimento que, em parte, aproximam-se das representações anteriores, mas, em sua maioria, distanciam-se. Os dizeres trazem à tona o desacolhimento presente em todo gesto de acolhimento, de maneira que o país miscigenado se revela racista, o país do carnaval se revela violento e xenófobo e a recepção das instituições, em contraposição à recepção das pessoas em sua dimensão de alteridade, hostil e displicente.

Além disso, a língua de (des)acolhimento é aquela que permite o estabelecimento dos laços sociais. Ela é vista como imprescindível para que a inserção dos sujeitos aconteça na sociedade, para que as leis sejam compreendidas e abusos não ocorram. Uma língua necessária para ser (no sentido subjetivo, mas também para trabalhar, para conseguir um emprego e se sustentar). Entretanto, essa mesma língua, desejada por representar o horizonte de inclusão, também pode ser interpretada como responsável por colocar o sujeito à margem da sociedade.

CAPÍTULO 6

UNIVERS(AL)IDADE: REFUGIAR-SE NA ACADEMIA

> E quem somos na Universidade em que aparentemente estamos? O que representamos? Quem representamos? Somos responsáveis? Do quê e perante quem? Se há uma responsabilidade universitária, ela começa pelo menos no instante em que se impõe a necessidade de ouvir essas questões, de assumi-las e de responder a elas. Esse imperativo da resposta é a primeira forma e o requisito mínimo da responsabilidade (DERRIDA, 1999, p. 83).

Como os quatro participantes de nossa pesquisa estão no ensino superior, inevitavelmente surgiram, nas entrevistas, recorrências quanto às representações do espaço universitário para cada um deles. Ao serem convidados a falar sobre suas trajetórias de vida, em alguns casos, tivemos participantes que se detiveram mais brevemente no contexto universitário, dando ênfase a momentos anteriores, quando ainda estavam em seus países de origem, e também ao processo de deslocamento; enquanto outros, por sua vez, comentaram de maneira mais breve a respeito desse passado mais longínquo, focando as suas falas no ambiente universitário. Apesar disso, destacamos recorrências e divergências em relação a três tópicos principais que foram agrupados em três seções de análise: “O por(-)vir do sujeito na universidade”, “O ingresso (não) facilitado” e “Ser (o) outro no espaço acadêmico”.

6.1 O POR(-)VIR DO SUJEITO NA UNIVERSIDADE

Observamos a reincidência, nos dizeres, de regularidades que apontam para representações da universidade como um importante local para uma nova construção de si e como depósito de expectativas relacionadas a um futuro diferente. Ambas as representações dialogam diretamente com o que propusemos analisar nesta dissertação: o (des)acolhimento advindo do outro/Outro e as relações estabelecidas entre hóspede e hospedeiro quando as portas são abertas para a alteridade, como veremos nos trechos selecionados.

> **RECORTE 23 (R23)**
> **M:** a [nome da universidade] es tudo para mim / a [nome da universidade] mostrou para mim a melhor parte do brasil sabe? / você fala na [nome da universidade] “a: eu sou estrangeira eu sou refugiada” e mesmo que eles não concordem com as minhas ideias políticas e que não aceitem isso eles falam “que legal que bom” sabe? / são poucas as pessoas que são… que discriminam a gente dentro da faculdade (...) [nome da universidade] foi uma porta uma porta enorme / foi… me ajudou a me sentir pessoa / desde que eu cheguei no brasil a gente não se sentia pessoa sabe? (...) então quando eu entrei na [nome da universidade] foi como voltar a entrar no brasil sabe?

A universidade como “a melhor parte” emerge no fio do dizer trazendo, implicitamente, sentidos que retomam outras partes do Brasil, nas quais não necessariamente foram encontrados espaços de aceitação com o qual a participante parece ter se deparado na universidade. Se, de um lado, uma parte é representada como a melhor, de outro, há a pior ou, então, partes não tão boas assim.

No entanto, chama-nos a atenção o fato de que, mesmo a universidade tendo sido apontada como essa parte melhor, ainda assim há aspectos negativos manifestados linguisticamente, que passam por um processo de amenização semântica. Vamos analisar essa questão focando-nos, em um primeiro momento, na sentença: “você fala na [nome da universidade] ‘ah eu sou estrangeira eu sou refugiada’ e mesmo que eles não concordem com as minhas ideias políticas e que não aceitem isso eles falam ‘que legal que bom’ sabe?”. Retomando o contexto de busca por refúgio de nossa participante, relembremos que perseguições políticas foram o motivo de sua partida de Cuba.

À vista disso, conseguimos identificar, em R23, a importância dada à liberdade de expressão encontrada na universidade, questão que parece fazer parte da construção de sua representação de acolhimento – ser bem recebida independentemente das diferenças ideológicas. Entretanto, também emerge no recorte o efeito de sentido contrário, de que suas ideias diferentes e sua condição de refugiada que, de início, não pareciam incomodar o hospedeiro, subitamente passam a ser alvo de discriminação, não tendo mais aceitação incondicional. Mesmo tentando minimizar o conflito entre eu e o outro, atenuando a discriminação pelas “poucas pessoas” que a praticam, o dizer deixa escapar um sentido contrário àquele inicial de completa aceitação, levando à possibilidade de interpretação da existência de discriminação dentro da universidade. Ou seja, ter um outro forasteiro, estranho às minhas ideias, afinal, não é tão interessante e tão bom assim.

Ocorre, portanto, a incondicionalidade impossível apontada por Derrida (2003). O ato de acolher, originário na incondicionalidade da qual necessita para acontecer, dá-se apenas na condicionalidade, tendo um caráter inerentemente desacolhedor. Dessa forma, enquanto diversas portas são abertas, outras tantas são também fechadas, movimento característico da errância do sujeito em busca de refúgio, à procura de um lugar para ser e pertencer. A busca pela restituição subjetiva e por um espaço de identificação no qual se ancorar parece ser efeito da itine(r)rância dos participantes sujeitos ao(s) deslocamento(s) forçado(s) e também às condições de hos(ti)pitalidade com que são recebidos no país de refúgio. Por isso, o significante “porta” adquire sentido crucial no recorte. Geralmente de madeira, com dobradiças e maçaneta, a porta assume “funções de barreira mecânica, térmica, visual e acústica. Assume, também,

funções topológicas de junção ou disjunção entre os espaços que se quer diferenciar ou fundir" (CAVALCANTE, 2003, p. 282). É aberta quando se deseja deixar o outro entrar, da mesma forma que é fechada quando se tem o intuito de barrá-lo, impedi-lo de ultrapassar a fronteira, o limite estabelecido pelo rito de passagem.

As dobradiças exercem papel fundamental no funcionamento desse dispositivo social de controle, pois funcionam como mecanismo estruturante por meio do qual a porta exerce sua função (dis)juntiva, como assinala Cavalcante (2003), não ficando aberta o tempo inteiro, nem aberta para qualquer um. Porta que se dobra sobre si mesma e faz o outro dobrar-se diante da vontade do hospedeiro, barreira que age para diferenciar, restringindo "um fluxo qualquer de um domínio a outro" (CAVALCANTE, 2003, p. 284). Contudo, como assinala Foucault ([1988] 1999), em toda relação de poder há também possibilidade de resistência, e, por isso, a porta, mesmo fechada, pode ser alvo de força do estrangeiro, que, resistente, age sobre ela para abri-la, aplicando sua força. Entrar na universidade, portanto, representa o cruzamento da fronteira, significa obter permissão e/ou exercer resistência para entrar em um espaço que, até aquele momento, não estava ao alcance do sujeito; é ultrapassar a porta fechada, transformando-a em porta de acesso.

Na sequência, vemos que é dentro desse espaço que sua humanidade é devolvida, condição de ser pessoa desaparecida durante o processo migratório e em decorrência do tratamento recebido no Brasil. Sendo assim, a porta que se abre para permitir o acesso à universidade parece estar mais ligada a essa condição existencial, sendo uma brecha que permite ao sujeito se inscrever na sociedade. Por isso, parece-nos que o se "sentir pessoa" decorre, sobretudo, de uma nova relação estabelecida com a alteridade, por meio da qual o sujeito passa a ser visto, ainda que a discriminação continue a se impor como forma de marcar a diferença, como outro humano nessa relação. É no limiar entre a (não-)pessoa que a participante é localizada em seu dizer, sendo, na universidade, que o hífen, traço de união e afastamento concomitante dessa condição, momentaneamente se dissipa – ou, senão se dissipa, uma vez que somos constituídos nas e pelas contradições, pelo menos é representado mais brandamente –, aproximando-a do valor humano do qual havia sido desprovida.

Além de poder se subjetivar de uma nova maneira dentro do espaço universitário, é nele também que o sujeito se volta para o Brasil de uma maneira diferente, enxergando o país de refúgio distintamente. Dessa forma, a universidade desperta o sentimento de "voltar a entrar no brasil". O verbo "voltar" pressupõe uma saída, um afastamento, para que, posteriormente, um retorno seja possível de ser realizado. Interpretamos, dessa maneira, duas etapas presentes na frase mobilizada: uma primeira, na qual, mesmo estando em solo brasileiro e estabelecendo

morada no Brasil, a localização e sentimento de pertença não se dão – nesse sentido, poderíamos até mesmo nos questionar se realmente teria ocorrido uma entrada subjetiva no país de refúgio; e uma segunda, que só acontece em decorrência da primeira, devido ao afastamento que possibilita o posterior regresso, um "voltar a entrar" novamente, voltar a se sentir pessoa e também a se localizar e pertencer. Possibilidade de ser outra em um novo espaço, em um novo Brasil que tem sua porta aberta, representado por um discurso que vê na universidade a possibilidade de vir-a-ser como pessoa.

Essa ideia de vir-a-ser na universidade também é expressa no recorte abaixo:

RECORTE 24 (R24)

L: ultimamente tava pensando antes que foi aprovado na [nome da universidade] na verdade tava pensando viajar pra jordânia ficar com minha família / mesmo que eu gostei muito daqui eu me adaptei eu não consigo eu acho me adaptar lá na jordânia porque eu não cheguei morar lá sabe / minha família foi lá tal / mas eu fui visitar lá uma vez fiquei dois meses / mas tipo eu visitei minha família depois cinco anos que eu não via eles / daí eu não me senti bem lá sabe de me adaptar com comunidade do que eu vou fazer / me deixou tipo pensar de ir lá e morar lá muito mal sabe porque eu lembrei todos os processos que eu fiz desde que eu saí da síria até chegar no brasil até aprender a língua sabe tudo / morar pra cá tem que começar tudo sabe não conheço ninguém / daí eu tava pensando isso porque o trabalho tava ruim não tava conseguindo lidar mais com situação tal / e daí eu fui aprovado aí falei "agora não vou / vou continuar aqui então" // aí tipo se não fosse [nome da universidade] eu ia voltar

Quando realizamos a entrevista com Luz, ele havia entrado na universidade fazia seis meses, tempo curto levando em consideração os anos pela frente para a realização do curso. Por isso, seu relato tem início com um advérbio que remonta à proximidade temporal do evento. "Ultimamente", entendido aqui como recentemente ou nos últimos tempos, pode estar atrelado ao presente, algo que teve início há pouco e persevera até o agora. Compreendendo esse sentido como uma possibilidade de interpretação, podemos nos questionar se a consideração de mudança de país, tema que percorre todo o recorte, não é um pensamento que continua a existir até o momento atual, apesar de já tomada a decisão de permanecer no Brasil. Dizemos isso, pois a frase de abertura do trecho selecionado parece funcionar como um lapso, um deslize que, logo em seguida, passa por um ajuste linguístico para tentar dar contorno ao que escapou.

A presença, no fio do dizer, da expressão "na verdade" corrobora essa ideia, visto que reforça o caráter de suposto engano da frase antecedente. Assim, o rearranjo linguístico busca situar a (suposta) verdade, localizando seus pensamentos sobre ir para a Jordânia[63] antes de entrar na universidade e não "ultimamente", tempo que se estenderia até o momento do pronunciamento de seu discurso, instante em que as decisões de aqui continuar e ingressar no

[63] Ressaltamos que Luz é sírio e, por isso, ele comenta sobre uma nova adaptação e um começar de novo, já que o refúgio antecedente ao brasileiro havia sido no Líbano. Dessa forma, ao optar por mudar-se para a Jordânia, ele voltaria a experienciar o desconhecido de um novo país.

ensino superior já foram tomadas. A partir disso, o lapso poderia, talvez, indicar um desconforto ou, então, um pensamento atrelado ao "lá", onde a família está, mesmo o corpo estando aqui. "Lá" repetido inúmeras vezes, lugar do qual deseja se distanciar, mas que retorna como repetição incessante da ruptura ocorrida, presente como ferida no dizer e no corpo do sujeito. Corpo esse que, muitas vezes, é a única coisa que a pessoa em situação de refúgio leva consigo, deixando "tudo para trás", como já vimos em outros recortes, deixando inclusive a família. É no próprio corpo que acontece o corte, cisão presente na de-cisão de deixar o país, de optar por não retornar, de dar vida ao hífen que cinde o sujeito pela indecidibilidade do que deve ser decidido, na impossibilidade de realizar o corte e, ainda assim, ter que realizá-lo (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 70).

As memórias ganham destaque nos dizeres do participante, que relembra tudo o que implica um deslocamento, todos os "processos" envolvidos na mudança de lugar. Processos que têm a ver com burocracias e documentações, mas também que envolvem transformações subjetivas e culturais. Mudar, novamente, envolveria ter de se encaixar em uma nova sociedade, adaptar-se a novos costumes, encontrar um lugar de pertencimento, "começar tudo" de novo. Emerge, portanto, uma preocupação em regredir à estaca zero, em voltar a uma situação difícil e dolorida, significantes que, apesar de não se encontrarem explicitamente no fio do discurso, podem surgir como interpretação decorrente do mal-estar expresso em: "eu não me senti bem" e "me deixou tipo pensar de ir lá e morar lá muito mal". Isto é, o dizer aponta para o mal-estar relacionado à possibilidade de voltar a viver situações semelhantes àquelas já experienciadas implicadas na migração, às memórias que, em sua relação com o passado, não se deseja ver repetidas no futuro.

Contudo, as condições no país de refúgio são representadas como insuficientes para a sua reterritorialização. Dessa forma, percebemos que o fio do dizer aponta para uma precariedade na inserção do refugiado na sociedade de (des)acolhimento, situação tão difícil e complicada de lidar a ponto de chegar ao extremo de cogitar enfrentar o mal-estar, encarar seus medos e migrar novamente. As condições aqui remetidas não se referem apenas ao que é necessário para que seja possível viver, mas ao que é interpretado e subjetivado como perda em decorrência do que é imposto pelo hóspede. A negociação se refere ao que, subjetivamente, deve se investir e desinvestir no processo de deslocamento. Nesse caso, a família e o lá, para onde não haverá retorno, parecem ser condições (exigências) do refúgio.

Em tal contexto, a aprovação na universidade surge como luz no fim do túnel, momento decisivo para tomar a decisão de continuar no Brasil, pois "se não fosse a [nome da universidade] eu ia voltar". Essa nova perspectiva incide sobre uma nova possibilidade de vida

e de vir-a-ser, uma forma de lidar com a difícil situação de um outro lugar, sob um ponto de vista diferente. Nesse sentido, a universidade parece assumir sentido semelhante ao de uma porta, mencionado por María (R23): abertura para um novo horizonte e nova perspectiva de futuro; espaço de inserção que incide sobre o sujeito como o futuro verdadeiro (*l'avenir*[64]), segundo Derrida (2002), o encontro imprevisível e incontornável com o outro/Outro, que chega trazendo consigo possibilidade e probabilidade de promessa. Promessa de algo que não se sabe se vai acontecer, mas que nos leva adiante na fantasia de transformação, "condição de toda e qualquer promessa ou esperança, de toda performatividade, de toda abertura ao porvir, seja qual for" (DERRIDA, [1995] 2001, p. 89). Parece-nos, desse modo, ser possível associar a fala de ambos os participantes ao por-vir proposto por Derrida como esperança e expectativa que se dá na abertura ao desconhecido: a universidade como espaço de transformação de si e do que está por vir.

Dando continuidade à fala de Luz, achamos relevante trazer as (des)motivações envolvidas em estudar, abordando as dificuldades do processo de se restabelecer alhures e reconstruir uma (outra) vida, tendo que lidar com questões prementes, deixando os estudos de lado ou em inércia enquanto a resolução de situações urgentes toma a dianteira.

> **RECORTE 25 (R25)**
> **L:** não tava muito animado pra isso sabe pra estudar / eu tinha muita vontade de estudar né mas ao mesmo tempo eu tava me sentindo que não é hora de estudar depois sete anos que saiu da síria você tem que se manter agora fazer pro futuro alguma coisa tipo juntar dinheiro / sei lá assim as pessoas pensam / mas quando encontrei com ela ela [diretora da cátedra] conversou comigo tal daí não sei de alguma forma ela me motivou tipo depois que eu conversei com ela / eu tava com muita dúvida antes se eu vou estudar ou não tal / mas depois que eu conversei com ela já tinha certeza "ah vou estudar sim" entendeu

No recorte acima, as expressões de tempo aparecem como indicativo do futuro ao qual a "vontade" não pode ser satisfeita, em especial quando emerge, no fio do dizer, a coexistência dos dois tempos, presente e futuro, que não se anulam, mas convivem no sujeito "ao mesmo tempo" por não querer se desprender de seu desejo, necessário para avançar, para continuar, metaforicamente, andando com a vida. Logo, apesar do desejo de estudar, o "agora" irrompe como proibição, expressando um futuro premeditado, atravessado pela voz do outro.

[64] No original: "En général, j'essaie de distinguer entre le futur et l'avenir. Le futur, c'est ce qui demain, tout à l'heure, siècle prochain, deviendra, ce qui y est deviendra. Donc il y a le futur des programmes, le futur prévisible, predictable, programmes, prescription, de ce qui en quelque sorte peut-être scheduled, donc prévu. Et l'avenir, je préfère le mot avenir (to come) parce que ça se réfère à quelqu'un qui vient, à ce qui vient et qui venant, arrivant, n'est pas prévisible. Et pour moi, c'est ça le vrai futur, ce qui est unpredictable. L'autre qui vient sans que je puisse même l'attendre, sans que je puisse m'y attendre. Donc s'il y a du vrai futur au-delà du futur c'est l'avenir en tant qu'il est la venu de l'autre là où je ne peux pas le prévoir" (DERRIDA, 2002).

Esse atravessamento está presente no que “as pessoas pensam” que deveríamos realizar de nossas vidas, “tipo juntar dinheiro”, discurso que compõe o imaginário coletivo e que é internalizado como verdade. Entendemos que, em um país como o Brasil e, sobretudo, em se tratando de pessoas em situação de refúgio, muitas vezes, a opção entre trabalhar e estudar é inexistente. As contingências se impõem e a urgência da sobrevivência, de ganhar dinheiro para “se manter”, alimentar-se, preservar-se vivo soterra qualquer “vontade de estudar”. Por isso, o “agora” é tão importante e decisivo no enunciado, definidor do futuro, guia do por vir anunciado nas palavras do outro. O “sei lá”, porém, materializado no dizer emerge em confronto com essa verdade ditada pelo outro, manifestando incerteza em relação ao que é, aparentemente, tido como certeza, e expressando um desejo, talvez, contrário: de estudar em vez de trabalhar e ganhar dinheiro.

A dúvida que se instaura só é resolvida com a presença de um outro que (a)credita, dá crédito, incentiva, acolhe. Desse modo, é o encorajamento da presidente da Cátedra que dá motivo para que Luz tome uma ação em direção ao seu desejo, ação que representa a tomada de um trajeto diferente daquele prenunciado, trazendo, portanto, mais uma vez, o por-vir derrideano (2002), protagonizado pela chegada inesperada do Outro que traz algo da promessa de mudança.

Esse Outro, figurado pela presidente da Cátedra para refugiados da instituição, representante de uma lei institucional, além de (a)creditar (n)o refugiado, enxerga-o na posição de sujeito, reconhece-o na relação com a alteridade como um semelhante. É a partir dela, desse Outro que conversa e motiva, que se descobre a possibilidade de inserção no discurso universitário enquanto uma pessoa que pode (se) projetar e ser sujeito de desejo em relação à alteridade. Percebemos, dessa maneira, a importância do estabelecimento do laço e de sentir esse laço como possibilidade de enganchamento social, por meio do qual o sujeito tem seus saberes valorizados e vê o espaço que há para si no ensino superior.

Dessa forma, ao sujeito, que parece ter suspendido suas ambições em decorrência das contingências migratórias, abre-se o caminho para buscá-las novamente, deixando de ser apenas sujeito de demanda, mas também de investimentos desejantes. O deslocamento promovido pela “motivação” fornecida pela presidente da Cátedra, contudo, não deve se restringir a uma compreensão superficial de alteração de percurso físico, mas, em especial, como um deslocamento do próprio desejo não só em relação à sua motivação (“vou estudar sim”) como também em um desejo direcionado à universidade.

Como veremos, no recorte a seguir, o sentido de dúvida e a inserção da voz do outro na construção da visão sobre si também incidem na fala de Zaym, quando solicitado a explicar o significado de entrar na universidade.

> **RECORTE 26 (R26)**
> **Z:** eu eu no início tava bem preocupado / falei… é então:: porque as pessoas colocam muita dúvida né / e realmente fiquei bastante tempo sob essa pressão / enquanto a faculdade tava nesse processo de aprovação muita gente acabou assim me pressionando: não olha… duvidando né / então a gente às vezes cai numa fraqueza / e tem esses momentos de dúvida / então acabei muitos momentos duvidando mesmo / nossa será que realmente eu to investindo tempo numa coisa realmente que talvez não vai dar certo / talvez mesmo que dê certo talvez não vou poder acompanhar por ser uma faculdade difícil / por ter um… vamos dizer assim um curso bem avançado em relação ao meu nível / mas aí:: essa: essa dúvida que que surgia sempre acabou me: assim… deixando com muito medo e muito:: muito medo né é isso que eu posso dizer / talvez essa que é palavra presente agora / muito medo

A representação que construímos sobre nós mesmos, como já mencionamos no capítulo metodológico, passa sempre pela forma como o outro nos enxerga e nos representa. Dessa maneira, o dizer sobre si é carregado também pelo dizer do outro, produção de sentidos imperiosa que se manifesta no trecho selecionado. É possível vislumbrar como, nos dizeres de Zaym, a dúvida das "pessoas" acaba por afetar a sua própria representação, de forma que, internalizando aquilo que é dito sobre si pelos outros, ele mesmo passa a duvidar de sua escolha e de sua capacidade. Ao ouvir discursos questionadores, a dúvida se instaura, assim como uma "pressão" que vem de fora é aplicada – e, em certa medida, também acaba sendo colocada pelo próprio sujeito. Dúvida do outro transformada em dúvida de/sobre si.

A descrença ocorre pela manifestação das palavras "será" e "talvez", que irrompem ao lado do "realmente", indicador de certeza, de reafirmação e de consistência, como no caso "to investindo tempo numa coisa realmente que talvez não vai dar certo". A segurança explicitada pelo "realmente" é contrastada com a imprecisão do "talvez". Lado a lado, convivem significantes que enfatizam o caráter dúbio do futuro, tempo que, mesmo com todos os planejamentos, nunca poderá ser adivinhado, previsto e assegurado. Temporalidade da imprecisão perpassada pelo que o outro diz, incorporado – passando pelo corpo nele fazendo morada – como verdade do/para o sujeito que se projeta diante dessa construção embasada no outro. O receio desencadeado por essa insegurança – conseguirei entrar na universidade? – conduz a uma dúvida subsequente introduzida no momento posterior ao possível ingresso no ensino superior: "talvez mesmo que dê certo talvez não vou poder acompanhar por ser uma faculdade difícil".

Além de compreendermos o receio em não dar conta do curso, daí a utilização do adjetivo "difícil" para qualificar a "faculdade", também há, no verbo "acompanhar", a emersão

do medo em não conseguir fazer laço social, em não se enganchar na relação com o outro, pois "acompanhar" traz também o sentido de estar junto, estar com o outro. Logo, não "poder acompanhar" pode remeter a não ter a permissão para acompanhar e, nesse sentido, não ser recebido e inserido no espaço universitário, ausência de reconhecimento e, portanto, ausência de vínculo social e afetivo. A nosso ver, o verbo abarca esses múltiplos sentidos, apontando para o deslocamento significante que atravessa o sujeito e para as incertezas atreladas ao discurso do outro que diz muito sobre quem se é.

Nessa esteira, ao entendermos o por-vir como o que chega sem avisar e, por isso, não pode ser antecipado, a incerteza se apresenta como um perigo: "[o] futuro[65] só se pode antecipar na forma do perigo absoluto. Ele é o que rompe absolutamente com a normalidade constituída e por isso somente se pode anunciar, apresentar-se, na espécie da monstruosidade" (DERRIDA, [1967] 1973, p. 6). Daí a monstruosidade associada ao futuro, não um futuro qualquer, mas esse futuro do qual nada se sabe e que aparece como surpresa, fora de qualquer horizonte de espera e expectativa. Aos monstros, sejam eles criados pela nossa imaginação ou reais, é esperada naturalmente a reação de "medo", significante que emerge como palavra "presente" no "agora" da enunciação e também como revelação de um medo persistente e perpétuo, haja vista o adiamento do futuro no por-vir, abertura para a *différance* do vir-a-ser do próprio sujeito. É a esse futuro desejável, mas que nunca chega, a não ser pela fantasia e pela novidade, que o recorte a seguir parece se referir.

RECORTE 27 (R27)
Z: quando eu fui aprovado eu: meio que assim // aliviou uma pressão que tava sendo aplicada em cima de mim / eu fiquei: claro que fiquei super feliz / eu fiquei super feliz eu fiquei super contente / e também enxerguei uma coisa que:: que desde que eu saí do trabalho teve bastante pessoa até que trabalhava comigo torcia por mim que eram brasileiros / eu fiquei super... / nunca esqueço isso / que tem bastante gente que não me conhecia assim mas torciam por mim que desse certo e realmente me indicavam "sim sai da empresa / isso talvez um caminho melhor do que você ficar trabalhando aqui" / tenho muito respeito por isso / mas teve bastante: tem outros também que: infelizmente até da minha: vamos dizer do meu:: árabes né não são do meu país mas são árabes / que realmente duvidavam e: e colocavam essa pressão em mim / "não não vai dar certo você não vai conseguir é difícil" / e aí quando eu fui aprovado isso foi meio que assim uma:: / vamos dizer uma mini vitória pra mim / eu falei não eu realmente me determinei / eu tomei esse risco / eu levei o risco / eu paguei um preço / tive que passar por muitos momentos difíceis sem sem ter moradia / sem lugar pra fi… sem ter abrigo / mas no final deu certo / eu realmente pelo menos consegui ser aprovado no lugar que eu tentei ser aprovado / eu alcancei o objetivo que eu saí da empresa para obter / então fiquei feliz / e aí enxerguei que agora tenho um novo caminho pra começar e aí agora a conversa é diferente / vou ter que me desafiar pra integrar o mais rápido possível na faculdade

[65] No original, a palavra traduzida como "futuro" não corresponde a *futur*, mas a *avenir*, distinção já realizada aqui e fundamental para compreendermos o por-vir da pessoa em situação de refúgio na universidade.

O receio e a dúvida de Zaym, que ganham contorno simbólico em R26, são dissipados com a aprovação e consequente ingresso na universidade, em R27. “Ser aprovado” sugere, assim, tanto uma conquista do desafio colocado à prova quanto reconhecimento por parte do Outro que legitima o sujeito como alguém capaz de ingressar na universidade – resposta aos questionamentos que o angustiavam. Dessa forma, a aprovação no ensino superior, pelo órgão institucional, atesta um grau de equivalência de conhecimentos e de instrução entre o nacional e a pessoa em situação de refúgio, estando, no olhar do Outro, representante de uma instituição de poder – poder de decidir quem ingressará na universidade, quais serão as leis internas ao ambiente universitário –, a (a)provação necessária para o sujeito se reconhecer e ser reconhecido como sujeito que conseguirá, sim, acompanhar o curso. Por isso, o alívio em relação à pressão aplicada (por ele e pelos outros) que o diminuía e des(a)creditava-o.

Temos aqui, novamente, a presença da voz do outro que nos constitui e que faz com que nos vejamos de determinada(s) maneira(s) e não de outra(s). O que ocorre é a contraposição entre brasileiros e árabes, os primeiros representados como os que davam suporte e torciam, enquanto os segundos são retratados como as pessoas que duvidavam, questionavam e suspeitavam. Reconhecemos, no primeiro caso, a reverberação de um discurso que associa a universidade a uma forma de ascensão social, “um caminho melhor do que ficar trabalhando aqui”, de acesso não apenas a outros espaços, mas também a oportunidades decorrentes de uma formação superior, como um trabalho melhor. Seria, assim, caminho propulsor de alteração na estagnação e no conformismo do “ficar trabalhando aqui”, gerúndio sacudido e interrompido pelo desejo de uma vida diferente que seria alcançada a partir da universidade. No segundo caso, somos remetidas a discursos de outros migrantes árabes que parecem apontar para a distância entre eles e a ideia de se cogitar entrar no ensino superior. Levando isso em consideração, (re)apresenta-se a dificuldade de acesso à universidade para essa população, materializada em: “você não vai conseguir é difícil”. Essa frase é pronunciada por outros migrantes que reproduzem discursos que os des(a)creditam e os desmotivam a dar continuidade aos estudos, tanto sob o ponto de vista de ingresso quanto de permanência no ensino superior.

A caracterização da aprovação na faculdade como uma “mini vitória” nos leva a algumas possibilidades de sentido. De início, interpretamos como a derrota dos discursos descrentes tanto vindos dos outros quanto de si e superação da dificuldade e dos afrontamentos no conflito com o outro/Outro. Além disso, entendemos o “mini” como a superação de mais um obstáculo dentre os tantos já enfrentados e ainda porvir. O uso do diminutivo, portanto, remete-nos às dificuldades passadas e, principalmente, àquelas ainda a serem encontradas nesse novo universo de inserção da pessoa em situação de refúgio, no qual ela terá que se “desafiar

para integrar o mais rápido possível". Assim, embora se tratando de uma vitória, ela é representada como uma pequena vitória em vista dos inúmeros novos desafios.

No entanto, apesar de parecer diminuir a importância do acontecimento da aprovação ao utilizar essa expressão mencionada, logo em seguida o dizer aponta para as renúncias e as adversidades advindas da opção em se candidatar à universidade, sendo possível entender a mini vitória como uma vitória maior do que se pode imaginar em decorrência dos riscos tomados. O "risco", tal qual perigo e ameaça, é também traço que marca e fere o sujeito, preço a ser pago pelos "momentos difíceis" passados em decorrência da escolha realizada. Traço de unificação e separação do por(-)vir na universidade, imprevisível em função da dúvida colocada pelo outro e por si, mas promessa necessária para continuar a viver mesmo com todos os percalços. Leva-se, portanto, o risco em si – "eu levei o risco" – como cicatriz marcada no corpo para sempre, rastro do(s) acontecimento(s) que impacta(m) e deixa(m) seus vestígios na subjetividade.

Esse risco machuca o corpo e indica a vulnerabilidade à qual se é exposto pela ferida aberta, ainda não cicatrizada. A falta de "abrigo", nesse sentido, é manifestação desse risco, é uma abertura para a situação vulnerável que marca e expande a ferida enquanto ocorre a busca por um futuro melhor. O abrigo pode ser interpretado como vocábulo que abarca uma concepção relacionada à moradia, passando pela proteção e pelo amparo fornecidos pelo lugar destinado a abrigar. Por esse viés, somos remetidas, uma vez mais, ao (des)acolhimento, sobretudo ao compreendermos o próprio significante "abrigo" como aporia do exercício de proteção e exposição. A falta de abrigo, isto é, de local de amparo – extrapolando o entendimento de abrigo apenas como moradia, "lugar para fi[car]", mas também como amparo jurídico, político, humano – expõe o sujeito a violências, assinaladas no dizer como "muitos momento difíceis". Dessa forma, a exposição, nesse caso a um estado de vulnerabilidade, não traz consigo a proteção, mas o desabrigo, o desamparo. A hesitação expressa em "sem lugar pra fi… sem ter abrigo" reforça essa ideia de abrigo como algo para além do lugar, algo da dimensão subjetiva ancorada na relação com o outro/Outro, abrigo não fornecido tanto por aquele com quem (não) se estabelece laço quanto pelo Outro representante da lei.

É no orifício dos olhos que o final do recorte se concentra, indicando a faculdade como o ponto fulcral de perspectiva e vislumbre do "novo caminho" a ser traçado após ficar desabrigado, como um novo local onde será possível buscar pertencimento e, dessa vez, abrigar-se. O novo emerge como novidade e como o por-vir[66] que se (re)apresenta na experiência que

[66] Descrição do termo *l'à-venir* extraída da plataforma Derridex, index de termos das obras de Derrida. Disponível em: https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0511101524.html Acesso em: abr. 2021.

se abre cada vez de uma maneira única e diferente ao sujeito. A respeito da novidade, o dizer de Thseko dialoga com o exposto em R27, alçando a representação da universidade a um futuro garantido.

> **RECORTE 28 (R28)**
> **T:** na minha opinião ao meu ver estudar seria uma garantia de você conseguir… uma garantia de você conseguir alguma coisa no seu futuro entendeu / talvez se eu ficasse trabalhar / beleza eu ia continuar a ganhar / mas o que eu ia fazer com esse dinheiro eu não sei / agora estudar que é um universo né tá me mostrando várias coisas diferentes / não que seja ao mesmo tempo mas ao longo do tempo / em um ano eu aprendi tal coisa como refletir sobre tal questão / questão financeira / questão amorosa / questão de relacionamento / questão:: então eu acho que isso daí é uma garantia / é / eu não to falando que isso daí que se você estudar obrigatoriamente você vai conseguir sua vida / eu não sei / mas é uma garantia de você saber pelo menos escolher no seu processo deci.. deci... de decisão entendeu / eu acho que é eu:: tipo era um sonho estudar sim / quero terminar estudar / se eu tiver mais oportunidade fazer mestrado eu vou fazer entendeu / e eu acredito que é isso talvez não vai ser útil hoje porque eu to na faculdade não to vendo como se eu tivesse assimilando muita coisa mas na hora que eu vou sair da faculdade eu vou perceber tudo o que eu aprendi / é isso que tá acontecendo de certa forma entendeu

Logo nas primeiras frases, já conseguimos estabelecer uma íntima ligação entre as representações mobilizadas em R28 e aquelas emergentes em R27. Mesmo o dizer apontando para uma especificação da opinião como sendo unicamente do participante (e de mais ninguém), expressa pelas frases “na minha opinião” e “ao meu ver”, há uma reverberação de dizeres outros na materialidade linguística quando o ensino superior é mencionado como “uma garantia de você conseguir alguma coisa no seu futuro”. Assim como no recorte anterior, a ascensão social vinculada aos estudos recupera o senso comum compartilhado de que se deve estudar para ser alguém na vida, futuro vinculado à possibilidade de sucesso por meio do caminho acadêmico. Em contraposição a esse já-dito, mais adiante, temos a expressão de um posicionamento diferente: “eu não to falando [...] que se você estudar obrigatoriamente você vai conseguir sua vida”. Ainda que não seja uma regra ou uma obrigatoriedade, a educação é entendida aqui como porta de acesso a uma vida melhor, a uma vida diferente. Desse modo, mesmo ressoando dizeres outros, a materialidade expressa uma espécie de esperança de, pelos estudos e por meio da universidade, investir em um futuro, não muito distante, de ter uma profissão, de ganhar um salário melhor e de “conseguir sua vida”.

Conseguir a vida pode adquirir uma vasta rede de significações, em especial para pessoas que tiveram as vidas ameaçadas e as chances de dar continuidade à vida quase privadas. Nesse sentido, conseguir a vida pode ser entendido como conseguir estar vivo e também retomar a ideia do que é preciso para se manter vivo. Somos, mais uma vez, remetidas aos direitos humanos básicos (que deveriam ser) inerentes às pessoas e possibilitar uma existência digna a qualquer ser humano. A educação, como já vimos, é um desses direitos e, portanto, parece-nos

que, no recorte, é mobilizado um sentido que caminha em direção a esse direito muitas vezes negado àqueles que deixam de ter sua condição humana reconhecida. Por isso, “era um sonho estudar”, latência da fantasia expressa pela palavra “sonho” que se projeta como algo inalcançável que se deseja, mas não se pode ter... projeção do (ir)realizável e do (im)possível.

Contudo, quando realizado, esse sonho inalcançável se apresenta como “garantia” de acesso a direitos, garantia de acesso a “um universo” que mantinha as portas (retomando a fala de María em R23) fechadas e que abre a possibilidade de entrada ao diferente. Por meio dos estudos, dessa forma, seria possível assegurar um futuro outro, no qual a dúvida e as incertezas não seriam mais tão incidentes; um futuro garantido (seguro), sem passar necessidade. Nesse futuro, expandindo a um momento posterior à saída da faculdade, será possível “perceber tudo o que eu aprendi”; esperança de um por-vir no qual tudo aquilo que foi estudado fará sentido – já que no presente ele não está “assimilando muita coisa” –, conhecimento que poderá ser mobilizado, terá uma utilidade e engendrará uma transformação: a transformação de conseguir a vida.

Apoiando-nos no por-vir derrideano, os significantes mobilizados são ligados ao movimento da mudança, como a porta enorme atravessada, o novo caminho para começar, a motivação para (se) deslocar. É por meio desses significantes que o sujeito se vê e se representa novamente como pessoa, dando crédito e acreditando em si mesmo, reconhecendo suas capacidades e sendo reconhecido pelo outro/Outro. Nessa relação de ser enxergado como sujeito, a universidade irrompe como possibilidade de (re)invenção, de inscrição em uma outra perspectiva de futuro que se dá no espaço de projeção e de promessa de um futuro diferente.

6.2 O INGRESSO (NÃO) FACILITADO: OS ENTRE-LUGARES DO REFUGIADO

Nos últimos anos, cada vez mais Instituições de Ensino Superior estão aderindo ao chamado ingresso facilitado (ACNUR, 2021). A discussão já iniciada no Capítulo 3 adquire aqui dimensão materializada nos dizeres dos participantes que, ao falarem sobre como se deu o ingresso às IES, permitem o acompanhamento de fios dos dizeres que enodam representações sobre o ingresso facilitado. Como já discutido, a falta de parâmetros legislativos mais específicos não prevê como deverá ser esse ingresso, quais serão as etapas para o processo, os documentos necessários, muito menos as políticas de permanência para garantir a continuidade do aluno no curso. Assim, já que no Brasil não dispomos de políticas públicas nacionais relativas ao detalhamento de um plano de inserção dos estudantes refugiados, cada instituição se vale de sua autonomia.

Levando isso em consideração, cremos ser possível relacionar os recortes a seguir a partir da ideia de que, apesar de prevista pela lei a facilitação do ingresso de refugiados no ensino superior, uma série de questões são colocadas no momento da entrada[67] que extrapolam a compreensão da legislação como apenas um facilitador dessa introdução do sujeito no espaço da academia, trazendo à tona os entraves presentes na solicitação de vagas. Além disso, é importante relembrar o papel desempenhado pela Cátedra Sérgio Vieira de Mello (CSVM), organização existente com o objetivo de tratar das questões específicas concernentes aos refugiados no ensino superior. As instituições que a ela se associam passam a contar com um órgão "para garantir que pessoas refugiadas e solicitantes da condição de refugiado tenham garantido seu acesso a direitos e serviços no Brasil e apoiá-las na integração local" (ACNUR, 2020, p. 6). Ademais, tem-se a proposta, nessa iniciativa, de "fortalecer uma abordagem inclusiva, educação protetora e pesquisa aplicada a fim de consolidar o acolhimento de pessoas em situação de deslocamento forçado na vida universitária e garantindo meios de coexistência pacífica junto à comunidade local nos lugares de acolhida" (ACNUR, 2021, p. 23).

Materializa-se, nesses trechos extraídos dos dois últimos relatórios anuais das Cátedras, a ideia do acolhimento como promessa firmada por esse Outro. Descrito como algo a ser consolidado, há a expressão da ideia de que esse acolhimento é ainda inexistente ou, então, atenuado e, por esse motivo, deve ser instaurado ou solidificado, como se fosse possível cimentá-lo e fixá-lo sob pretexto de promover a integração do refugiado tanto ao ensino superior quanto à sociedade na qual está inserido. É na necessidade de uma "garantia de meios de coexistência pacífica junto à comunidade local nos lugares de acolhida" (ACNUR, 2021, p. 23) que percebemos como a linguagem deixa escapar a constante negociação entre o acolhimento condicional e o incondicional, apoiando-nos na ideia de hospitalidade incondicional de Derrida (2003).

Ter de garantir a coexistência pacífica junto à comunidade se dá justamente porque, *a priori*, ela não existe. Nesse movimento contínuo de embate, formam-se rachaduras por meio das quais escapam o *entre* da relação acolhimento-desacolhimento, dando origem a um terceiro espaço intersticial (BHABHA, 2011), referente ao adiamento da possibilidade de uma hospitalidade incondicional. Entendemos, assim, a partir de Derrida (2005), que decisões devem ser tomadas no limite do que parece ser im-possível (na tensão de dois imperativos que se atraem sem se oporem), pois "em nome da hospitalidade incondicional (que dá sentido a todo

[67] Aqui desenvolvemos a análise apenas de recortes relacionados ao processo e ao momento de entrada na universidade. Na próxima seção, "Ser (o) outro no espaço acadêmico", abordaremos os desafios na inserção acadêmica.

acolhimento do estrangeiro) devemos determinar as melhores condições" (DERRIDA, 2005, p. 7, tradução nossa).

Pensando a condição de deslocado que reincide sobre os refugiados, Sayad (1998) aponta para a importância de pensarmos sobre os desdobramentos de quando o "imigrante sai da esfera em que o restringem tradicionalmente o estatuto e a condição que lhe são atribuídos, na medida em que vai ganhando novos espaços (alguns deles inéditos, como o espaço político)" (SAYAD, 1998, p. 14) nas sociedades de (des)acolhimento. Nesse sentido, analisaremos como se dá sua inserção em um espaço não pensado de antemão para a sua presença, tanto que necessita de uma "abordagem inclusiva" e de uma "educação protetora" (ACNUR, 2021, p. 23). Proteção contra o quê? Proteção contra quem? Tendo isso em vista, apresentaremos, nesta seção de análise, alguns recortes a respeito do caminho percorrido por nossos participantes para entrar na universidade e a emersão, em seus dizeres, de um acolhimento-desacolhimento que não se contradiz, ainda que permaneça heterogêneo na tensão que o atrai.

Vejamos o primeiro recorte:

> **RECORTE 29 (R29)**
> **Z:** na [nome da universidade] a recepção foi muito diferente que na [nome da primeira universidade onde tentou o ingresso facilitado] / eu fiquei super contente e super feliz assim com o jeito que eles me recepcionaram / que eles conversaram comigo e me deram suporte / o atendimento foi super legal / e simples né / a gente ficou esperando lá na [secretaria da universidade] / eu falei que sou refugiado tal / de acordo com essa lei eu tinha impresso a lei né que fala de vagas de refugiado / eu quero solicitar uma vaga aqui / como que funciona? / daí ela falou vou abrir aqui uma… um arquivo teu aqui / você deixa aqui teus… tuas… teus documentos / [...] daí depois eles falaram / tá a gente vai ver... estudar o teu caso / vai esperar e tal / então fiquei esperando / eu não sabia que ia ser aprovado e tal / mas isso já foi um bom indicador que eles pegavam minhas papeladas e pelo menos tiravam uma foto minha e abriram um arquivo meu / no caso meu / e:: pelo menos estão estudando o meu caso / porque quando eu fui na [nome da primeira universidade onde tentou o ingresso facilitado] a rejeição foi imediata / eu fui lá e falaram não / esse documento aí que você não tem é crítico / a gente exige

Documentos, papeladas, arquivos... são todos significantes que emergem no recorte e dizem do sujeito em situação de refúgio. São eles que dão à pessoa o estatuto de refugiada, são eles que permitem a sua permanência no país, que autorizam a sua entrada na universidade e que constroem a imagem desse refugiado como sendo apto a ingressar no ensino superior. Desse modo, depende-se, da documentação, caminho de visibilização perante o outro/Outro e, em muitos casos, ponto de ancoragem para a subjetividade, pedaço de papel que representa o poder do Estado ao determinar a condição da pessoa em situação de refúgio e ao demarcar as suas possibilidades de ser.

Os fios dos dizeres de Tsheko analisados em R13 se cruzam com os de Zaym. No caso de Tsheko, como vimos, a irresolução de seu processo de solicitação de refúgio é um entrave

para que ele se diga refugiado, categorização que cria uma dependência entre o sujeito e a documentação que promete ancorar sua subjetividade. No caso de Zaym, o valor da documentação também é ressaltado enquanto "condição de sujeição diante das regras do Estado, quando o *status* jurídico é determinante para o acesso ou não aos direitos fundamentais" (REDIN; BERTOLDO, 2021, p. 304). Na primeira instituição de ensino superior em que o participante tentou o ingresso facilitado, a documentação é apresentada como barreira para o acesso à educação superior, mesmo que a legislação a garanta como um direito a todos, além de um direito humano.

O refugiado é, portanto, rejeitado, isto é, descartado em sua humanidade, recusa "imediata" quando os documentos requisitados não são contemplados. A instantaneidade da rejeição é produto dessa condição documental que qualifica ou desqualifica o sujeito a ocupar um lugar de reconhecimento diante do Outro "e legitima a inclusão ou a exclusão de pessoas pelo critério de desejabilidade e de discricionariedade inscrito nas legislações migratórias" (REDIN; BERTOLDO, 2021, p. 304). Ecoando ainda o recorte 13, no qual Tsheko comenta sobre a ligação telefônica e o e-mail que serviriam para validar o seu dizer como verdadeiro, encontramos no dizer de Zaym novamente a representação do refugiado em um lugar de desconfiança, a partir do qual sua verdade precisa ser provada pelo "documento crítico" exigido pela instituição.

Observa-se, entretanto, que as exigências não são as mesmas em ambas as universidades. Em contrapartida à recepção relatada na primeira instituição, observamos a contextualização de um processo "simples", na segunda, que, contudo, não o isenta de carregar a lei impressa como comprovação de seu direito fundamental. Nesse sentido, pudemos vislumbrar que a recepção da segunda universidade caminha em direção ao que parece ser representado como acolhimento institucional para o participante: um processo simples, que dá suporte para o estudante.

Assim, duas situações são guiadas pelos mesmos elementos: os documentos que direcionam o olhar do Outro, decisivo para a continuidade ou não do processo. No segundo caso, uma vez cumpridos os pré-requisitos, passa-se a enxergar não mais os papéis, mas o sujeito fotografado, transformado em retrato imagético que servirá para compor o seu arquivo pessoal a ser julgado (arquivo de si, arquivo de si para o Outro). A partir de uma releitura da obra freudiana, Lacan ([1964] 1988) propõe o olho como um orifício do corpo por meio do qual se manifesta a pulsão escópica, órgão responsável pela visão do sujeito que ao olhar é também olhado, que deseja ver e ser visto. A fotografia presentifica o refugiado no processo de admissão, servindo como representação desse desejo de ser visto, de ser reconhecido e

admitido. O fato de ter sido fotografado funciona para suprir o medo de ser esquecido, pois "pelo menos tiravam uma foto minha", e indica a esperança de ter sua solicitação analisada, uma vez que há a materialização da entrada do pedido tanto pela fotografia quanto pelo arquivo criado. Constrói-se, dessa maneira, no espaço universitário, o arquivo do aluno, no qual tal foto é depositada, arquivo sob o qual a universidade tem poder autoritário, tal qual o arconte (DERRIDA, [1995] 2001), de guardar e interpretar.

Quanto ao ingresso na universidade, também podemos observar os impactos da documentação no recorte abaixo:

> **RECORTE 30 (R30)**
> **L:** eu tava pensando mesmo que: muito difícil era os documentação pra entrar e tal mas quando eu vi [nome da universidade] que os documentação era simples e tudo o que eu tinha né / daí isso facilitou bastante porque quando eu pensava de enem ou vestibular é muito difícil pra quem parou de estudar faz oito anos por exemplo e outra língua também tendeu

Observa-se, no recorte em questão, que a documentação presentifica o sujeito para o Outro, visto que é por meio dela que ocorre o ingresso na universidade, documentação sem a qual o refugiado permaneceria invisível aos olhos institucionais. Ela não aparece, nesse caso, como um entrave, como seria de se esperar, já que geralmente há muita burocracia nesse tipo de processo. Pelo contrário, é também descrita como "simples" e como um facilitador ("isso facilitou bastante"), ideia também transmitida anteriormente por Zaym quando menciona não ter conseguido acessar outras universidades por falta de documentos (R29). Dessa forma, o sujeito só é validado perante o Outro e pelo Outro ao ser portador dos documentos, presentificação que se dá via apresentação de determinados papéis, pré-requisitos para que o ingresso ocorra de forma facilitada.

Foi por meio dessa documentação que ele se viu livre do ENEM e do vestibular, formas de ingresso ditas regulares, que funcionam como ferramenta de exclusão daqueles que não sabem o conteúdo necessário. Essas provas também excluem aqueles que não conhecem a língua(gem) desse contexto específico avaliativo, uma vez que cobram um letramento particular que vai muito além dos conteúdos programáticos das disciplinas, abrangendo, inclusive, o conhecimento do próprio funcionamento de uma prova no sistema educacional brasileiro.[68] Assim, nesse recorte, somos remetidas a uma questão: por meio do ingresso regular, seria possível ao refugiado acessar a universidade? Provavelmente, não.

[68] Como veremos na próxima seção de análise, o letramento acadêmico é um ponto de conflito para os refugiados e um agravante para o acompanhamento do curso nos semestres iniciais.

Isso, porque o sujeito se encontra no espaço intervalar, lugar-tempo entre lá e cá que diz respeito aos oito anos sem estudos e à distância temporal, territorial e subjetiva entre o conteúdo escolar da Síria e do Brasil, entre o árabe e o português, *entre-lugares* (BHABHA, 1998) que apresentam a (im)possibilidade de sua inscrição no campo do outro/Outro. Nesse sentido, a troca abrupta do passado, na conjugação dos tempos verbais, para o presente, materializada em "é muito difícil", indica, a nosso ver, esse lugar no meio e uma dificuldade de existir no *entre* que ainda se faz presente.[69]

Podemos observar os ecos desse existir *entre* nos dizeres de Zaym:

> **RECORTE 31 (R31)**
> **Z:** eu fiquei meio assim sob pressão nesse meio tempo / porque eu tava também sem emprego / eu não soube o que fazer / entrar num emprego e desistir porque já que não me deram retorno talvez eu não vou ser aprovado ou esperar / e arriscar e… / ficou meio assim eu realmente:: / também fiquei sob pressão porque o dinheiro tava acabando / lugar não tinha pra dormir / tinha que toda hora ficar se locomovendo de um lugar pro outro

Enquanto aguardava a aprovação do seu pedido de ingresso no ensino superior, Zaym comenta sobre a pressão da espera, descompasso entre o tempo das burocracias, geralmente mais lento e demorado, e a urgência do sujeito em decorrência de sua situação de vulnerabilidade: sem dinheiro e sem local para dormir. Diante disso, além de um sentido de incerteza quanto ao seu futuro, expresso pela repetição da frase "ficar meio assim", o significante "meio", repetido três vezes no dizer, auxilia na construção de uma representação de si e de sua condição como um lugar não definido que fica no *meio,* em um espaço intervalar a partir do qual se é, se está e se diz. É nesse *meio* que nossos outros participantes de pesquisa também se dizem, a partir do *entre* que constitui o intervalo de suas existências.

Na espera por uma resposta, dá-se o esgarçamento do buraco subjetivo que constitui a todos nós, espaçamento que nos assola e que buscamos incessantemente tamponar. A pressão, anunciada pelo dizer de Zaym, aponta para seu estado emocional e pode ser entendida como força aplicada sobre si para obstruir o risco que corria – risco de ficar sem dinheiro, de não ter como se alimentar, onde morar; mas também risco que o marca por se encontrar na posição subjetiva *entre*. Pressão para tentar tamponar o buraco subjetivo esgarçado pelo corte (ar)riscado.

---

[69] Algum dia essa dificuldade de existir *entre* cessará? Se pensarmos que o deslocamento é algo constante da vida dos sujeitos e constituinte de todos nós, afinal de contas somos heterogêneos e estamos deslizando o tempo todo por diferentes formas de ser, que nos alteram e nos modificam (modificações que carregam traços de quem fomos), acreditamos que esse incômodo gerado por estar *entre* estará sempre presente, em maior ou menor medida, diante das situações com as quais nos deparamos ao longo da vida.

Nesse território *entre*, se assim podemos ousar chamá-lo, o deslizamento subjetivo ocorre no deslocamento constante expresso tanto pela impossibilidade de fixação de suas raízes ("lugar não tinha para dormir") quanto pela necessidade de "ficar se locomovendo de um lugar pro outro". O lugar de não pertença parece ser reiterado pela instabilidade que assola o sujeito, trazida à tona pela urgência de receber uma resposta e pela demora em obtê-la. Caminhando nas fronteiras da certeza-incerteza, do pertencimento-não-pertencimento, do arriscar-desistir, o hífen trabalha como espaçamento intervalar da própria hospitalidade, nunca completa e desinteressada, como veremos no segmento abaixo.

RECORTE 32 (R32)
T: aí eu vim pessoalmente porque não tinha ninguém pra falar pra mim o que que tava acontecendo / eu vim pessoalmente e perguntei aí ela falou que tá seu nome tá aqui e foi no mesmo dia / me lembro foi no mesmo dia que eu fiz matrícula / então é quando eu cheguei quando eu cheguei porque tava ligando ligando ligando / enchi saco né / aí eu cheguei no dia que eu cheguei eu fui ligeiro / eu trouxe tipo comigo todos os documentos que eu tinha aí eu fiz / o moço falou pra mim as aulas já começaram / já tava duas semanas atrasado / aí foi na hora ela fez ela fez matrícula / a gente fez cadastro tudo mais / e eu falei agora eu não tenho lugar pra ficar / eu já trouxe tudo comigo porque fiquei esperando e ninguém me ligou / eu fiquei lá no ponto / fiquei lá no ponto até achei alguém que hoje a gente é muito amigo também aí ele me ajudou a ficar como hóspede numa casa
P: no ponto de ônibus?
T: eu fiquei na frente do do bandejão / quando faz fila / é eu fiquei lá com mala tudo mais e o cara veio me viu perguntou e a gente foi onde to hoje

A questão do espaço-tempo é algo presente também no trecho acima, especialmente quando observamos, novamente, o intervalo entre a solicitação do pedido de ingresso na universidade e o momento em que a resposta é recebida. Quando tratamos de um acolhimento que em si traz traços (hífen) do desacolhimento que o constitui, apontando para a (im)possibilidade de uma hospitalidade incondicional ou para um deslizamento dessa hospitalidade suspensa, somos remetidas ao abrir das portas da casa – no caso, da universidade – para receber o hóspede sob condições e, em alguns casos, deixando-o à deriva já que "não tinha ninguém pra falar o que que tava acontecendo". O traço do (des)acolhimento fere o sujeito e o marca por esse espaço desterritorializado, no qual há um espaçamento (retomando novamente a noção de *entre* mobilizada anteriormente) entre eu e Outro. Logo, a falta de informações e a reiteração das ligações, em "ligando, ligando, ligando", estão relacionadas a um sujeito que, apesar de reconhecido pela universidade como potencial refugiado a ser incluído aos membros da comunidade, é negligenciado.

Esse sujeito, que parece ter sido esquecido, apresenta-se "pessoalmente", isto é, em pessoa – em carne e osso para ser reconhecido ou para ser lembrado. Ele está "atrasado" temporalmente, pois as aulas já tinham começado há duas semanas, e espacialmente, porque estava atrás daqueles que, no ingresso regular, já acompanhavam o curso. Por isso, deve ser

“ligeiro” – agir de maneira ágil e esperta em meio ao (des)acolhimento do Outro – posto que, apesar de realizar a matrícula e permitir a entrada do refugiado no espaço universitário, esse Outro não parece garantir o pertencimento acadêmico. Dizemos isso tendo em vista que promover o ingresso facilitado é tanto facilitar a entrada por meio de outras formas de ingresso, no que se refere ao contexto migratório desses sujeitos (como em R30, por exemplo, sobre as provas de vestibular), quanto se responsabilizar por essas pessoas a partir do momento em que são aceitas.

Nesse sentido, a falta de lugar para Tsheko na academia vai além de um local para morar, como o dizer aparentemente parece apontar: “eu não tenho lugar pra ficar”. Além de chegar e não saber para onde ir, o dizer também nos direciona para um pertencimento que ainda não ocorreu de fato, uma vez que, no presente (conjugação do verbo “ter”), ele ainda não tem lugar para ficar, não estabeleceu o laço necessário com o outro para pertencer, ficando em um não-lugar, nesse entre-lugares. Ele está dentro da universidade, mas não sente como se estivesse, de fato, pois talvez não consiga (ou a ele não seja permitido) se encaixar nas relações, no conteúdo acadêmico, nas práticas sociais.

Nesse recorte, temos um exemplo profícuo para pensarmos o jogo ambivalente constitutivo do (des)acolhimento, visto que o participante de pesquisa é acolhido no desacolhimento. Ao ser aceito na universidade e poder localizar-se enquanto estudante universitário, a ele não é fornecido lugar para ficar, de forma que, no mesmo gesto de acolhida, encontramos a contraparte da desacolhida, (des)acolhimento que apresenta o entre do próprio gesto que não é uma coisa ou outra, mas os dois ao mesmo tempo. O caráter errante e a provisoriedade que assolam as representações do que é ser refugiado são retomados quando a imagem típica, e de certa forma até mesmo estereotipada, é trazida à tona pela visão do estudante parado na saída do restaurante universitário com todos os seus pertences (“eu já trouxe tudo comigo”; “eu fiquei lá com mala tudo mais”). Sem ter para onde ir, “o ‘imigrante’ situa-se nesse lugar ‘bastardo’ de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não-ser social” (SAYAD, 1998, p. 11).

O que se é, então? “Ficar como hóspede numa casa”, frase que emerge no fio do dizer, significa estar de passagem, não estabelecer morada, não se (de)morar (DERRIDA, 2015) na casa de quem permite a entrada, mas lá ficar por tempo determinado. Nesse contexto, ser recebido como hóspede e continuar vivendo, até hoje, no lugar que o acolheu temporariamente perpetua uma situação que deveria ser a princípio passageira, mas que se impõe como permanente. Continuar a morar nessa casa pode significar continuar a ser um hóspede, uma

visita que tem data para ir embora (DERRIDA, 2000), que vive na temporalidade do instante, do transitivo e do passageiro. Permanência na provisoriedade, provisoriedade na permanência.

Situação semelhante emerge no dizer de Luz que, após ter falado sobre como a documentação necessária tornou o processo de ingresso mais fácil (R30), remete-nos a diferentes interpretações a respeito do (des)acolhimento presente nas boas-vindas dadas pelo hospedeiro.

> **RECORTE 33 (R33)**
> **L:** quando cheguei era muito perdido / eu não conhecia nada aqui no [nome da cidade] né / eu fui fazer matrícula falaram seja bem-vindo e fui sabe / aonde eu vou morar agora? tem que ver um lugar pra morar aí fiquei procurando procurando tipo eu não queria ir e voltar ir e voltar pra achar um lugar / achei uma república um lugar que achei melhor de outros que eu vi / falei vou mudar pra cá por enquanto até saber que que tenho que fazer depois

A questão da mobilidade se materializa, novamente, com intensidade no recorte acima. Além de termos uma desorientação espacial, decorrente do encontro com uma cidade desconhecida, há a emersão de um ser perdido – 'ser' tanto no sentido do verbo quanto de sujeito. Entendendo a possibilidade de a migração provocar processos de deslocamentos sucessivos (ROSA, 2015), no recorte, a mobilidade territorial e subjetiva de Luz que vai ("eu fui sabe") mesmo desconhecendo o caminho dá mais ênfase à representação de si como sujeito perdido. A preservação dessa sua condição parece encontrar eco na procura por um lugar para fincar raízes e no desejo de encerrar a sua errância, expressos pela frase "eu não queria ir e voltar ir e voltar".

Assim, entre o lá e o cá, encontramos o trânsito do próprio sujeito desenraizado que custa a se localizar e continua no terreno da provisoriedade (SAYAD, 1998), como comentamos em recortes anteriores. Aqui, em específico, a expressão desse sentido é lançada pela locução adverbial "por enquanto", ao retomar a ideia de algo passageiro, enfatizando a vida estruturada em torno das contingências, "até saber o que que tenho que fazer depois". Esse "fazer depois" está relacionado a uma série de etapas a serem cumpridas no universo acadêmico que não parecem ser de conhecimento do refugiado e que, por isso, o deixam em suspenso.

Dessa forma, retomamos as boas-vindas dadas pela universidade no momento da matrícula como expressão que funciona antes como polidez do que como significante colocado em prática. O acolhimento, presente na abertura das portas ao estrangeiro e ao estranho que traz consigo o risco (ameaça e marca) da diferença, é expresso pela popular sentença "seja bem-vindo" que, logo, se aproxima do desacolhimento ao deixar o refugiado desamparado, sem lugar para morar. O hífen de bem-vindo adia o sentido e a própria acolhida institucional, contribuindo para a manutenção do movimento errante do sujeito.

Nesta seção, pudemos observar de que forma nossos participantes representam a si e ao Outro diante dos primeiros contatos com o ambiente acadêmico em meio a um acolhimento institucional que ocorre também em forma de desacolhimento. Os recortes trouxeram efeitos de sentido que condizem, em certa medida, com a facilidade prometida pela forma de ingresso destinada a refugiados, representada como "simples" e essencial, tendo em vista a dificuldade para essas pessoas de acessarem o ensino superior pelos vestibulares. Além disso, pudemos rastrear a presentificação do sujeito como refugiado pelos documentos que exercem papel fundamental no processo burocrático e no desejo de ser visto pelo Outro.

Diante disso, observa-se uma recorrência, nos trechos selecionados, que aponta para o corpo entre-lugares do sujeito em situação de refúgio: atrasado, hóspede, sem moradia, carregando sua mala para onde for, sem saber o que fazer depois. Estar no meio das línguas, das culturas, dos diferentes modos de ser no mundo nos parece decorrer também da instabilidade transmitida pelo Outro (des)acolhedor, que o aceita na universidade, facilita o seu ingresso, mas não fornece abrigo e não explica quais são os próximos passos a serem percorridos na academia, alargando a fenda constitutiva do ser-estar aqui e ali, a qual podemos querer costurar, mas que sempre se precipitará contra nós.

6.3 SER (O) OUTRO NO ESPAÇO ACADÊMICO

No que tange a experiência universitária, nas entrevistas, há discursos que se aproximam ou se distanciam em relação às vivências acadêmicas e ao que é representado como (des)acolhimento, ou seja, na forma como os participantes foram recebidos e se inseriram na universidade. Como apontamos no capítulo metodológico, realizar a análise de dizeres não significa buscar apenas o que de comum podemos encontrar, apenas os pontos em que os fios se tocam em comunhão. Interessa-nos também, e sobretudo, lidar com o conflito, com o nó rígido que, do encontro com o outro, desperta o incômodo e expõe o atrito de experiências singulares, próprias e únicas de cada um, mesmo quando partilhadas por traços que marcam um contexto social coletivo. À vista disso, vamos nos deter, a seguir, nas representações construídas pelos participantes sobre si e sobre o outro/Outro (comunidade acadêmica e universidade) ao serem questionados sobre "como foi entrar na universidade". Dividimos esta seção de análise em dois itens, os quais chamamos de (In)visibilizados na/da academia e (Des)conhecer a(s) letra(s).

6.3.1 (In)visibilizados na/da academia

Voltemo-nos a um primeiro recorte com o intuito de pensarmos as relações de (des)acolhimento oferecidas pela universidade que emergem no dizer abaixo.

RECORTE 34 (R34)
Z: de forma mais direcionada à faculdade os alunos realmente foram bem... receptivos / a própria diretoria foi bem bem bem acolhedora e receptiva / eles… no primeiro dia né do curso do ano 2016 que eu entrei / eles… o diretor da faculdade que eu acabei conhecendo diretamente e:: acabei né: por meio de aprovação do meu… do meu... da minha solicitação acabei conhecendo ele diretamente / então:: ele passou em sala por sala no primeiro dia comentando sobre mim / eu era na verdade como:: / isso também eu não comentei / como… era uma coisa um pouco diferen... / especial pra faculdade porque eu era o primeiro aluno refugiado que faz o curso de [nome do curso] [...] então eu era um aluno meio que assim… pra eles… pra carreira da faculdade… pro histórico da faculdade eu era um aluno especial / porque era um alun… o primeiro caso da história [nome do curso] [...] / então eles fizeram uma acolheção bem especial / foi foi bastante legal / o diretor passou sala por sala comentando de mim / falando: "a: gente tem um aluno novo refugiado / ele é árabe / não fala muito bem português / ele aprendeu mas ainda não tá tão forte / e aí dão ajuda pra ele" / ele solicitou colaboração dos alunos comigo e:: e aí foi realmente bastante legal / os alunos foram bastante gentis comigo / bem legais / acabaram rapidamente me:: tentando me integrar na faculdade / foi foi uma experiência legal / eu não esperei ser tão assim… mas foi bem legal / eu gostei e acabei criando essa paixão pela filosofia da [nome da universidade] de acolher as pessoas principalmente o estrangeiro de uma forma mais… próxima né / eu gostei disso / achei interessante

A universidade, a diretoria, o diretor, que representam tanto a lei quanto o espaço institucional, são recorrentemente adjetivados com palavras que corroboram a produção de um sentido positivo. Logo, "receptivos", "acolhedora", "acolheção", "gentis", "bem legais" emergem como significantes que caracterizam o Outro em suas múltiplas qualidades. Nessa esteira, a repetição da palavra "bem" três vezes, em "bem bem bem acolhedora", diz de uma gradação do acolhimento dentro de um espectro que iria desde pouco acolhedor – ou desacolhedor – até muito acolhedor, o que parece ir ao encontro do que propomos não como práticas acolhedoras ou desacolhedoras, mas (des)acolhedoras. Tendo isso em vista, o que seria o acolhimento quando, para se materializar linguisticamente, precisa de toda essa adjetivação? Qual seria a diferença entre acolhedora, bem acolhedora, bem bem acolhedora e bem bem bem acolhedora?

Além da expressão de ênfase, acreditamos que o que se apresenta como acolhimento para o participante, disposto em uma escala, reforça a existência de não apenas *um* acolhimento, mas de acolhimentos que trazem à tona a complexidade da noção e das práticas de desacolhimento, o que aparece no recorte pelo próprio gesto do diretor da universidade de apresentar o aluno de sala em sala. O refugiado é, nesse sentido, tratado com fascínio, como diria Koltai (2000), sendo exotizado por meio de uma exposição que escancara sua estrangeiridade e também sua estranheza para quem dele se difere (os outros alunos brasileiros),

pois o estrangeiro provoca “movimentos de alma: amor, ódio, temor, ‘amódio’, e, em nossos dias, oscilamos entre o fascínio que ele exerce – é o caso do exotismo – e o horror que provoca em nós – é o caso do racismo” (KOLTAI, 2008, p. 66). No dizer, o exotismo aparece como uma valorização do sujeito até a reiteração de sua diferença, ou justamente devido a ela, e parece causar constrangimento ao participante, tanto pela repetição do fato do professor ter passado nas salas de aula quanto pelo trecho: “eu não esperei ser tão assim… [exposto?] mas foi legal”. A suspensão do sentido e a adversativa são indícios, a nosso ver, do (des)acolhimento, apontando para um sentido que se oporia ao “foi legal”, podendo ser compreendido, de acordo com nossa inferência, como um constrangimento em relação à exposição.

Embora possa gerar um certo incômodo, essa exposição também parece, em certa medida, causar gozo ao sujeito, que diz ter gostado e achado a experiência interessante. Isso, porque acreditamos que a recepção a ele destinada foi uma maneira de criar laços identificatórios com o outro que passa a enxergá-lo, sendo dada, ao refugiado, a possibilidade de ocupar o lugar de alteridade e de se ver também de maneira diferente nas relações sociais que o inserem em um espaço de visibilidade na diferença.

O valor diferencial do aluno aparece na interrupção do significante “diferen...” que parece remontar a uma tentativa de não se representar como dessemelhante. Contudo, o ajuste para “especial” acaba por retomar esse mesmo sentido por remeter tanto a importante como a incomum, expondo a excepcionalidade de sua entrada na universidade. Ademais, à sentença “eu era [...] como… era uma coisa um pouco diferen... / especial pra faculdade”, soma-se a objetificação do refugiado, sentido que emerge pela palavra “coisa”. A representação de si como objeto, ser amorfo e estranho àquele local, caracteriza-o como um não-ser, desprovido de sua humanidade, de seus afetos, simplesmente vazio. Nesse sentido, o caráter especial do refugiado-coisa ou da coisa-refugiada se dá como marco histórico para a “carreira da faculdade”, por ser “o primeiro caso”. Por essa razão, é apresentado a todo o corpo discente, de sala em sala, o que reforça a construção de um discurso institucional de universidade hospitaleira, tolerante, com uma filosofia “de acolher as pessoas, principalmente o estrangeiro, de uma forma mais… próxima”.

No entanto, essa filosofia da universidade se concretiza no dia a dia da faculdade? Alguns indícios, na materialidade linguística, apontam para um desacolhimento que está sempre aí, rondando o que se considera, no senso comum, acolhimento. Nesse sentido, o que a solicitação de colaboração dos alunos diz do desacolhimento? Pede-se ajuda e colaboração, porque, na verdade, elas não necessariamente ocorrem, indício de recepção de um aluno com uma trajetória tão diferente que não aconteceria sem esforços. Sentido semelhante emerge, em

R34, na tentativa de integração do refugiado à comunidade universitária, tentativa conectada a um processo que expõe, no fim, a falha do esforço empreendido, uma vez que "os alunos [...] *acabaram* [...] *tentando*" integrar o refugiado. O verbo "acabar" remete ao término, indiciando a integração não concretizada em seu desfecho, especialmente porque é impossível integrar alguém e ser integrado por inteiro (inteirar-se, se fazer o mesmo ou ser feito o mesmo pelo outro).

Logo, a utópica integração, projetada no limite do acolhimento, é reticente na proximidade que se propõe oferecer ao refugiado. Na materialidade linguística, isso é expresso pela filosofia da universidade de "acolher as pessoas principalmente o estrangeiro de uma forma mais… próxima", distanciamento marcado pelos três pontos que adiam tanto a enunciação da palavra "próxima" quanto a aproximação do ato acolhedor. Seria, portanto, na não-proximidade, no espaçamento entre realização e não-realização que se daria o (des)acolhimento.

Sobre quem pode ou espera-se que ocupe o ambiente acadêmico, Tsheko dá ênfase à sua negritude e à falta de espaço na academia para os corpos das pessoas negras.

> **RECORTE 35 (R35)**
> **T:** na minha na minha sala digamos que sou o único negro / entendeu? / sou o único / aí comecei a questionar fala que o brasil é país tipo onde tem negro ou população negra é mais de 53% e aqui tô vendo nenhum negro aqui na sala / tanto que nem professores tem / todos são brancos / aí comecei a questionar / aí eu fui / aí comecei a entender o segmento que tem tipo a divisão de setores que tem por exemplo tem medicina tem direito tem engenharia você vai... aí que você vê mesmo que não tem nenhum aluno negro / mas aonde que tem esse negro que a gente vê? / quando você vai na favela que você vai ver negros e na comunidade que você começa a ver todas as pessoas / foi desse jeito que eu vim entendendo o brasil que eu não esperava antes de vir

Ao descrever a universidade, os dizeres de Tsheko retomam a divisão espacial, social e política que separa as pessoas negras das brancas. Ser negro significa não ter acesso ao ensino superior; ser negro é não se ver representado no corpo docente da universidade, "assimetria de poder na qual a *branquitude* define sua própria área e a *negritude* é confinada a uma determinada área definida pela *branquitude*. Essa é a principal função da ideologia segregacionista, confinar as/os 'Outras/os' raciais" (KILOMBA, 2019, p. 168, destaques da autora). Tanto o negro quanto o conhecimento por ele produzido são segregados e mascarados pelo mito de um cientificismo neutro, que regulamenta o que é criado e por quem. Assim, observamos que tipo de conhecimento é valorizado no âmbito acadêmico e quem são as pessoas que têm o direito de fala e de escuta nesse local.

Tendo isso em vista, as questões que parecem assolar nosso participante são as seguintes: como, em um país com mais da metade da população negra ("mais de 53%"), ele é

o “único negro” em sua sala de aula? Onde estão os outros negros? Que espaço foram a eles impostos e que não podem ser transgredidos para que sejam mantidos em seus lugares? O questionamento do refugiado sobre a ausência de negros na universidade indicia o estranho-familiar com o qual o estudante negro nos confronta, esse que perturba por, em sua estrangeiridade, questionar o que se coloca como evidente na sociedade. Questionamentos que são base não apenas para que ele reflita sobre a estrutura social e racial brasileira, mas que também são direcionados ao outro, uma vez que o estrangeiro é aquele que, “ao colocar a primeira questão, me questiona” (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 5), subverte a ordem e me faz questionar sobre minha própria estrangeiridade.

O dizer permite que observemos a segregação baseada na raça como algo construído por meio de “divisão de setores” que regulam os espaços aos quais negros não podem ter acesso e a espaços exclusivamente a eles destinados. Tsheko se representa, nesse sentido, em meio a todos os brancos, como o “único negro”, isolamento e solidão sentidos por destoar em um lugar ao qual não parece pertencer – na universidade.

Nessa perspectiva, o ensino superior público brasileiro é representado como mais um dos espaços que perpetuam a segregação racial por meio de “um tipo de sociedade em que o caráter estrutural do racismo impede a realização dos fundamentos da democracia, sejam a liberdade, a igualdade e a fraternidade, posto que semelhante sociedade consagra hegemonias e subalternizações racialmente recortadas” (CARNEIRO, 2011, s.p.). Nos cursos de medicina, de direito, de engenharia, por exemplo, “aí que você vê mesmo que não tem nenhum aluno negro”, pois são cursos, em geral, mais concorridos e que, muitas vezes, requerem anos de cursinho para que o aluno seja aprovado. No atual cenário socioeconômico brasileiro, quem tem dinheiro para arcar com uma escola particular e com os posteriores estudos dedicados exclusivamente ao ingresso universitário é, em sua maioria, branca.

Ao negro há um lugar: a “favela”, a “comunidade”…, geografia urbana que, segundo Kilomba (2019, p. 167), pode (e deve) ser entendida em termos raciais. Nessa cartografia periférica e à margem (longe do centro homogeneizador), segundo a autora, é onde se encontram os negros, onde “você começa a ver todas as pessoas”, humanização do sujeito negro que não é mais macaco, animal, selvagem – como vimos em R10 –, mas simplesmente pessoa e que, devido a isso, deveria ter acesso aos fundamentos democráticos sociais, apesar de não os ter.

O ambiente acadêmico, como um local impróprio para o refugiado, encontra ecos de maneira um pouco diferente nos dizeres de María, como veremos no próximo recorte.

RECORTE 36 (R36)

> **M:** muitas vezes os professores lá tentavam que não chegar aos ouvidos das crianças que eu não fiz vestibular / eu tinha uma duas amigas que que ela achava um absurdo que eu tava roubando a vaga de alguien que fez vestibular / eu expliquei que eram umas outras vagas e que eu não poderia passar no vestibular / pode ser que eu seja boa em matemática o que for / mas quando eu fosse fazer uma dissertação em português não ia ser igual NUNca a uma dissertação de uma menina que nasceu aqui / não é que seja impossível / só que é muito difícil / improvável / e então eu acho que essa parte da conscientização não fazendo campanhas ni vídeos e só / sabe? / [...] eu acho que a conscientização deve ser feita de uma maneira mais leve para eles entenderem o porquê nós estamos entrando dessa maneira na [nome da universidade] / porque ele acha um processo injusto / e eu entendo / pessoal fala "ah molecada" / eu entendo a posição deles / eles são adolescentes que têm muitos amigos que ficaram fora do vestibular / então chego eu de cuba e pego uma vaga? / só que eles não sabem de onde saiu essa vaga qual que é o projeto o que oferece a cátedra o porquê da cátedra / entendeu? / então é um trabalho que tem que ser feito

O aluno em situação de refúgio ingressa na universidade por meio das vagas a ele destinadas. Contudo, a partir do momento em que consegue ingressar, o que o diferencia – essa sua condição jurídica que é um facilitador para o acesso à educação superior – é justamente o que se procura ocultar. Dessa forma, busca-se "não chegar ao ouvido" dos outros a existência de estudantes que acessaram a universidade por meio dessa modalidade de ingresso, discursos que configuram tanto o apagamento dessa ferramenta de inclusão quanto do próprio sujeito que, para entrar na universidade, deve ser refugiado, mas, em seguida, deve abandonar essa categorização. Bhabha (2011) afirma que o reconhecimento do outro como alteridade e o reconhecimento de sua agência são condições da hospitalidade. Entretanto, como se dá a hospitalidade quando há oscilação entre reconhecimento e apagamento? Quando o sujeito é reconhecido como outro devido à sua condição de refugiado, mas, logo, tem essa condição esvaziada de significação?

Embora haja um esforço de o ingresso facilitado passar despercebido pelos estudantes, narrativas sobre ele circulam, reiterando uma visão discriminatória e desinformada. Surgem, assim, representações do estudante refugiado como quem está "roubando a vaga de alguien que fez vestibular", sentido de roubar que remete a algo que não é seu, delito cometido pela apropriação de algo pertencente ao outro. Assim, somos levadas a interpretar a narrativa empreendida sobre o ingresso facilitado como um roubo de vaga equivalente a um acesso indevido ao espaço universitário por meio de vias não consideradas, por alguns, legais. O questionamento dessa legalidade atesta a má compreensão da política de inserção como fomentador de discursos xenofóbicos.

Em diálogo com R29, aqui são recuperados os pré-requisitos para entrar na universidade que não se adequariam "NUNca" ao perfil da estudante refugiada, advérbio enfático que, mais uma vez, (d)enuncia a diferença entre eu e outro e a impossibilidade de ser igual a ele, de ter a sua língua e torná-la sua. O nível em matemática, por exemplo, poderia até ser equivalente,

contudo, a redação em português, a língua e, em especial, o português acadêmico seria o marcador da desigualdade. Sendo assim, os dizeres apontam para a dicotomia nativo ("uma menina que nasceu aqui") e estrangeiro (a própria participante), distinção que incide na entrada pelo vestibular. Desse modo, a conscientização referida é um processo de dar a conhecer ao outro, esse que vê o processo de ingresso de refugiados como um roubo, o porquê da existência dessas vagas, o seu funcionamento e, sobretudo, o porquê da existência dessa diferença entre o nativo e o estrangeiro.

A partir de nosso gesto interpretativo, percebemos pela frase "não fazendo campanhas ni vídeos e só / sabe?" que a universidade parece tentar realizar a conscientização mencionada por meio de vídeos e de campanhas, mas são ações insuficientes, pois continuam a circular discursos estigmatizantes sobre o sujeito que tem uma trajetória de vida diferente e que se torna, portanto, aquele que entra para pegar uma vaga dos alunos que prestam vestibular e que são representados como detentores de direitos. Nesse sentido, os esforços empreendidos parecem não ser suficientes, ainda que necessários. Por isso, o dizer aponta para a necessidade de ir além do "só", extrapolando as medidas já tomadas em direção a algo que realmente crie essa conscientização desejada. "Só" remete tanto à insuficiência das ações colocadas em prática quanto ao sujeito solitário em meio às campanhas e aos vídeos que falam sobre ele, mas não parecem auxiliar na construção de discursos inclusivos tanto para o grupo de refugiados quanto para o sujeito em sua singularidade. Questionamo-nos, assim, como democratizar o acesso à universidade para as pessoas em situação de refúgio quando ele é mal compreendido, e quando os atores envolvidos nesse processo, como professores e alunos, o (in)visibilizam ou, então, o condenam.

Ao mesmo tempo em que há uma certa (in)visibilização da categoria dos refugiados na universidade, os dizeres também apontam para a existência concomitante de acolhimento e desacolhimento em sua oposição. Enquanto sua representação como refugiada desvanece, para evitar conflitos com os outros estudantes, essa mesma condição é responsável pelo suporte recebido e pela devolução de uma existência humanizada, como veremos a seguir. Logo, ao passo que em alguns recortes pudemos apreender representações de (in)visibilidade ou apagamento dos participantes diante do tipo de discurso sobre eles pronunciado, os dizeres de María nos remetem não à representação de si como outro dentro do espaço institucional, mas à possibilidade de se fazer outro em decorrência da inserção universitária.

RECORTE 37 (R37)
M: na [nome da universidade] desde o corredor as salas de aula o trato dos professores os direitos da gente entendeu? é tudo:: eu me sentia: assim em outro universo não era outro país era OUtro universo / e lá a gente quando está lá a universidade pública não existe só em cuba / é o que eles falam lá / só que lá a gente paga universidade e no

> resto do mundo eles falam que a gente não paga / a gente termina a faculdade a gente tem que trabalhar por salário mínimo obrigatório para o governo por um salário miserável sem contar que teus pais passam a vida toda passando fome para você estudar então assim a gente paga em espécie / então quando eu cheguei aqui eu achava que isso não existia a universidade pública comida na faculdade eu tinha bolsa [nome da bolsa de auxílio] é:: alimentação e transporte também tinha / então eu chegava eu não pagava o almoço a comida o café da manhã / lá em cuba tinha só uma comida lá no refeitório no restaurante universitário / os porcos não comiam aquela comida e você tinha que pagar por ela

É inevitável realizarmos comparações entre experiências passadas e presentes, por isso, não seria diferente ao experienciarmos uma mudança de país. Em R37, por ter dado início à sua formação superior em Cuba, os dizeres de María confrontam a universidade brasileira – o ensino, as instalações, o preço – àquela frequentada em seu país de origem. A universidade é esse outro universo no qual há direitos, no qual se é bem tratada, o que nos leva a deduzir que nem em seu país nem no Brasil, fora do ambiente universitário, isso ocorre. Nessa perspectiva, somos remetidas ao acolhimento que se dá apenas em um espaço específico social, enquanto nos outros, ao que nos parece, esse acolhimento se configura enquanto desacolhimento.

O recorte é construído, nesse sentido, contrastivamente entre o "lá" e o "aqui". "Lá" que, apesar de fisicamente distante, presentifica-se intensamente no discurso; advérbio que, apontando o lugar do qual se quer afastar, acaba por trazê-lo para perto, perto do discurso, perto de si, aspecto reforçado pelos verbos conjugados no presente ao fazerem referência a eventos passados ("a gente não paga", "a gente tem", "a gente termina"). Na presentificação do país que foi deixado, as condições sociais se sobressaem por meio de um "salário miserável", que reverbera sentidos possíveis de uma vida também miserável, tanto em relação à carência de meios de subsistência, que deixavam as pessoas em situação de fome, quanto a um sofrimento subjetivo.

É importante salientar que compreendemos o dizer da participante como um posicionamento seu que não exclui a existência de outras formas de pensar a respeito do regime comunista cubano. Tendo isso em vista, ao mencionar que "os porcos não comiam aquela comida", pelos efeitos de sentido que podemos extrair do dizer, entende-se que ela era menos que um porco, menos que um animal, já que uma comida da qual nem os porcos se alimentavam era servida para os estudantes. Assim, a que ela se reduzia ou era, pelo outro/Outro, reduzida? Os dizeres apontam, entretanto, para esse "OUtro universo" que seria a universidade brasileira, na qual ela não seria mais um animal. Sua humanidade seria retomada pelos "direitos da gente".

Desse modo, o dizer de María indicia o que é por ela considerado um bom acolhimento. A universidade aparece como esse lugar de utopia, em primeiro lugar, por ser gratuita e também por fornecer à estudante uma série de regalias que não eram oferecidas em Cuba. Dessa forma,

ter três boas refeições diárias gratuitas, bem como transporte e ser bem tratada pelos professores são características desse acolhimento No entanto, apesar de ser visto como privilégio, percebemos que, antes de tudo, o que é elencado como característico de um bom acolhimento são nada mais do que direitos.

A partir dos recortes selecionados, conseguimos vislumbrar como se dá, dentro da academia, a (in)visibilização dos estudantes refugiados bem como as implicações subjetivas nas representações de si como objeto, deslocado em razão da raça ou, então, como pessoa. O reconhecimento do refugiado enquanto tal é também tópico importante para a compreensão de como se dão os jogos de força no espaço acadêmico.

6.3.2 (Des)conhecer a(s) letra(s)

No que diz respeito aos conhecimentos acadêmicos, uma série de recortes nos auxiliam a pensar as aproximações e distanciamentos entre o que chamamos de português acadêmico – e, mais do que isso, o letramento solicitado no espaço universitário – e os conhecimentos prévios de nossos participantes. Considerando a circularidade de gêneros textuais específicos, assim como a linguagem particular desse universo, é possível observar como o desconhecimento desse saber é representado como lacuna que deixa o sujeito à margem. Vejamos, a seguir, um recorte da fala de Tsheko ao solicitarmos para contar um pouco de como tinha sido o início do curso na universidade:

> **RECORTE 38 (R38)**
> **T:** foi um inferno / assim é:: porque quando eu comecei né / eu não:: tinha não tinha a noção do que eu tava fazendo / eu não sabia de nada / porque primeiro tem gente que começa fazendo faculdade que tem conselho tem amigos que tem não sei o que / eu não tive isso / tava fazendo TUdo sozinho / aí eu comecei porque a primeira vez eu não lembrava primeiro como era o sistema tipo do ensino do brasil / comecei a ir pra aula / escutava professores dando aula eu não entendia nada / não sabia literalmente nada / aí levei quase um semestre ou dois pra eu começar a assimilar realmente as coisas de forma correta / entendeu e com o próprio esforço correndo atrás da literatura correndo atrás de leituras correndo atrás de tudo e eu:: acabei aprendendo / é isso que to falando tipo // em várias situações consegui fazer as coisas sozinho / entendeu? / ou deu certo ou não deu / quando não dê eu vou ter que procurar uma outra coisa pra fazer pra que dê certo / é nesse sentido / foi difícil / realmente foi difícil

O trecho em questão é uma resposta do participante à pergunta de como havia sido o início da experiência universitária. Primeiramente, a sentença “foi um inferno” aponta para fios que serão cosidos de maneiras bem distintas daqueles analisados no item anterior, fazendo referência a uma situação de sofrimento em decorrência das leis, dos comportamentos, dos letramentos ainda não conhecidos e não internalizados. Por isso, a proliferação de palavras que apontam para a negação, “não tinha noção”, “não entendia nada”, “não sabia literalmente nada”,

muitas vezes reforçadas em intensidade pelo “nada” e, inclusive, pelo “literalmente” que parecem apontar para uma marcação insistente e acentuada dessa falta de conhecimento (acadêmico, social, cultural).

Ao contrário da “gente que começa fazendo faculdade que tem conselho tem amigos que tem não sei o que”, o fio do dizer aponta para a desvinculação entre o sujeito e os laços que poderiam ser estabelecidos, de forma que a solidão se sobressai como um caminho a ser traçado na individualidade, remetendo à falta de ajuda ou colaboração no ambiente universitário. Logo, a dificuldade desse processo de inserção que durou “quase um semestre ou dois” até “começar a assimilar realmente as coisas de forma correta” se deu também por uma falta de familiaridade com o sistema de ensino e, nesse sentido, também com o próprio letramento acadêmico[70].

São dois os tipos de saberes lacunares na materialidade linguística: o primeiro relacionado à falta de informações (“eu não sabia de nada”) e o segundo voltado a um saber da letra, sobre o qual “não [se] sabia literalmente nada”. A literalidade expressa traz consigo ecos do saber formal exigido pelo ambiente acadêmico, que envolve desde a compreensão do tipo de linguagem utilizada pelos professores, nas leituras e na produção textual até a compreensão de como se relacionar com os diversos sujeitos na esfera acadêmica que ocupam diferentes posições sociais. Assim, esse conhecimento não partilhado, esse conhecimento que o refugiado não detém age como dispositivo de controle, pois a sua não apreensão acarreta a exclusão, deixando-o só: “eu tava fazendo TUdo sozinho”. Letra que desinscreve o sujeito do laço social (sozinho) e se inscreve nele enquanto marca disciplinar.

Nesse contexto, portanto, não saber nada é não deter o conhecimento e as formas de acesso a esse conhecimento, assim como as formas de inscrição neste espaço. Não saber nada no mundo acadêmico é também não ser nada. Nesse viés, o fio do dizer aponta para uma reiteração do esforço próprio do sujeito que, realizando tudo com as próprias mãos, tem que se esforçar para alcançar o almejado, a totalidade de conhecimento representada por esse Outro que é a academia. Dessa forma, é necessário “correr atrás” da defasagem enunciada, expressão que indica tanto buscar algo desejado quanto uma dimensão espaço-temporal que o descreve como atrasado diante do conhecimento que se deve ter e o posiciona atrás dos colegas, das pessoas com as quais divide o espaço social.

[70] María, em determinado momento de sua entrevista, comenta sobre a diferença entre as provas das universidades brasileira e cubana, dando ênfase ao fato de estar acostumada com provas dissertativas, enquanto aqui teve que aprender a realizar provas de múltipla escolha. Essa distância entre as duas realidades escolares reiteram os letramentos acadêmicos singulares que acompanham os sujeitos.

O gerúndio utilizado em “correndo atrás” também abarca uma dimensão de continuidade, como se ele continuasse correndo, atrasado, sozinho. Entendemos essa dimensão do movimento como busca pelo conhecimento acadêmico que, em certa medida, representa um poder-saber e o coloca em posição desprivilegiada em relação aos outros estudantes. Além disso, também entendemos o gerúndio como movimento da errância que o constitui enquanto sujeito que continua migrante. A universidade, portanto, aparece no discurso, a nosso ver, como uma das “várias situações” em que o refugiado conseguiu “fazer as coisas sozinho”, mas uma conquista que reverbera um ‘teve que’, visto que, ao contrário dos conselhos, amizades e orientação que outras pessoas receberam quando entraram na academia, ele se viu sozinho, tendo que seguir sozinho. Questionamo-nos, então: será que esse estar sozinho não poderia caracterizar o seu ser migrante e o movimento identitário que não encontra morada, não estaciona e avança no deferimento, no adiamento de si, na itiner(r)ância do migrante que continua correndo atrás?

Tendo isso em vista, veremos que a errância, no entanto, procura lugares para se acomodar, se encostar e fazer morada. Esse é o caso do trecho abaixo, em que, ao comentar sobre o difícil início na faculdade devido à língua portuguesa, Zaym aponta para uma construção de si mesmo dentro dessa língua da qual procura se apropriar.

> **RECORTE 39 (R39)**
> **Z:** as aulas foram… bastante difíceis no início / eu até acabei:: solicitando pros professores indicarem livros em inglês pra estudar porque eu tinha mais facilidade no inglês / fluência de estudar / muito mais fácil era pra mim do que português / só que: depois de uns di… um tempo: nos primeiros dias a diretoria: a coordenadoria acabou me: me aconselhando a estudar em português porque no final eu precisava: fazer a prova em português / porque realmente a [nome da universidade] não aceitava provas de graduação em outra língua / então:: acabei assim interagindo mais / fazendo mais esforço / pegando o livro em português estudando mais / era um pouco mais difícil / talvez HOje eu não encontro nenhum… um pouco dessa dificuldade que tinha no início / porque sou mais experiente / falo mais português / to mais pro meio do curso / já to avançado no curso / [...] então eu acabei estudando coisas novas que eu nem nunca sabia / nem sei o nome nem até agora talvez em árabe / acabei estudando em português pra eu: pra eu fazer o curso / mas isso bom porque eu acabei criando alguns conceitos de zero mesmo / que eu não sei nada em árabe acabei criando em português / então acabou criando de uma forma mais direcionada pra língua que eu tô estudando

O entrave linguístico tenta ser superado pela língua inglesa, aparentemente língua de conforto em oposição ao português, por sua vez língua distante da qual se evita uma aproximação. Contudo, em uma universidade em que o ensino se dá em português, as leituras, em sua maioria, são nessa língua e as provas também realizadas nesse idioma, a aprendizagem se torna inevitável ainda que se procure meios para contorná-la, como os livros em inglês. Por não ser necessária uma comprovação de proficiência na língua aos alunos refugiados ingressantes, o choque linguístico ocorre, inevitavelmente, seja pelo não conhecimento da

língua ou pelo desconhecimento do português acadêmico, como vimos anteriormente (R38). Saindo da zona de conforto ou do local onde se tem familiaridade, empreende-se um "esforço" para tentar encontrar lugar para si nessa língua estrangeira, estranha, língua do outro.

Entretanto, por mais que a busca pareça findar em um ponto de chegada (ou de conclusão) pela criação de "conceitos de zero" – conceitos completamente novos que foram estruturados exclusivamente em português –, o controle que se deseja ter sobre essa língua não se completa, como podemos ver no seguinte trecho: "talvez HOje eu não encontro nenhum… um pouco dessa dificuldade que tinha no início". A assertiva "não encontro nenhum", que apresenta o reforço da dupla negativa, é contradita pelo "talvez", indício da persistência dessa dificuldade linguística adjetivada como inicial ("no início"), bem como pelo "um pouco", indicativo de que o estranhamento em relação ao português ainda é presente, isto é, não estava apenas no início, mas continua inclusive no estágio "avançado" do curso, ideia de proficiência linguística máxima. Ser "mais experiente", falar "mais português" e estar "mais para o meio do curso", apesar de importantes experiências que o impulsionam, não parecem ser suficientes para que a lacuna denunciada pelo dizer seja tamponada pela língua portuguesa.

Tendo isso em vista, na língua portuguesa se dá a criação de "conceitos do zero", que a nosso ver dizem mais do que apenas a compreensão e construção de um conhecimento acadêmico, mas se referem, sobretudo, a uma criação de si mesmo enquanto sujeito na/da língua portuguesa, inserido nessa nova língua-cultura do outro e de si, do outro de si; língua que, mesmo falha e fora de total controle – como todas as línguas –, abre espaço para a constituição subjetiva do participante que se vê tocado por ela. Considera-se, portanto, a possibilidade de uma (re)invenção de si – carregando traços de quem se era na constituição desse velho-novo eu –, ao encontrar espaço para se construir em português. Para além dos conceitos acadêmicos construídos do zero em português, interpretamos essa possível construção de si também em língua portuguesa, língua-cultura na qual se inscreve e que começa a fazer de si.

A partir disso, é o português que direciona a construção desse conhecimento, como podemos ver ao final do recorte. Língua que parece direcionar e pavimentar o caminho acadêmico, ainda que com dificuldade, e o próprio sujeito. Tsheko menciona, de forma similar, a necessidade de um direcionamento linguístico a ser realizado pelos professores, como podemos ver a seguir.

RECORTE 40 (R40)
T: eu acho que o caso não é só do português mas do conteúdo também entendeu / eu acredito que: os professores poderia entender ou fazer uma diferença quando tem o aluno estrangeiro que não fala o português / você tem que ter uma mentoria / então vamos marcar tal dia pra vocês tirarem dúvidas / vamos marcar tal dia pra vocês pra gente falar com clareza o que a gente talvez não conseguiu passar na sala de aula /

> tipo tomar conta também das outras pessoas também não só se já é difícil pro brasileiro imagina pra quem não fala português entendeu

Nota-se, nesse recorte, que, apesar de o dizer do participante apontar para outras questões na universidade para além da língua portuguesa, como o conteúdo escolar, esta retorna, inconscientemente, na indissociabilidade entre língua e conteúdo ou, até mesmo, entre línguas e as explicações dos professores. Como se fosse possível tratar das dificuldades dos conteúdos abordados em sala de aula sem falar sobre a língua, escapa ao sentido explícito justamente a vinculação estreita entre ambos, de forma que as dificuldades parecem ocorrer tanto devido ao conteúdo, ou às explicações dos professores, quanto em decorrência da língua, não apenas uma língua-cultura estrangeira, mas, especificamente, uma língua-cultura-acadêmica. Isso, porque a distinção do aluno estrangeiro em relação aos outros ocorre pela língua, uma vez que "o aluno estrangeiro não fala o português". Esse português precedido pelo artigo definido não é um português qualquer, é o português requerido por aquele espaço social, português diferente do utilizado na rua e no cotidiano. Dentro da universidade, portanto, era como se Tsheko não soubesse português algum, já que essa língua tanto se distanciava daquela aprendida fora da academia; Pportuguês institucionalizado, que promete a completude, língua detentora da clareza que pode explicar o conteúdo não compreendido, capaz de sanar os equívocos e as dúvidas.

Buscando suprir a falta de um apoio institucional, queixa abordada em R38, quando os dizeres do participante são direcionados para a solidão e para o fato de ter feito tudo sozinho sem auxílio de ninguém, a "mentoria" que se exige dos professores parece emergir como uma solução para o que permanece às sombras do entendimento, para o que ainda está turvo. Assim, a língua-cultura-acadêmica responsável pela dificuldade de apreensão do conteúdo seria ela mesma também responsável por trazer clareza e suprir as lacunas das imprecisões. A inserção do sujeito na academia se daria, então, por meio dessa mentoria que não ocorre, mas que emerge como solução para a "clareza" desejada ("falar com clareza"), necessidade de ter alguém para tomar conta do sujeito dentro do ambiente acadêmico; e, em certa medida, a possibilidade do próprio sujeito "tomar conta" de si por meio dessa língua, tornando-a sua, enxertando-a com a promessa de língua do outro.

Dessa forma, ao considerar que se deve "fazer uma diferença quando tem o aluno estrangeiro que não fala o português", reitera-se a necessidade da universidade e de os professores reconhecerem a alteridade dos refugiados e as necessidades impostas por essas diferenças em relação aos alunos brasileiros, algo que já vimos em R36, quando María comenta sobre as campanhas que não devem apagar a diferença, mas conscientizar os alunos do porquê

da existência dessas diferenças. Reconhecer o outro é não o tomar por mesmo e muito menos em um "paralelismo de equivalência" (BHABHA, 2011, tradução nossa)[71]. De acordo com Bhabha (2011), o "reconhecimento – sem o qual é difícil se responsabilizar pela hospitalidade em qualquer de suas modalidades (condicional ou incondicional) – é um problema de negociação da Alteridade" (BHABHA, 2011, tradução nossa)[72] e, nesse sentido, ao invés de um esforço para camuflar o outro, nas interações com ele, devemos focar no que surge de novo mediante o contato com o mesmo e o diferente. Negociação entre professor e aluno, entre instituição acadêmica e refugiado, que propicia a construção e a compreensão da diferença em um terceiro espaço de troca e de negociação.

Ao português acadêmico, o qual acredita-se ser o português correto por meio do qual o conhecimento é expresso de maneira clara e inequivocamente, é atrelada uma representação de língua de desejo do outro.

> **RECORTE 41 (R41)**
> **T:** toda vez que eu estudava tinha uma palavra / uma não / uma era pouco / o máximo tinha quinze aí não tem como você decorar tipo as palavras num dia só aí talvez essa palavra vai voltar sei lá daqui a duas semanas / professor vai falar de novo aí você vai lembrar ah eu li essa palavra aqui significava isso naquele sentido / agora nesse sentido tá significando outra coisa entende? / tem essa interação de palavra que você entende e você você acaba se acostumando ou seja você acaba sendo obrigado a aprender também entendeu / ou você aprende ou você não aprende / aí eu acho que esse incentivo essa vontade que eu tinha de aprender... aprender a falar português correto

Aprender o português acadêmico parece emergir, no trecho, como porta de acesso à linguagem utilizada na universidade pelos professores em sala e nos artigos e textos lidos. Retomando a questão do desejo de aprender "o português" (R40), os dizeres apontam para um confronto entre "vontade" e "obrigação". Se, por um lado, tem-se o desejo pela língua do outro – "língua (idioma) total, inteira, pura, que não pode ser maculada, que pertence àqueles legitimados pela escola – instituição do saber – (os professores)" (CORACINI, 2013, p. 139) – , por outro, há a obrigação demarcada pela frase "ou você aprende ou você não aprende", isto é, ou você aprende o "português correto" ou você não se insere nesse espaço institucional. Nesse sentido, apesar de ser desejada, a língua não passa pelo corpo, faz apenas parte de um sistema de codificação em que deve ser decorada como instrumento para posterior aplicação nos diversos contextos de acordo com seus múltiplos sentidos. Aprender a falar o português correto, desse modo, passa pela "ficção da língua una, da língua da escola, ficção da própria escola, ao

[71] No original: "Parallelism of equivalence" (BHABHA, 2011).
[72] No original: "Recognition—without which it would be difficult to take responsibility for hospitality in either of its modalities—is a problem of negotiating Alterity" (BHABHA, 2011).

querer impor a língua perfeita, correta, demarcando fortemente a fronteira entre o correto e o incorreto, a língua pura e a impura" (CORACINI, 2013, p. 140).

Alinhavando

Procuramos problematizar, ao longo desta seção, alguns traços que marcam a representação de si e do outro/Outro em meio à contradição do (des)acolhimento institucional. Dessa forma, os recortes foram reunidos em torno da universidade como espaço de vir-a-ser do sujeito, ambiente de possibilidade para a construção de novas representações de si que dialogam com a projeção de um espaço de pertencimento que permite ao sujeito uma nova localização. Na universidade, portanto, os refugiados encontram uma forma de se (re)inventarem e se (re)significarem, ainda que sujeitos à im-possibilidade de uma completa integração, à im-possibilidade de uma desejada inclusão em sua suposta totalidade, em razão do atravessamento de dizeres outros e dos outros na relação com a alteridade. Assim, o espaço universitário se apresenta como palco ambivalente de promessa de um futuro e de violência contra o vir-a-ser do sujeito em meio ao (des)acolhimento.

Observamos também, nos recortes, que o modo de falar do Outro enfatiza a construção do (des)acolhimento em um percurso no interior da universidade, que acontece por meio de vivências singulares que compartilham a falta de acompanhamento em oposição a uma expectativa de vir-a-ser no espaço acadêmico; o apagamento do estudante refugiado em contraposição ao destaque de sua condição em determinados momentos com objetivos específicos; um ambiente hostil que repudia o ingresso facilitado ao mesmo tempo em que fornece o necessário para que se sinta gente. Além disso, o português acadêmico, como vimos, aparece como um entrave para a inserção universitária, de forma que o letramento exigido acarreta um distanciamento e uma relação solitária com o texto, com a língua e com os outros estudantes. Por essa perspectiva, a língua passa a ser objeto de desejo por representar um meio de acesso ao espaço e à suposta totalidade do saber.

Encerramos esta seção pontuando que a própria universidade é uma forma de governar. Por mais que ela se apresente e se coloque como um local que possibilita o reinício, o recomeço, ela também desempenha o papel de instituição reguladora que conduz as condutas dos refugiados nesse novo espaço. Enquanto uma política pública, o ingresso facilitado não é incondicional e gira em torno da condicionalidade que a noção de (des)acolhimento traz em seu cerne.

CAPÍTULO 7

ESTRANGEIRIDADE: (DES)LOCALIZAÇÕES DO EU

> Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras (BUTLER, 2015, p. 13).

Considerando a análise realizada até o momento, destinaremos este capítulo a observar como o que foi vivenciado pelos participantes durante a experiência de migração forçada, no que diz respeito ao deslocamento e ao (des)acolhimento, impacta, ainda hoje, os discursos produzidos e as representações que constroem de si. Para tanto, nosso percurso terá início com a seção "Nas fronteiras do (não) ser", na qual abordaremos a desorientação subjetiva que tanto o deslocamento quanto o (des)acolhimento parecem promover. Em seguida, passaremos para a seção "Dimensões do perdido na experiência de migrar", momento em que a perda será tematizada bem como o seu processamento, que pode resultar na elaboração do objeto perdido ou no isolamento do sujeito em relação à realidade. Este capítulo, além de continuar a abranger a questão do (des)acolhimento e das representações de si e do outro, auxilia-nos a pensar sobre nossa terceira pergunta de pesquisa: há algum indício, nos dizeres dos participantes, de possíveis deslocamentos subjetivos decorrentes da migração e do acolhimento a eles conferido?

Em primeiro lugar, apoiamo-nos na psicanálise para explicar o que compreendemos por deslocamento subjetivo. A partir de Lacan ([1945] 1998), entendemos o tempo do sujeito não como um tempo cronológico, mas como um tempo que segue uma lógica própria não correspondendo ao tempo consciente do mundo que nos circunda. O psicanalista, para refletir sobre essa tópica, apresenta um problema de lógica chegando à modulação de três situações que indicariam três tempos: o primeiro, chamado de *instante do olhar*, é o momento de contemplação com valor instantâneo que acontece por meio do olhar. Aqui ocorre uma constatação que será, em seguida, colocada à prova no segundo tempo, o *tempo de compreender*. Nesse momento, que "supõe a duração de um tempo de meditação" (LACAN, [1945] 1998, p. 205), formula-se a hipótese e são contempladas, a partir do olhar do outro, confirmações, refutações e possibilidades de (ir)ruptura de algo. Enfim, chegamos ao *tempo de concluir*, no qual se figura a urgência de, "passado o tempo para compreender o momento de concluir, [...] concluir o tempo para compreender" (LACAN, [1945] 1998, p. 205). É nesse momento que poderíamos dizer que ocorre o deslocamento subjetivo pela emergência de um novo significante.

Compreendemos que, na clínica psicanalítica, esse pode ser um longo processo na relação estabelecida entre analista-analisando e que falar sobre deslocamento subjetivo pediria mais intimidade com os participantes e mais tempo para a elaboração dos dizeres. Além disso, também assinalamos que não nos propomos a colocar nossos participantes no divã, de forma que, quando questionamos a respeito de algum indício de deslocamento subjetivo decorrente da migração e do (des)acolhimento a eles conferido, consideramos poder encontrar, em seus dizeres, algumas marcas na linguagem que remetam a algo mais simbólico do que apenas representações, marcas que forneçam pequenas pistas de possíveis deslocamentos do lugar simbólico em que se posicionavam para um novo lugar. Nesse sentido, é importante retomarmos o que Lacan propõe com o nó borromeano, indicando que as três dimensões não funcionam desarticuladamente. Pelo contrário, como o nome mesmo indica, os registros do Simbólico, Real e Imaginário formam um nó cuja amarração não pode ser desfeita, "um espaço cujos pontos são determinados de forma muito diferente" (LACAN, [1973/74] 2018, p. 16) daquela das coordenadas cartesianas, em uma articulação que, segundo o autor, se configura em "anéis de barbante" (LACAN, [1973/74] 2018, p. 16). Assim, os três registros se enlaçam, de forma que cada um desses anéis incide sobre o outro.

Dito isso, retomamos que, por não sermos analistas e não termos formação em psicologia, a análise que propomos empreender se distancia daquela produzida na clínica psicanalítica. Partimos da Linguística Aplicada com o intuito de realizar uma análise discursiva dos dizeres, focando na materialidade linguística enquanto produtora de sentidos, já que a linguagem é porosa, equívoca e ambígua. Sobre isso, Coracini pontua que é preciso

> desconfiar, problematizar o que entendemos do que é dito; se entendermos que o que é dito tem o significado produzido pela soma das palavras, cada qual com o seu significado, ficaremos limitados a uma análise de conteúdo que apenas repete ou reproduz o que é dito ou está transcrito e isso não leva a nada, apenas assegura a razão, o logos que constitui a cultura ocidental na qual nos inscrevemos. É preciso ir mais além das dicotomias, desconfiar das palavras, relacioná-las, capturar as formações do inconsciente, como sintomas e, sobretudo, lapsos (CORACINI, 2019, s.p.).

Desse modo, compreendemos os vários sentidos que incidem sobre a palavra deslocamento e que podem remeter a uma pessoa deslocada, fora do lugar, inapropriada, que não se encaixa. Contudo, para nós, nesta dissertação, o deslocamento é, antes de tudo, entendido como um movimento, não apenas físico, dos participantes por *entre* as experiências tanto no país de origem quanto no Brasil. A partir disso, buscaremos analisar como indícios desse deslocamento podem ser recuperados nos dizeres. Portanto, nos próximos recortes, continuaremos a localizar as representações construídas pelos participantes no que diz respeito ao acolhimento e ao outro/Outro, assim como as manifestações do desacolhimento que estamos

percebendo perpassar os gestos acolhedores. No entanto, também buscaremos apontar indícios de possíveis deslocamentos subjetivos pontuados na materialidade linguística.

7.1 NAS FRONTEIRAS DO (NÃO) SER

Ao se ver destituído de país e obrigado a migrar, o sujeito se depara com uma situação que, muitas vezes, o faz questionar suas ficções simbólicas (MALLARD, 2013, p. 10). Nesse viés, observamos, nos dizeres de nossos participantes, a emersão da estrangeiridade como um local de perda identitária, ainda que temporária. Para além de ser estrangeiro no país de migração, a estrangeiridade promove a desorientação subjetiva que perpassa o estranhamento em relação ao outro e a si mesmo. Presentifica-se, dessa forma, a experiência do sem-lugar e do sem-identidade, como verificaremos nos recortes a seguir.

> **RECORTE 42 (R42)**
> **Z:** as pessoas acabaram perdendo aos poucos os direitos deles e a liberdade de expressão até chegar num lugar que cê: você deve pensar do presidente e do governo como deus / fora disso você não não tem lugar no país / então é: com o tempo os sírios acabaram sentido que a síria não é o país deles / eles são visitas no país

A forma como Zaym se posiciona em seu dizer nos permite compreender que o refugiado parece se distanciar das palavras que pronuncia, ainda que nela possamos identificá-lo. Dessa forma, ao relacionar "os poucos direitos e a liberdade de expressão" a um "eles" ("os sírios", "as pessoas") ao qual, aparentemente, ele mesmo não estaria incluído, os efeitos de sentido que emergem da não-coincidência do sujeito com seu dizer podem apontar para uma ausência de lugar no discurso. Acreditamos, entretanto, que muito de si se manifesta quando fala remetendo-se ao outro e se distanciando da enunciação. Afinal de contas, ele é sírio e vivenciou a situação descrita. Nesse sentido, falar de si a partir do outro remete a como "as violências e exclusões sociais promovem um sem-lugar no discurso, impossibilitando os sujeitos de construir uma demanda, o que se traduz num silenciamento da dimensão subjetiva" (ROSA, 2017, s.p.). No caso aqui analisado, ainda que se fale sobre, acreditamos que a não-coincidência entre o sujeito e seu dizer pode indicar uma forma de silenciamento como consequência de uma ausência de um local concreto para pisar e chamar de seu.

Ao consultar a etimologia da palavra pátria, somos levadas à sua raiz latina, *pater*, cujo genitivo, expresso em *patris*, refere-se ao pai. Assim, ao relacionarmos pátria e país, somos remetidas nos dois casos ao pai, bem como à imagem do país natal como metáfora da função paterna, executando o papel do Outro que impõe normas, leis e modos de vivência, castrando, barrando e interditando o desejo do sujeito. Logo, de acordo com Da Rosa (2018), deslocar-se,

em situação de refúgio, pode ser interpretado como experienciar o parricídio, fantasia de matar, simbolicamente, o pai, figura, para o refugiado, detentora de poder e autoridade.

> Como todo aquele que se desloca, quem busca refúgio vivencia não apenas o que Régine Robin (2003) chama de "o luto da origem", mas também a experiência do parricídio. Diferentemente do imigrante, não é apenas em busca de um pátria-mãe permissiva e da promessa de um lugar melhor que o refugiado parte. É sobretudo porque ele é e precisa continuar sendo parricida - patricida -, matar em si e fazer o luto (de forma metafórica, evidentemente) desse pai tirano, totalitário, onipresente, a fim de que consiga fundar novamente uma cultura para si (DA ROSA, 2018b, p. 1537).

Tirano e totalitário, o pai, representado pela pátria, é comparado, em R42, a Deus-Pai, aquele a quem se deve seguir os passos sem questionar, ser onipotente e onipresente a quem devemos nos justificar. A liberdade de expressão, então, encontra seu limite nos pensamentos do governo e do presidente, que simbolizam e são porta-vozes dos ideais do país. Como podemos ver, a questão espacial é relevante no recorte por trazer um ponto de basta dimensionado pelo espaço: "até chegar num lugar que cê: você deve pensar do presidente e do governo como deus / fora disso você não não tem lugar no país". O refugiado é o sujeito que está no limite da distância que poderia ser alcançada para poder se encontrar dentro do país e poder a ele pertencer. Ir "até" essa extremidade, "até" esse ponto limite parece indicar um deslocamento pelo território que o leva a não se reconhecer nele e, consequentemente, um deslocamento subjetivo de não se ver e não ser visto mais como pertencente à nação. Nesse sentido, pai, pátria, país, governo, presidente, totalitarismo (con)fundem-se, colocando o cidadão fora do lugar, ou seja, desloc(aliz)ando-o de seu território de origem, pois "fora disso você não não tem lugar no país".

Ainda sobre essa frase, merece destaque o uso da palavra "fora", que, no contexto, evoca também o dentro. Para interpretarmos o trecho, é necessário que dentro-fora e fora-dentro coexistam e não que um anule o outro. "Fora disso" faz referência ao presidente e ao governo, de maneira que, para ter lugar no país e possibilidade de se localizar dentro dele, deve-se partilhar das mesmas ideias que o governante. Caso contrário, não há lugar, você está fora. Desse modo, mesmo dentro do país, pode-se estar fora dele. Dentro e fora, portanto, coabitam no espaço, de forma que o sujeito vive na ambiguidade de não estar dentro ou fora, mas dentro e fora, ambos ao mesmo tempo. É possível, dessa forma, estar dentro, mas sentir-se fora do país.

A essa nova compreensão espacial de si e do lugar que ao refugiado cabe em seu próprio país, podemos associar a dimensão do *tempo de compreender*, remetendo-nos a Lacan ([1945] 1998), que se estende subjetivamente para que "com o tempo os sírios acaba[ssem] sentindo que a síria não é mais o país deles". Esse tempo desvincula-se do tempo crono-lógico por dizer

do sujeito e do seu processo de elaboração, como nos lembra Lacan ([1945] 1998), e, por isso, dura "até [o sujeito] chegar num lugar", lugar esse que (ir)rompe, a nosso ver, pelo significante "visitas", no dizer de Zaym.

O sentimento de perda da pátria atrelado a essa palavra poderia apontar para um indício de deslocamento subjetivo, já que, ao construir a ficção de si mesmo na relação com o Outro, ele não se entenderia mais como cidadão, mas como visita. Deixa-se de morar e de viver no país onde nasceu e com o qual nutrem-se laços sociais, familiares e culturais para se tornar um visitante. Esse termo, ao mesmo tempo em que pode qualificar uma pessoa que não é residente e que, como tal, está de passagem e se estabelece no local temporariamente, também nos remete à programação e ao agendamento, uma vez que um convite é necessário para que o encontro aconteça entre aquele que visita e aquele que é visitado.[73] Os turistas também podem ser considerados visitas e, enquanto tais, precisam se submeter a uma série de protocolos para entrar em um país, dentre os quais, obter um visto de permissão, além de não usufruírem dos mesmos direitos dos nacionais por não serem cidadãos. Se considerarmos todos esses sentidos despertados pela palavra, o refugiado como visita, ou como turista, em seu próprio país seria não apenas privado de direitos e de liberdade, como também vítima de um Estado que lhe imputou violentamente essa condição. Desse modo, a deslocalização do sujeito imposta por "não [ter] mais lugar no país" parece ser lugarizada no significante "turistas".

Estar fora do lugar e não ter mais lugar no país de origem são representações recorrentes nos dizeres dos participantes, como veremos a seguir, no recorte da entrevista de Luz, quando ele explica por que gostaria de se naturalizar.

RECORTE 43 (R43)

L: é importante também sentir tipo mais seguro nesses documentos / quando vou ter naturalização brasileira vou sentir mais seguro né com certeza / isso:: uma coisa de confiança também sabe / tipo você se confia mais em você mesmo e outra coisa facilita se você vai visitar a família você quer viajar pra outro país você consegue / mas com passaporte sírio é nada mesmo / eu não consigo entrar em nenhum lugar / se eu quiser visitar minha família eu preciso autorização da jordânia / e minha família mora lá entendeu / às vezes não aprova tal

P: uhum

L: porque acho: / por mim também falando minha:: opinião / o refugiado sente que ele tá sem casa sabe sem... sem a identidade talvez sabe / por exemplo na minha no meu caso eu sou refugiado saí de síria obrigado agora com tudo que tá acontecendo eu sinto sem país sabe / eu to vendo que o governo tá continuando lá acabou com muita gente acabou com o país e mandou muita gente fora / tipo quase 12 milhões refugiados sírios no mundo inteiro né / e pra ele continuar no poder sabe tipo: realmente eu não tenho país entendeu / daí por isso eu sinto mais seguro por exemplo tenho nacionalidade brasileira isso me deixa: [silêncio] né

[73] A relação entre a visita e a pessoa visitada adquire correspondentes na relação entre hóspede e hospedeiro, trazida à baila por Derrida (2003), já discutida no segundo capítulo desta dissertação.

Em R43, o documento é representado, mais uma vez, como apoio para o refugiado que encontra segurança não apenas na naturalização, mas no papel emitido legalmente atestando sua naturalização. Redin e Bertoldo (2012), ao elaborarem uma discussão sobre a documentação para refugiados, afirmam que "quando imigrantes ou refugiados precisam buscar as vias documentais no Estado, o fazem como forma de viabilizar o acesso a outros direitos e demandas da vida cotidiana, como viajar, visitar a família, estudar etc." (REDIN; BERTOLDO, 2021, p. 304). É isso que emana no dizer de Luz que, na segurança da naturalização, encontra também a liberdade de movimentação territorial obstruída pelo passaporte sírio, descrito como "nada" em contraponto ao passaporte brasileiro que seria "tudo".

Além da segurança, a naturalização também trará confiança, verbo que emerge na materialidade linguística em sua versão pronominal, "confiar-se". Em "você se confia mais em você mesmo", vemos a emersão da ideia de tomar as rédeas do seu destino, lembrando-nos de que "confiar" pode significar entregar a guarda ou os cuidados de uma pessoa a alguém em quem se tenha confiança. Logo, no fio do dizer, acompanhamos uma representação do participante como a pessoa que, a partir do momento em que se naturalizar e tiver a nacionalidade brasileira, poderá ocupar-se e tomar conta de si.

A questão do lugar ainda aparece na descrição do que é ser refugiado: "o refugiado sente que ele tá sem casa". Antes de adentrarmos nos possíveis sentidos dessa frase, levando em consideração o que podemos entender por casa, achamos necessário apontar para o fato de que, apesar de o dizer procurar se limitar à opinião do participante, expressa por "falando minha:: opinião", há uma generalização que convoca a figura do refugiado à cena. Assim, "o refugiado sente" e "ele tá" indicam que a referência pronominal não diz respeito apenas ao ponto de vista daquele que fala, mas passa a abranger os outros sujeitos que se encontram nessa condição.

Em R43, a relação estabelecida entre casa, país e identidade pode ser associada tanto ao local onde se mora com a família (ou sozinho), materializada por quatro paredes, quanto ao país responsabilizado por garantir direitos, segurança e proteção e à própria identidade que abriga os pedaços dos quais somos constituídos. Agamben (2018), em uma conferência sobre arquitetura, realiza um paralelo entre o homem e a moradia, afirmando que habitar "*significa criar, conservar e intensificar hábitos e costumes, isto é, modos de ser*" (2018, s.p., destaques do autor). Nesse sentido, Luz é privado de um local onde possa habitar, isto é, fazer casa e se constituir em seus diversos modos de ser. Dessa forma, estar sem casa remete ao espaço físico, feito de tijolo e concreto, destruído pelas bombas; estar sem país, ao espaço territorial, mais amplo e com o qual se estabelece uma relação subjetiva e identitária, que violentamente obrigou a saída do sujeito; e estar sem identidade, aos referentes sociais perdidos, isto é, a uma perda

do referencial identificatório. Essas três perdas retomam a falta de garantia de segurança, proteção e abrigo, fazendo do sujeito três vezes desterrado.[74]

O não-lugar (sem casa e sem país) e o não-ser (sem identidade), que no dizer se manifestam, expressam o eterno adiamento de ser-estar no mundo, na medida em que se espera que a situação no país se resolva. Em "eu to vendo que o governo tá continuando lá", o emprego do gerúndio em "vendo" e "continuando" parece indicar a permanência do presente e da sensação de não pertencimento experienciada pelo refugiado como adiamento do vir-a-ser do sujeito. Nessa esteira, naturalizar-se brasileiro poderia desempenhar o papel de permitir a ele fazer casa novamente e reconstituir/reconstruir a fantasia de unicidade identitária. No entanto, o que emerge no dizer é a ausência de significantes que deem conta de expressar: "eu sinto mais seguro por exemplo tenho nacionalidade brasileira isso me deixa: [silêncio] né".

O silêncio que irrompe na materialidade linguística nos remete a uma parada no tempo, como se o participante estacionasse no próprio fio do dizer para tentar elaborar os sentidos que a nacionalidade brasileira representaria para si; tempo que poderíamos associar, novamente, ao *tempo de compreender* sinalizado por Lacan ([1945] 1998). Assim, no deslocamento do próprio dizer interrompido, acreditamos poder encontrar indícios de um processo de deslocamento subjetivo que irrompe por meio do silêncio para completar a ausência de significante em uma lacuna repleta de significação. A nacionalidade brasileira, portanto, representaria segurança, mas também um vazio por retomar a identidade (ainda que ilusória) perdida.

As faltas de lugar e de identidade reverberam na fala de Tsheko, quando comenta sobre o pedido de refúgio há seis anos em processamento.

> **RECORTE 44 (R44)**
> **T:** na verdade eu não sei se eu me sinto refugiado // eu não sei / eu não sei… porque incomoda você não ter um documento / incomoda / porque eu vou... eu to participando de muitas coisas mas talvez na hora de apresentar o documento eu não apresento nada entendeu? / ou seja nem refugiado nem cidadão me considero / me considero inútil

Primeiramente, observamos que uma busca pela verdade parece ser sugerida no início de R44, verdade essa que diria respeito a uma nomeação para si e de si que ainda não encontrou um ponto de ancoragem. A incerteza da condição do refugiado em decorrência do processo de solicitação de refúgio, ainda em análise pelo Conare no momento da entrevista, encontra eco

[74] Brum (2020), em texto sobre a alteração da compreensão da palavra "casa" durante a pandemia, comenta sobre quando a casa deixa de ser local de abrigo, proteção e espaço de descanso. Segundo ela, nesse caso, há algo de errado, "seja porque a casa foi invadida e saqueada, seja porque algo violentamente disruptivo aconteceu desde dentro e a casa passa a guardar uma memória com a qual temos dificuldade de lidar. A casa então já não pode mais ser refúgio. A casa então se *descasa*, porque sozinhos ou acompanhados somos, de qualquer modo, *casados*, no sentido de que fizemos casa. E fazer casa é preciso" (BRUM, 2020). Vemos repercussões dessa ideia no recorte de Luz, que parece descasar(-se) de sua casa e de seu país.

na própria materialidade linguística pela reincidência da dúvida em “eu não sei se eu me sinto refugiado // eu não sei / eu não sei...”. O incômodo gerado por essa instabilidade parece apontar para a demanda por uma resposta impossível por não encontrar suporte material e legal de comprovação. Não fornecer um documento é negar ao sujeito uma posição social, porque, a partir do dizer, para esse participante, é o papel institucional, assinado e timbrado, que apontará quem ele é: um refugiado ou não.

> Pressionado, desenraizado, o sujeito deixa-se emaranhar nas garras do instantâneo, do reagir em vez do agir. Então o perdido torna-se um obstáculo e cristaliza-se, seja numa emissão de documentos, em empregos precários, casamentos arranjados, em filhos gerados para legalização, estratégias que supostamente decidiriam a posição do sujeito (ROSA, 2015, p. 97).

Vemos essa cristalização mencionada por Rosa presente na emissão do documento que decide a posição ocupada pelo sujeito na sociedade de (des)acolhimento. Na continuação de seu texto, a autora ainda comenta que, especificamente para refugiados, a emissão do documento seria responsável por conceder proteção – embora saibamos que essa proteção não ocorra, de fato, em todos os âmbitos necessários para a sobrevivência. Dessa forma, ao procurar reagir contra a pressão e o desenraizamento, os sujeitos se submetem a determinadas ações para se situar não apenas jurídica, mas subjetivamente. Nesse sentido, percebemos como a dimensão político-jurídica se inscreve no corpo e promove o abalo narcísico que faz com que o refugiado experiencie um processo de deslocalização do eu, manifestado na dúvida de quem se é.

A promessa do documento em garantir uma identidade pode ser interpretada também a partir da palavra “nada”, em “na hora de apresentar o documento eu não apresento nada”, que, para além do pronome indefinido que caracterizaria a própria indefinição do sujeito que custa a se localizar, traz consigo o seu oposto, o “tudo” que a ela deve ser necessariamente relacionada para que ambos os significantes possam existir. Nessa cadeia de sentidos em que o tudo não existe sem o nada e vice-versa, interpretamos o dizer “não apresento nada” como manifestação da completude e da totalização, ilusória, que a aprovação da solicitação de refúgio trará. Com o documento em mãos, será possível apresentar-se e ser por completo.

Quanto à distinção realizada entre refugiado e cidadão, parece haver um novo esforço de categorização, como se essas duas condições classificatórias do sujeito fossem as únicas nas quais o participante pudesse se encaixar. Contudo, em nenhuma das duas ele se reconhece. Kristeva, no livro *Estrangeiros para nós mesmos* (1994), estabelece uma importante discussão acerca do que é ser cidadão e de sua relação com o estrangeiro e com o homem. Ao tratarmos da cidadania, segundo a autora, estamos tratando também dos direitos dos homens que são associados a uma nação específica. Consequentemente, os homens que não se inserem dentro

de um território delimitado se afastam dos direitos concedidos aos designados nacionais e são considerados, dessa forma, não-cidadãos.

Os não-cidadãos, portanto, remetem ao estrangeiro e à lógica, apontada por Kristeva, de que "somos mais ou menos homens à medida que somos mais ou menos cidadãos, e aquele que não é cidadão, não é inteiramente homem" (KRISTEVA, 1994, p. 102). Ser um não-cidadão, então, significaria estar excluído do grupo de pessoas que usufruem da garantia de direitos de um Estado. No caso de refugiados, essa falta de cidadania vai além da cidadania do país que os acolhe, pois esbarra também no dever de proteção e de garantia de direitos que o país de origem falhou em oferecer. Assim, seria o refugiado destituído da cidadania de seu próprio país? E, no caso de nosso participante que há seis anos espera para saber se é ou não refugiado perante a lei brasileira, o que ele seria? Seria ele menos homem ainda por não ser cidadão nem refugiado aos olhos do Estado brasileiro?

Não pretendemos dar uma resposta a essas perguntas. Cabe-nos, apenas, apontar o conflito subjetivo que essas questões despertam, sobretudo quando vivemos em um mundo em que as identidades são atreladas a territórios e a questões políticas que conectam ou não os sujeitos a essas porções de terra. Como exemplo, podemos nos lembrar de que, quando nos solicitam para nos descrevermos, não raro, uma das primeiras características que elencamos é nossa nacionalidade, isto é, a nação à qual pertencemos. Se destituídos de nação e de cidadania, quem somos, por fim? Retornando ao trecho selecionado, "inútil" é a palavra utilizada para responder a essa pergunta; sem serventia e desprovido de utilidade, desnecessário, descartável, sem valor. Considerar-se inútil, desse modo, ultrapassa o sentido produtivo de nossa sociedade capitalista que impõe a todos serem úteis, trabalharem e acumularem dinheiro para construir uma vida baseada em bens materiais. Podemos relacionar a inutilidade que emerge no dizer com a falta de atribuição de um sentido para si, não poder ser nem se sentir alguém e, nesse sentido, não ter valor.

Em María, observamos uma situação de (não) identificação subjetiva semelhante à de Tsheko. A fronteira entre o que se é, o que não se é e o que é possível de ser a partir do outro perpassa todo o recorte selecionado.

> **RECORTE 45 (R45)**
> **M:** desde que eu cheguei no Brasil a gente não se sentia pessoa sabe? // e:: (silêncio) porque eu não sei nem como explicar sabe? mas não me sentia... não: / eu:: eu odiava o brasil / assim não é que EU odiava eu odiava a maneira que eu era tratada entendeu?

Diante dos dizeres acima mobilizados, gostaríamos de direcionar nossa análise, em um primeiro momento, aos pronomes pessoais. Na primeira frase, chama-nos a atenção uma passagem da primeira pessoa do singular para a segunda do plural, "a gente", representando um

coletivo no qual a pessoa que enuncia também está inserida. Acreditamos ser importante destacar essa mudança na maneira de se referir a si mesma da participante, uma vez que esse é o único momento do recorte em que a alteração pronominal ocorre, sendo que, no restante do dizer, o "eu" volta a prevalecer na enunciação. No entanto, por que essa modificação acontece? Quais seriam os possíveis efeitos de sentido? Interpretamos que o uso de uma outra pessoa que não o "eu" pode ser uma válvula de escape para que o sujeito consiga falar sem se colocar explicitamente no dizer – ainda que os pronomes de primeira pessoa do plural o englobem –, atuando como forma de contornar a relação direta entre aquele que diz e o que é dito.

Poderíamos, ainda, interpretar o "a gente" como referência à família da participante, às pessoas que foram vítimas do deslocamento forçado e viveram essa experiência migratória ao seu lado. Ou, então, poderíamos identificar María como uma espécie de porta-voz de um grupo, de um coletivo maior que extrapola os seus próximos, abrangendo todos os refugiados, referindo-se a todos que, como ela, ao sofrerem o deslocamento forçado, teriam sentimentos semelhantes e não se sentiriam pessoas. Logo, não apenas ela, mas esse grupo que cabe a ela representar não se sentiam pessoa, afirmação que indiretamente nos remete a uma distinção entre o que é ser uma pessoa e uma não pessoa.[75]

No mundo em que nos inserimos atualmente, não é difícil identificar aqueles que são tratados como pessoas e aqueles que são vítimas tanto do neoliberalismo quanto do que Krenak chama de "paradigma europeísta [que] nega as outras vidas" (KRENAK, 2020). A esse respeito, o filósofo comenta sobre as injustiças sofridas por quem não se encaixa no modelo imposto de se estar na Terra:

> A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 8).

Como comentamos no Capítulo 1, mesmo a verdade não sendo um conceito estagnado e único, o conflito entre diferentes verdades não é pacífico. Temos imposições de valores e ideologias, ou seja, de verdades, sobre outras concepções de ser-estar no mundo, que geram, consequentemente, sujeitos que encaram a sua verdade como a única existente ou, então, como a única que tem valor. Dessa forma, aquele que não se encaixa nesse modelo pode vir a ser visto

[75] Uma discussão mais aprofundada sobre o que é ser humano e não humano (que acreditamos reverberar no dizer de nossa participante ao dizer que não se sente pessoa) encontra-se em desenvolvimento na pesquisa de doutorado de Giulia Gambassi, "Subjetividades em travessia: análise discursiva de representações identitárias de refugiados", com defesa prevista para 2022.

não apenas como transgressor, mas também como uma não pessoa, em especial quando pensamos na soberania dos Estados-nação que agem como limitadores da humanidade. Quem pode entrar ou não no país? Que línguas podem ou não ser faladas? Que povos serão dizimados?

Basta lembrarmos, por exemplo, do movimento ativista *Black Lives Matters*, que ganhou destaque em 2020 após a morte de George Floyd por um policial. A reivindicação de que "vidas negras importam" traz à tona o fato de que não apenas a vida dos negros não tem importância, mas de que há uma invisibilização tanto das mortes negras quanto das vidas negras ainda existentes. Há uma divisão entre quem é considerado pessoa – e, nesse sentido, tem sua vida valorizada socialmente – e quem não é entendido como pessoa – ou, então, quem é levado a ser uma não pessoa.

No caso de R45, acreditamos que esse sentimento de não se sentir pessoa esteja diretamente relacionado à frase do final do recorte "eu odiava a maneira como eu era tratada", o que nos leva, novamente, à questão do (des)acolhimento. Qual seria essa maneira de ser tratada? A representação de não ser pessoa, portanto, decorre da maneira como a participante foi recebida no Brasil, o que, para nossa pesquisa, auxilia-nos a estabelecer uma relação entre o (des)acolhimento e como os sujeitos passam a se perceber após o deslocamento. Se pensarmos no que poderia significar tratar alguém como pessoa, somos remetidas a princípios básicos relacionados à garantia dos direitos humanos, tais como educação, alimentação, moradia, saúde, trabalho, entre outros. Não ser tratada como pessoa, desse modo, poderia ser a privação de uma vida e existência dignas, privação de direitos básicos que, como o próprio nome diz, devem ser de qualquer ser humano.

A dificuldade em falar, como marcado em "eu não sei nem como explicar sabe?", parece remeter ao sofrimento desencadeado por situações que a levaram a não se sentir uma pessoa, isto é, que a desumanizaram. Por esse viés, não apenas ela foi destituída pelo outro de sua humanidade, como ela mesma passou a não se sentir mais pessoa. Essa dificuldade de se expressar também aparece, em momento anterior, no silêncio, que, carregado de significado, retoma a ausência de palavras para descrever o que se sente. Ademais, percebemos nos verbos "entendeu" e "sabe", na forma interrogativa e direcionados à pesquisadora, questionamentos que procuram encontrar no outro a garantia de compreensão e de compartilhamento dos sentidos, justamente porque a própria participante ainda não sabe (e será que algum dia será possível saber?) o que quer expressar.

Chama-nos a atenção, ainda, a elevação da voz no momento de enunciação do pronome pessoal "eu", em "assim não é que EU odiava". Ao buscar cercear o dizer e limitar a interpretação ("assim não é que"), parece-nos que há um receio em admitir, em primeira pessoa,

a aversão, porque se coloca em jogo, mais uma vez, a ambivalência da hos(ti)pitalidade. Como odiar o país que a recebeu? Seria possível ou, até mesmo, permitido? Contudo, em nosso gesto interpretativo, também achamos ser possível dar outro sentido para essa sentença, compreendendo-a como um ódio vindo do outro que a faz sentir, por sua vez, também ódio. Nesse sentido, ela odeia o ódio do outro e, por consequência, ela odeia o outro que a odeia. Voltando-nos a Koltai (2000), a psicanalista assinala que "a fraternidade está fundada sobre a segregação, o amor do semelhante no ódio do diferente: a ponto de uma sociedade que se quer fundada no amor desembocar, necessariamente, em seu oposto que é a intolerância" (2000, p. 39). O ódio do outro pulsa no recorte como desacolhimento, como a forma como ela era tratada que causava ódio em si mesma.

Nessa perspectiva, tanto "odiava" quanto "sentia" – "a gente não se sentia pessoa" – dão indícios de um movimento subjetivo que aponta para sentimentos no passado que não se atualizam mais no momento da entrevista. Assim, podemos compreender que ela odiava, mas não odeia mais, bem como ela não se sentia pessoa, mas hoje já se sente. O indício desse movimento que não é estanque parece estar em grande parte relacionado à universidade, como vimos em R37, quando a participante representa a universidade como um local de bom acolhimento, ao qual se sentiu integrada.

Verificamos, a partir da análise, que a experiência de não-ser e não-estar aparecem nos dizeres por meio da falta de referência subjetiva, materializada linguisticamente pela ausência, em muitos casos, do pronome em primeira pessoa. No lugar de uma alusão direta a si como "eu", em vários momentos dos dizeres, vislumbramos o afastamento enunciativo do sujeito que emerge, distante, nos pronomes de terceira pessoa (eles, ele), segunda (você) e primeira do plural (a gente). Além disso, em meio a hesitações, silêncios e tentativas de controle do dizer, assim como diante da experiência migratória e do (des)acolhimento, emergem, nos dizeres, possibilidades de compreensão de indícios de deslocamentos subjetivos presentes nos não-lugares discursivos, territoriais, subjetivos e identitários.

7.2 DIMENSÕES DO PERDIDO NA EXPERIÊNCIA DE MIGRAR

Após as entrevistas, percebemos que, ao abordarmos a migração forçada, tratamos, inevitavelmente, de representações de experiências de deslocamento que podem emergir nos dizeres como perdas dos mais variados tipos. A falta, como expusemos em nosso capítulo teórico, é constitutiva do sujeito e define a nossa condição desejante. O buraco subjetivo se faz presente, embora queiramo-nos inteiros, e dele não podemos nos desvencilhar. A nosso ver, a

falta dialoga com o que os nossos entrevistados apontam como perdas decorrentes da migração forçada, escancarando o furo constitutivo do sujeito, fazendo-os lidar com incertezas e privação de segurança – de um lugar para viver, de um trabalho, de relações identificatórias, de referências culturais, de lugar social. Apontaremos, então, nesta seção, para o que surgiu de congruência entre as falas de nossos participantes, direcionando a análise para a convergência de pontos que relacionam perda e luto.

Para darmos início, voltar-nos-emos a um trecho extraído da entrevista de Luz, quando o participante responde à nossa solicitação de contar sobre como se sentiu ao chegar no Brasil.

> **RECORTE 46 (R46)**
> **L:** quando eu cheguei aqui tava muito perdido sentia um lugar novo tipo: / como vou explicar isso / deixa eu beber um gole de água [pausa para beber água] / é:: quando cheguei aqui não conhecia nada era totalmente diferente tipo muitas medos de futuro como que vai ser minha vida aqui como que vou começar da onde vou começar que que eu vou fazer todas essas coisas né / mas hoje em dia eu to mais tranquilo essas questões sabe / tipo eu falo português me acostumei aqui me adaptei aqui eu to estudando agora na [nome da universidade] eu tenho muitos amigos / então realmente eu me sinto um brasileiro agora sabe / não não tenho mais… ainda tenho essas questões de distância da família minha família muito longe / eu sou longe de casa minha casa tá:.. meu país tá em guerra ainda tal / mas bem melhor que quando eu cheguei sabe

O significante “perdido” emerge, no trecho em questão, para materializar as dificuldades sofridas em decorrência das contingências encontradas em terra estrangeira. É comum termos essa representação de estar perdido em casos de migração forçada, pois o confronto com a alteridade, alinhado à cisão dos referenciais culturais pelo sujeito, acarreta a sensação de desorientação e descontrole, que aparece no dizer, inclusive, pela pausa para beber água. Como se tivesse um nó na garganta ao tentar expressar seus sentimentos e emoções, Luz faz uma pausa para tentar dissolvê-lo com água e também para tentar dissolver seus próprios pensamentos que não parecem encontrar vias de diluição. Por isso, a nosso ver, a interrupção, assim como a frase “como vou explicar isso”, pode funcionar como tentativa de localização do sujeito que procura não apenas se encontrar em seu próprio dizer, buscando as palavras para se expressar, mas se encontrar em meio à dimensão de perda que o assola.

No contorno enunciativo, acreditamos ser possível captar indícios da dificuldade de expressar simbolicamente a sensação de perdido que parece, em grande parte, resultar do que se apresenta como “novo”. A ideia de novo pode ser associada à de novidade (não necessariamente positiva), de algo que se apresenta pela primeira vez e que, por esse motivo, causa estranhamento. Nesse sentido, novidade e perda podem ser relacionadas, já que quem sai forçadamente de seu país deixa para trás referenciais identificatórios – o que pode ser interpretado como perda de muito daquilo que constitui o sujeito, como a língua, costumes,

hábitos, amigos – para se deparar, na multidão de desconhecidos, com um mar de novidades, com o que não é reconhecido como familiar.

À vista disso, "perdido" nos leva a uma possível interpretação de ruptura entre passado e presente, entre o vivido em uma cena precedente, fixada na estabilidade do que era comum e confortável, para uma cena diferente, em que o novo gera insegurança, medo e instabilidade, remetendo, no final das contas, à escolha de migração, ainda que forçada. Lacan ([1964] 1988), no *Seminário 11*, ao escrever sobre a alienação, comenta sobre as escolhas que, uma vez forçadas, acarretam uma perda. Para explicar melhor essa asserção, o autor expõe o famoso caso: ou a bolsa ou a vida. Diante de um ladrão, deve-se tomar a decisão entre entregar a bolsa ou, então, resistir em não dar a bolsa e, assim, perder a vida. O autor assinala que nos dois casos algo será perdido. No primeiro, escolhe-se a vida, mas uma vida a ser vivida sem a bolsa; enquanto, no segundo, perdem-se ambas, vida e bolsa. Assim, a perda não acontece apenas tendo em vista aquilo que será deixado de lado em detrimento do que será escolhido; ela é intrínseca ao próprio ato de escolher, sendo, por isso, caracterizada como uma escolha forçada. As decisões perpassam nossas vidas, de forma que sempre algo ficará de fora, pois não podemos ter tudo. O ato de realizar um corte no momento da escolha sempre expressará uma perda.

A partir desse exemplo, temos a anunciação de uma escolha forçada, que, em grande medida, destaca também a de-cisão do refugiado ao ter que escolher entre sua vida ou ficar no país de origem. Se ficar, pode perder a vida e, nesse sentido, também o próprio país, visto que não estará mais vivo para lá viver, enquanto, ao escolher a vida, perde o país, pois de lá terá que sair para poder sobreviver, perdendo também os referenciais identificatórios. Por isso, retomando o recorte, segundo nossa percepção, "perdido" não se refere apenas a um estado de desorientação, mas a todas as perdas inerentes a essa tomada de decisão.

Dando continuidade à análise, na adversativa "mas" encontramos a possibilidade de interpretação de um contraponto ao descontrole e a emersão de um segundo tempo subjetivo. Dessa vez, há a idealização de restituição de unidade subjetiva em contraposição aos pedaços em conflito e desorientados que constituíam o participante ao chegar no Brasil. Após aprender o português, acostumar-se, adaptar-se, fazer laço social, o participante "realmente" se sentiria brasileiro[76], advérbio que entendemos como um esforço de verdade para certificar, tanto para si quanto para o outro que o escuta, que ele se reconhece como brasileiro. No entanto, o advérbio, ao reforçar esse sentimento de pertencimento e identidade, pode produzir um efeito de sentido contrário, funcionando como uma denegação, porque, se de fato se sentisse

[76] Esse mesmo participante quer se naturalizar brasileiro.

brasileiro, não haveria necessidade de delimitar. Além disso, junto à tentativa de restituição imaginária de si como algo fixo – "me sinto um brasileiro", e que, como tal, possuiria todas as atribuições consideradas necessárias para sê-lo –, retorna ao passado tornando-o presente, como um espectro que assombra (persegue como sombra e causa medo) e volta sempre para (re)lembrar o que ficou para trás: a família distante, os amigos mortos em sua frente, todo o sangue visto.

Acreditamos também poder pensar em indícios de um deslocamento subjetivo do refugiado que encontra possibilidade de (re)construção de sua ficção a partir do brasileiro, dizendo se sentir brasileiro. Ao utilizar o verbo "sentir", no entanto, um efeito de sentido emerge, retomando a impossibilidade de "realmente" o ser. Não sou brasileiro, apenas me sinto como um, manifestações linguísticas que contribuem para a manutenção das limitações entre nacional e estrangeiro.

Ademais, na materialidade linguística, parece que algo retorna quando, de repente, à medida em que está falando sobre se sentir brasileiro, algo o remete às questões familiares, rompendo o discurso com o passado que irrompe. Contudo, essa irrupção se dá em meio a uma falta que a princípio aparece em forma de negação, "não não tenho mais…", para depois ser contrariada, "ainda tenho essas questões de distância da família". Aqui, somos remetidas a algo que retorna para presentificar os fantasmas pelo advérbio "ainda", sinalizando a repercussão, no momento atual, da distância da família.

O fantasma, atuando como espectro, é aquele que pode aparecer para assombrar, para assustar e se fazer vivo, ainda que morto. Também pode ser a figura que não vemos, mas tememos, perante a qual ficamos vigilantes para o caso de seu retorno. Identificados como dois tipos de luto por Derrida ([1993] 1994), ambos retratam "o cadáver [que] não está talvez tão morto, tão simplesmente morto quanto a conjuração tenta fazer crer. O desaparecido sempre aparece *aí*, e sua aparição não é inconsiderável. Não é sem importância" (DERRIDA, [1993] 1994, p. 133). No primeiro caso, perpetua-se o morto que se deseja manter vivo para que continue sendo objeto de investimento de amor; e, no segundo, vigia-se o morto para não ressurgir, mantendo-o distante e conservando-o, por isso mesmo, sob o olhar de sentinela para que não ouse se aproximar. Contudo, contraditoriamente, apesar de querermos mantê-lo afastado, a todo momento regressamos a ele para verificar se se encontra onde o havíamos deixado.

Nesse segundo caso, o morto é revivido para nos certificarmos de que não voltará a se aproximar, sentido que acreditamos reverberar na fala de nosso participante. A extensão do passado até o presente, expressa pelo advérbio "ainda" nas frases "ainda tenho essas questões

de distância da família minha família muito longe" e "meu país tá em guerra ainda", dá a entender situações que reverberam no presente e ainda se encontram aos redores do sujeito que as observa e as espreita com o intuito de mantê-las distante. A vigília, nesse caso, garante o distanciamento, mas perpetua a repetição do que se deseja distanciar. Nesse viés, o "ainda" funciona como extensão de uma situação e de um sentimento até a atualidade, dando a entender um sujeito constantemente marcado por essa experiência, até porque, no dizer, temos a emersão da sentença "eu sou longe de casa".

De início, é importante retomarmos a recorrente confusão realizada por estrangeiros, ao aprenderem o português, entre os verbos "ser" e "estar". Muitas línguas condensam em uma mesma expressão verbal as ideias transmitidas pelos dois verbos em português, ao passo que, em outras, como no árabe, língua materna de nosso participante, no presente, esse verbo nem mesmo é mobilizado para a construção dos sentidos, de forma que, para dizer que se é alguma coisa ou que se está com alguma coisa, basta o sujeito e o complemento. Dessa forma, podemos interpretar o dizer "eu sou longe de casa" como uma dificuldade de apreensão da distinção do funcionamento verbal das duas palavras. No entanto, não podemos deixar de lado a emersão de outros sentidos pelo "engano" cometido, de forma que a remissão a um estar longe de casa, que ecoa no dizer, aponta para o "ser" que se manifesta na materialidade linguística.

A distância parece ser o ponto de união entre os diversos sentidos expressos nesse recorte. O espaçamento, previamente mencionado entre Luz e sua família que está "muito longe", é também o espaçamento entre ele e sua casa. Retomando Agamben (2018), que nos serviu para a análise do recorte 43, também extraído da fala de Luz, o autor afirma que "o homem tem necessidade não só de uma toca ou de um ninho, mas de uma casa, de um lugar onde 'habitar', onde construir, conhecer e exercitar intensamente os seus 'hábitos'" (AGAMBEN, 2018, s.p.). Ele não necessita apenas de um espaço físico, na maioria das vezes, construído com tijolos e telhas sobre a cabeça para morar, mas um local onde possa também e, principalmente, construir-se, "criar, conservar e intensificar hábitos e costumes, isto é, modos de ser" (AGAMBEN, 2018, s.p.). A casa de Luz, portanto, esse local onde ele podia se cultivar enquanto sujeito, não está mais onde ele se encontra. A separação de si em relação a esse lugar, que por ele é ainda reconhecido como seu, devido ao pronome possessivo empregado em "minha casa", é consequência do deslocamento que, contraditoriamente, emerge como possibilidade de ser.

"Eu sou longe de casa" remete-nos a um ser onde não se está; a uma possibilidade de ser que existe apenas no distanciamento, no refúgio, longe do país de origem que participa dessa relação como lugar onde o habitar não é mais possível e como determinante para que se possa

ser em outro lugar. Mesmo que a possibilidade para ser e existir se dê em outro lugar que não mais em sua casa (seu país, sua moradia), é a ela que o dizer retorna para sinalizar onde se é – "longe de casa". Assim, a experiência de pátria de Luz se dá nesse deslocamento, nesse (não) estar lá que parece indiciar um deslocamento subjetivo entre se sentir brasileiro (e não o ser?) e continuar tendo sua morada na Síria.

No trecho a seguir, outros sentidos entram em diálogo com a questão da perda anunciada por Luz.

> **RECORTE 47 (R47)**
> **Z:** eu também por minha parte senti falta deles [familiares] / da minha mãe / da minha casa / da minha cidade / onde eu fui criado né / a gente cria uma conexão emocional com o lugar que a gente vivia / o lugar que a gente nascia / é uma conexão que a gente não consegue desapegar / talvez a gente acaba congelando por um tempo pra gente poder tocar a vida pra frente / mas a gente não consegue: desapegar totalmente / então foi um pouco difícil / e foi desafiador porque tem que sair / deixar tudo pra trás / tem que deixar as amizades / deixar as pessoas conhecidas seu trabalho suas conexões sociais / tudo / deixar a família

Em R47, o significante "falta", para além de trazer o sentido de saudade, também remonta aos horizontes culturais que o sujeito recusa (porque não consegue desapegar) em deixar para trás. O laço com aquilo que o constitui ao longo da vida aparece no pronome possessivo "minha", indicativo de posse e de um vínculo entre o sujeito e o que é enunciado como próprio dele: mãe (família), casa, cidade. Esses referentes nos remetem ao local de origem do participante, no qual foi "criado", onde cresceu e, mais do que isso, onde foi gerado. "Criado", como particípio passado do verbo criar, carrega o sentido de algo concebido do início, o princípio da constituição subjetiva e psíquica do sujeito que se dá em espaço e tempo específicos. Também remonta ao cultivo (cultivar plantas), à criação, à educação recebida e ao entorno que serviu de referência para a interiorização do laço primário da criança. Quando nasce, ela é introduzida em uma série de relações simbólicas que a preexistem e, a partir das quais, aprende a se relacionar socialmente. Dessa forma, há um compartilhamento social de normas, leis, línguas, crenças que passam a fazer parte do sujeito. No entanto, quando se deixa o país por motivos de refúgio, temos um "exílio ou exclusão do laço social imposto pelo Outro [(país)], que obriga o sujeito a vagar sem pouso" (ROSA, 2017, p. 30). A migração passa a representar a ruptura com esses referenciais e a falta – que se manifesta também como perda (falta do objeto perdido) – da estrutura que o ampara na relação de alteridade, já que, a partir de então, terá que lidar com outros costumes, outras normas, outras leis, outras línguas.

Em R47, assim como no recorte antecedente, reverbera o passado no presente pela conexão e pelo congelamento. A primeira, trazendo o sentido de ligação e união, atua como um cordão umbilical, ainda não cortado, que liga o participante à sua pátria, aos seus costumes, à

sua família. Tendo isso em vista, a "conexão" se dá também pelos verbos "vivia" e "nascia". Ao invés de estarem no pretérito perfeito, como seria de se esperar, ao serem conjugados no imperfeito apontam para a existência de um vínculo por meio da manifestação de uma ação ocorrida no passado, mas não completamente finalizada. A dimensão temporal se estende e liga o participante a uma vida que ainda se encontra lá, onde ele "vivia" e "nascia", experiência subjetiva da qual não é possível se desvencilhar, "desapegar" – e, nessa perspectiva, também realizar o luto. Portanto, para "tocar a vida para frente", congela-se a relação umbilical estabelecida com o país de origem.

Questionamo-nos, no entanto, se esse congelamento não poderia configurar uma forma de resistência em aceitar a perda. Nesse sentido, seria possível identificar algo de traumático no congelamento do passado? Pensando a esse respeito com Soler, acreditamos poder relacionar o congelamento, apesar de estacionário, a uma temporalidade do instante,

> mas de um instante que não se esquece facilmente, enquanto existem tantos instantes que se evaporam no esquecimento e a partir do qual se instaura uma constância, como uma onda que se propaga, rebelde ao apagamento. Portanto, um instante que engendra algo, uma perpetuidade (SOLER, 2004, p. 55).

Diríamos, então, um instante que congela e se fixa. Ao abordar a perda, Freud, em *Luto e melancolia* ([1917] 1996b), observa que o luto se configura como "reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém" (FREUD, [1917] 1996b, p. 250) e que se manifesta subjetivamente por meio da dificuldade em investir a libido em outros objetos de amor. O psicanalista ressalta ainda que as pessoas não abandonam por pura e espontânea vontade uma posição libidinal, isto é, não deixam de investir a sua libido em um objeto de amor sem resistência, o que pode acarretar um prolongamento psíquico da existência do objeto perdido até que novos investimentos sejam realizados e o luto seja processado e elaborado (FREUD, [1917] 1996b). No caso do congelamento, parece-nos que há um funcionamento similar a esse descrito por Freud, pois o sujeito não deseja reconhecer a perda do objeto ao qual investe amor e, por isso, o mantém, se não vivo, pelo menos estagnado, não estando pronto para abandoná-lo.

Na recusa de dizer adeus, ou de entregar a-Deus a alma do morto, percebemos que "determinados lutos são impossíveis de empreender" (ROUDINESCO, 2007, p. 220). O adeus, necessário para "tocar a vida pra frente", no recorte, não parece se configurar como despedida, mas como até mais, ou até logo, de um sujeito inconsolável e refém de uma perda estacionária. Acreditamos poder entrever, desse modo, o luto funcionando de maneira semelhante ao que expõe Young-Bruehl ao comentar a experiência de morte vivida por Freud após o falecimento

de sua filha: "[t]udo que assume esse lugar [da perda], mesmo ocupando-o inteiramente, permanece entretanto sempre outro. E, no fundo, é de fato assim. É a única forma de perpetuar esse amor que não queremos abandonar a preço algum" (YOUNG-BRUEHL, [1988] 1992 *apud* ROUDINESCO, 2007, p. 201). Consideramos, portanto, a possibilidade de uma interpretação da perda que afeta nosso participante similar ao desejo freudiano, uma vez que o desapego impossível retoma a perpetuação desse amor que não se consegue abandonar, reprimido no congelamento temporal. O congelamento acontece apenas "por um tempo", possibilitando o retorno ao tempo-local da experiência passada, ideia de espectro novamente presente, pairando, espreitando, mantendo o sujeito apegado ao que ficou, às relações estabelecidas, aos laços que não se quer cortar. Luto que parece se configurar, se assim poderíamos dizer, na ordem do impossível. Por esse viés, seria possível realmente "tocar a vida pra frente", enquanto deixa-se "tudo pra trás"?

A contraposição entre "pra frente" e "pra trás" indica movimentos subjetivos que (de)marcam a experiência de migração e a dimensão de perda envolvida no deslocamento. A totalização expressa pelo "tudo" remete não apenas a bens materiais que não puderam ser carregados junto ao sujeito no momento da migração, mas também a questões subjetivas que o ligam à sua terra, à sua cultura, ao seu país. Por isso, insistimos na perda dos referenciais identificatórios, uma vez que esse "tudo" pode também fazer referência a si. Ele mesmo é deixado para trás, tendo que se adaptar a um novo contexto de vivência social e a novas formas de ser no mundo. Faz sentido, a partir disso, termos a emersão da modalidade deôntica "tem que sair", "tem que deixar tudo para trás" que, ao exprimir a obrigação, também remete a um compromisso consigo mesmo de possibilitar "tocar a vida para a frente" e se fazer outro em meio à mudança (ainda que deixando seu passado congelado).

A impossibilidade de desapego, analisada no trecho anterior, associada à dificuldade de se identificar com um objeto de amor que substitua os anteriores, é retomada a seguir:

> **RECORTE 48 (R48)**
> **Z:** quando você tá vivendo num meio que você não tá te:ndo assim meios de engajame::nto / diálogo com as pessoas / definitivamente você não vai poder fazer amigos / quando você não faz amigos você vai sentir sozinho / com a ausência de família isso... esse sentimento vai triplicar / cê tá sem família sem amigos não conhece ninguém / então você acaba vivendo uma bolha meio assim SUper apertada / você não consegue ver nada fora / você não conhece / então você acaba realmente num... num... num mindset meio... meio assim negativo / cê acaba enxergando negatividade / qualquer coisa que surge mesmo que fosse uma oportunidade brilhante não acaba te atraindo porque cê não tá entendendo isso pra onde vai te levar / você tá com o pensamento bem limitado

Apesar de o dizer não ter sido enunciado em primeira pessoa, acreditamos que, mesmo utilizando o pronome "você", Zaym esteja também referindo a si, principalmente porque, logo

em seguida, na entrevista, ele comenta ter passado por essa situação que acabara de relatar quando chegou ao Brasil. Mesmo recorrendo a uma forma de generalização pronominal, indicando uma tentativa de distanciamento, é possível identificar, no dizer do participante, implicações subjetivas decorrentes tanto do deslocamento forçado quanto da sensação de perda que o assola(va). De início, a falta de "engajamento" nos chama a atenção, pois remonta à participação social, ao contato com o outro para se sentir parte de um todo (ainda que ilusório) que, no dizer, parece não acontecer. Devido a esse distanciamento entre eu e outro, o sujeito se vê envolto pela solidão ("você vai se sentir sozinho") e, nesse sentido, está afastado do mundo. A isso, temos atrelada a condição permanente associada à falta de engajamento, que "definitivamente" não permitirá a inserção social e o estabelecimento de um novo laço. O engajamento, portanto, afeta o sujeito permanentemente, de forma que, somente ocupando uma posição em relação ao outro, seria a ele possível recompor "o lugar a partir do qual se vê amável para o Outro (ideal do eu), reafirmando uma posição que lhe permita localizar-se no mundo e estabelecer laços sociais" (ROSA, 2017, p. 33).

Contudo, como ocupar essa posição quando "não tá te:ndo meios de engajamento"? Como se colocar como alteridade perante o outro e ser reconhecido como pessoa quando há uma bolha que bloqueia, embaça a visão, não permite enxergar e também ser enxergado? Instaura-se, assim, um sentimento de solidão que, em certa medida, reverbera a ideia de não pertencimento a um círculo social, o que o impede de realizar novos investimentos. Como já comentamos, diante das perdas, temos o esgarçamento do vazio, ou da "ausência", que aparece expressa linguisticamente também pela repetição da preposição "sem", responsável por realçar a privação e a supressão de coisas consideradas essenciais: a família e os amigos, aquilo que, a nosso ver, era a garantia de estabelecimento de laço social e de reconhecimento pelo outro e que foi perdido no movimento migratório.

A partir disso, é importante ressaltarmos que o luto não se dá, necessariamente, em decorrência da morte. Ou melhor, nem toda morte significa o fim da vida. Durante a vida, passamos por diversas situações que apontam para o fim de coisas específicas, seja uma relação amorosa, um trabalho que é deixado, uma pátria abandonada. Por isso, falamos em fazer *lutos*. No caso de pessoas em situação de refúgio, os lutos podem ser associados a diferentes perdas: perda da língua, perda da família, dos amigos (perdas que não necessariamente dizem respeito ao fim da vida, mas que, em muitos casos, podem estar a ele conectadas, principalmente quando tratamos de migrações em contexto de guerra). No movimento necessário de elaboração do luto, há uma passagem prolongada, gradual e dolorosa até o momento "quando o trabalho do luto se conclui [e] o ego fica outra vez livre e desinibido" (FREUD, [1917] 1996b, p. 251). Contudo,

até que esse momento seja atingido, “há uma perda de interesse pelo mundo exterior” (FREUD, [1917] 1996b, p. 251).

À vista disso, faz sentido a sensação de se estar vivendo em “uma bolha meio assim SUper apertada”, manifestação da solidão e da reclusão que impossibilitam o sujeito de ter contato com o exterior, com o que se encontra fora desse local de isolamento. Dessa forma, sufocado e apertado, não há espaço para movimentação social tanto do sujeito que se vê comprimido quanto do outro que não consegue se aproximar da materialidade sensível da bolha. Ao menor dos toques, ela pode ser estourada por quem está dentro – e tem receio de se expor ao outro – ou pelo outro que está fora – e tem medo daquele diferente que está do lado de dentro. Limitam-se, assim, a criação de laços identificatórios e o estabelecimento de relações de alteridade. Logo, a bolha, embora aparentemente transparente, pois feita de água e sabão, embaça e distorce a visão, dificulta enxergar através. Por isso, não permite que o fora seja vislumbrado com nitidez (“você não consegue ver nada fora”) e lança o sujeito à cegueira. Dessa forma, delimita-se o espaço que encerra o corpo do refugiado dentro de si, dentro de um “mindset meio… meio assim negativo”.

> O trabalho de luto implica a condição do sujeito recolher, temporariamente, sobre si mesmo os investimentos antes destinados ao mundo exterior (projetos, relações, trabalho, lazer, dentre outras atividades). Após esse necessário tempo de desinvestimento como decorrência do trabalho elaborativo ocorrido em relação à perda ocorrida, o sujeito volta, posteriormente, a ter a disponibilidade de (re)investir no mundo exterior (GRIGORIEFF; MACEDO, 2018, p. 483).

A negatividade, expressa no dizer, retoma o recolhimento sobre si comentado pelas autoras. A partir de Freud ([1920] 1996), entendemos que, durante o luto, o mundo se torna pobre e vazio. A bolha, metáfora de isolamento, localiza a pessoa que dá adeus ou, então, resiste em realizá-lo, visto que “[d]izer adeus é também dar um sumiço em si mesmo, isolar-se do mundo em que se viveu para alcançar um outro mundo” (ROUDINESCO, 2007, p. 220). Enquanto o luto não é elaborado, esse alcance de um outro mundo fica do lado de fora da bolha, que deve ser estourada para dar espaço para o contato com o outro, para a criação de vínculos e de novos espaços para a subjetivação.

Por isso, a expressão de negatividade e falta de interesse por qualquer coisa, mesmo que seja uma “oportunidade brilhante”, emergem no dizer. Olhar adiante e localizar-se em um novo local no qual as referências linguísticas e culturais são (completamente) diferentes parece ser algo difícil para o sujeito que está envolto pela névoa e pela dificuldade de visualizar seu futuro, porque “não tá entendendo isso pra onde vai te levar”. É relevante comentarmos, inclusive, que Zaym, mais adiante na entrevista, ressalta o fato de ter considerado deixar o Brasil para ir morar

nos Estados Unidos, uma vez que não estava conseguindo se estabelecer aqui, tanto financeiramente quanto afetivamente.

É o que vemos sendo retomado no dizer de María, ao expressar um desejo latente de voltar para o seu país, aliado a uma falta que não se preenche.

> **RECORTE 49 (R49)**
> **M:** assim a adaptação foi triste / eu não tenho família aqui / e A família os parentes que [inaudível] tem assim é uma coisa de muito perto da gente / a gente está sozinho então assim esse sentimento de solidão de desamparo / não sei se existe desamparo em português / era muito forte / eu acho que a gente se acostuma com um buraco no coração mas eu eu sonho voltar algum dia eu não penso ficar aqui para sempre

No início do recorte, uma associação é feita entre a difícil adaptação ao novo país e a distância familiar, fato que permite a emersão do efeito de sentido de que, se a participante estivesse perto da família, a adaptação seria mais fácil. Levando isso em consideração, acreditamos que esse apego à família remonta ao que já assinalamos anteriormente em todos os recortes analisados nesta seção: uma tentativa de manutenção dos referenciais identificatórios, sendo que, a partir do momento em que se perde aquilo que há de mais íntimo, como os familiares, perdem-se também os pontos de referência da vida. Desse modo, ainda que a palavra perda não apareça explicitamente na materialidade linguística, ela pode ser inferida quando nos debruçamos em frases como "eu não tenho família aqui", que aponta para a ausência da família que ficou lá (ainda que o marido e o filho tenham vindo com ela para o Brasil) em um esvaziamento subjetivo que adquire, mais para frente, a forma de um "buraco". Assim, vemos uma contraposição entre o "aqui", que representa o novo país, local de solidão e desamparo, e o lá, que parece adquirir o sentido de origem, local da completude, onde existe vínculo linguístico, cultural, identitário, nacional, e que permite ao sujeito ser reconhecido e inscrito pelo outro no simbólico.

O "desamparo" se dá, então, em decorrência da destituição dos vínculos "aqui", território no qual a falta do estabelecimento de laço social é expressa pela "solidão". É fundamental ressaltarmos que, ao falar sobre o desamparo, a participante retorna à sua língua materna, inferência realizada a partir da frase "não sei se existe desamparo em português". Por ser o único momento, nesse trecho, em que há a marca da língua espanhola, embora haja a impressão fonética do sotaque espanhol em todo o dizer, podemos supor que o retorno à língua materna se dê por uma omissão ou desconhecimento de palavra equivalente em português. Contudo, acreditamos na possibilidade de emersão de outro sentido, que pode indicar a familiaridade e conforto do espanhol, língua para a qual pode recorrer quando se vê desamparada, permitindo sua inscrição mais íntima.

Por isso, não podemos desprezar esse significante. Em espanhol, “desamparo” e suas variantes – desamparado, desamparar – têm sentidos diferentes do português. Embora o verbo retome a questão do abandono, da falta de amparo, cuidado e proteção, em todas as variações do significante, somos remetidas à territorialidade. De acordo com o dicionário, “desamparar”, em espanhol, significa ausentar-se, abandonar um lugar, enquanto “desamparado” abriga o sentido de separado ou deslocado.[77] Portanto, o sentimento de desamparo que a assola se volta também a um estar fora do lugar, a um desagregamento que a coloca à parte. Esse deslocamento ecoa tanto a deslocalização territorial – estar fora de seu país e não ter local no país estrangeiro – quanto a deslocalização subjetiva – ter que ser e viver em um local onde não há proteção, cuidado e se sente de lado.

O que resta dessa situação é um “buraco no coração”, que irrompe no dizer e no corpo. No corpo do dizer e no corpo da participante. Enquanto buraco, materializa uma fenda, uma fissura no sujeito do *cogito*, cartesiano, centrado em si e consciente de seus desejos, falhas, medos e ambições. O coração esburacado lança, junto à palavra, a falta com a qual “se acostuma”, mas que, apesar disso, não se quer presente. No entanto, temos o sonho de voltar a seu país talvez como manifestação da fantasia de poder completar esse buraco de alguma forma, imaginando uma existência sem esse aperto no peito, sem o coração despedaçado.

Assim, perguntamo-nos se seria possível pensar o retorno ao seu país, a uma vida que ficou estacionada, à espera de que, “algum dia”, fosse retomada, como uma forma de preenchimento do buraco, uma restituição e recuperação de sua sustentação simbólica? Se dermos continuidade a esse pensamento, o presente da migração poderia, então, situar-se na esfera da provisoriedade, uma etapa passageira a ser vivida para que possa, enfim, realizar seu “sonho [de] voltar”. A nosso ver, mais do que o desejo de sair do Brasil, essa sentença retoma o desejo de estar em Cuba, voltar à sua família e ao vínculo que a constituía antes de se tornar essa pessoa esburacada (apesar de sempre o ter sido). O “para sempre”, assim, é ligado ao seu país de origem, no qual ela vislumbra não apenas o seu futuro, mas a realização de um sonho que se perpetuará pela eternidade… ela não pensa em ficar aqui, mas lá, para sempre.

A presença do passado, representado pelos espectros que ficam à espreita, espiam e fazem questão de lembrar que existem, é algo recorrente nos quatro recortes analisados. Isso ocorre pelo advérbio “ainda”, pelos desapegos (im)possíveis de serem realizados, pelo congelamento do que ficou ou, até mesmo, em nossa última análise, pelo querer voltar como tentativa de restituição do furo subjetivo. Em certa medida, esse laço que permanece atado com

[77] Disponível em: https://dle.rae.es/desamparar?m=form e https://dle.rae.es/desamparado?m=form Acesso em: jul. 2021.

o que ficou e, sobretudo, com o que foi perdido parece ser um entrave para a possível elaboração de um sentimento de pertencimento.

Considerando o contexto de refúgio, em que o lugar de origem é deixado em razão de temores de perseguição e/ou grave e generalizada violação dos direitos humanos, temos uma partida que não obedece a ordem considerada normal dos acontecimentos. Roudinesco (2007, p. 222) dá ênfase à ordem genealógica existente, segundo a qual a morte só deve chegar para um homem após o falecimento de seus ascendentes e antes de seus descendentes. Arriscar essa lógica é desestabilizar a ideia de morte e, quando se teme pela própria vida a ponto de abandonar a família e o país, entramos em uma lógica avessa a esse destino premeditado, como apontado pela autora: "quanto mais a morte golpeia o avesso desse destino aparentemente imutável, mais o sofrimento instala-se na alma do sobrevivente obrigado a aceitar o inaceitável" (ROUDINESCO, 2007, p. 222).

A autora se refere ao óbito físico de uma pessoa, pois a lógica funerária, se podemos chamá-la assim, envolve o envelhecimento. Ter filhos, netos, bisnetos e, somente após anos de convivência social ao lado destes, despedir-se da vida com a idade já avançada, antes de todos. Nunca depois deles. Uma morte prematura causa dor, muita dor, por ser inesperada e fora da ordem estabelecida. Assim, acreditamos ser possível estabelecer uma relação entre a citação da psicanalista francesa e os diferentes tipos de mortes enfrentadas pelos refugiados. Em primeiro lugar, essa associação se torna possível ao pensarmos que o fluxo genealógico esperado da vida pode ser interrompido pela morte prematura de familiares e amigos, sobretudo em contexto de guerra. Contudo, ressaltamos a possibilidade de compreendermos a(s) morte(s) que golpeiam o avesso do destino em relação a tudo o que é deixado para trás no movimento migratório e que desestabiliza o encadeamento considerado natural do destino aparentemente imutável dos sujeitos, qual seja viver, trabalhar, casar-se, ter filhos, construir uma vida em seu país – ou deixá-lo, mas não forçadamente. Mortes manifestadas linguisticamente em significantes como "perdido", "perder", "ausência", "buraco", "deixar tudo pra trás". O sujeito é obrigado a aceitar o inaceitável, mas seria isso possível?

Alinhavando

No decorrer desta seção, observamos a emersão do espaço e do tempo como elementos fulcrais na constituição subjetiva dos refugiados. Articulados nos dizeres aqui mobilizados, o não-lugar do refugiado no país de (des)acolhimento bem como o não-lugar identitário que o assola aparecem relacionados a um tempo de elaboração das perdas e do sofrimento

desencadeado pelo deslocamento forçado. Nesse contexto, pudemos identificar, na materialidade linguística, indícios do que optamos por chamar de deslocamento subjetivo, isto é, movimentações do sujeito no interior de seu discurso que nos levam a considerar uma movimentação que se dá para além do espaço físico.

Tendo isso em vista, apreendemos, na análise, um distanciamento do sujeito em relação ao seu dizer, por meio de pronomes como "você", "a gente", "os sírios", em especial quando retomam questões relacionadas aos seus países de origem e a algumas situações de sofrimento, o que nos leva a retomar o silenciamento da dimensão subjetiva que comentamos anteriormente. Ainda sobre essa questão, as hesitações, as pausas e os silenciamentos também nos parecem relevantes. Falar em língua estrangeira pode ser um fator que contribui para a emersão desses elementos na materialidade linguística, mas, em alguns casos, identificamos efeitos de sentido outros transmitidos por essas interrupções. As hesitações e silenciamentos nos remeteram a uma pausa no tempo do fio do dizer que poderia indiciar um deslocamento do próprio sujeito em um momento de (ir)rupção de algo diferente, (ir)rupção, por vezes, do inconsciente que traz à tona estranhamentos e deslocamentos.

Ademais, o espaço ocupado pelos refugiados no Brasil e em seus países de origem parece também ter sofrido deslocamento, de forma que se sentir turista na Síria, brasileiro no Brasil e, simplesmente, sentir-se gente podem ser entendidos como significantes que emergem para indiciar mudanças na maneira como cada um dos participantes se percebe. Aliada a essas considerações, a dimensão da perda, relacionada tanto ao objeto perdido quanto a uma sensação de desorientação, traz para os dizeres atualizações do passado no presente, apresentado como congelamento temporal e dificuldade de desapego, como o "ainda" que se estende até a atualidade em processos de lutos representados como impossíveis.

VOLTE SEMPRE... ALGUNS (DES)ENCONTROS FINAIS

Seria o Brasil um país realmente acolhedor? O que seria acolhimento? Poderíamos falar de um desacolhimento? Essas foram algumas perguntas gerais que nos guiaram pelas páginas desta dissertação. Ao partirmos da análise de textos jurídicos e da condição – imposição perante a Lei de características (de)limitadoras dos sujeitos – de refugiado que impera sobre os deslocados forçados, vimos que o Brasil é considerado um país com uma das jurisdições mais bem vistas pelo mundo no que diz respeito a pessoas em situações de refúgio (BARRETO, 2010). Entretanto, não podemos nos esquecer, como assinalado por Arendt (2013), de que a produção, pela história contemporânea, de novos tipos de seres humanos não-humanos resvala na necessidade da criação de novos direitos internacionais e nacionais, direitos esses que, mesmo estando às vistas, nem sempre são aplicados e assegurados. Direitos que foram criados, como os direitos humanos, justamente com o intuito de abranger aqueles que não tinham direito algum: "direitos daqueles que não têm direitos" (ARENDT, 1989, p. 298).

Quanto a isso, diante da vulnerabilidade à qual são relegados, em decorrência de uma expulsão de seus países, que indica uma violência interna a eles imputada, os direitos humanos parecem não dar conta dessa nova categoria de não-humanos, despolitizados por não terem mais Estado nem serem mais cidadãos, desprovidos, portanto, de quaisquer direitos. Nesse sentido, de que forma o acolhimento volta-se a esse estranho-familiar (FREUD, [1919] 1996) em sua não-humanidade? Segundo Da Rosa, ao concebermos o brasileiro como um povo hospitaleiro, "não podemos nos esquecer de que essa cordialidade parece se dar sempre e apenas para com o semelhante" (2018b, p. 1537). A quem seria, então, destinado o acolhimento? Para a realização de nossa pesquisa, partimos do pressuposto de que, mesmo sendo representado nacional e internacionalmente como um povo acolhedor, a maneira como os refugiados são recebidos, em solo brasileiro, não condiz, na maioria dos casos, com esse estereótipo.

A partir desse pressuposto, confirmamos nossa hipótese de pesquisa de que as condições de hospitalidade, quando já no país hospedeiro, afetam as representações de si e do outro construídas por sujeitos em situação de refúgio. Essas representações foram discutidas ao longo de três eixos de análise que dialogavam diretamente com as perguntas de pesquisa que propusemos: i) Quais representações de si e do outro/Outro pessoas em situação de refúgio constroem diante de uma língua-cultura diferente da sua?; ii) Como se manifestam, na materialidade linguística, representações sobre o acolhimento?; iii) Há algum indício, nos dizeres dos participantes, de possíveis deslocamentos subjetivos decorrentes da migração e do acolhimento a eles conferido?

O fio condutor de todo o trabalho acompanhou as diferentes formas de (des)acolhimento a refugiados no Brasil, tanto por parte do Estado quanto da sociedade, pelas perspectivas dos participantes entrevistados. Dessa maneira, a análise dos dizeres sobre o processo de deslocamento, bem como sobre a inserção na sociedade brasileira, auxiliou-nos a compreender de que forma as representações construídas de acolhimento entram em conflito, muitas vezes, com a realidade com a qual se deparam ao chegar no país. Assim, ao nos perguntarmos quais seriam as representações de si e do outro/Outro construídas pelos entrevistados, notamos que um contato direto entre esse questionamento e as representações de acolhimento emergiram nos dizeres, de forma que representar a si mesmo e ao outro/Outro aparece vinculado ao tipo de acolhimento esperado e ao (des)acolhimento recebido. Por isso, acreditamos que a primeira e a segunda perguntas de pesquisa possam e devam ser respondidas conjuntamente.

Podemos salientar, no que diz respeito às representações de si de nossos participantes, uma ênfase na errância que se tem da própria identidade enquanto ser migrante, estado de provisoriedade que se manifesta tanto pelo histórico de deslocamento forçado que faz parte da vida desses refugiados quanto pelo (des)acolhimento das instâncias jurídicas brasileiras que contribuem para essa representação e perpetuam o desenraizamento desses sujeitos. Pudemos perceber, durante a análise, que, por conta dessa desestabilização, os refugiados procuram se conectar a referenciais sociais, familiares e culturais como forma de lidar com o trânsito espacial, subjetivo e com o desconhecido representado pelo país de refúgio.

Nessa perspectiva, a língua-cultura brasileira é apresentada, na busca por estabilização, como completude e garantia de uma integração à sociedade brasileira, bem como a promessa da documentação – seja ela o deferimento do protocolo de refúgio ou a naturalização – é vista como âncora para a subjetividade dentro das (de)limitações jurídicas e como direito ao qual o refugiado estaria revestido. Assim, a representação de sujeito à deriva em uma espera que não parece se concretizar – por exemplo, devido à morosidade do processo de refúgio – é atribuída em parte ao desacolhimento jurídico e às instâncias de poder brasileiras que contribuem para a construção de uma fantasia de si, dos refugiados, submetida ao olhar do Outro e ao desacolhimento a eles fornecido. Além disso, salientamos que, no processo de inserção social, os refugiados se representam como diferentes, estranhos, estrangeiros, como aqueles que, na sua dessemelhança, não se encaixam na suposta homogeneidade do brasileiro nacional. Ver-se de forma deslocada é um movimento que aparece nos dizeres em decorrência da xenofobia, do racismo e, até mesmo, de uma superexposição, que, na invisibilidade que os assola, acaba por localizá-los no holofote da estrangeiridade.

Conseguimos ainda depreender, dos dizeres analisados, representações do Outro que apontam para o Brasil, em um primeiro momento, antes de os refugiados migrarem para cá, como o local do desconhecido, sobre o qual as únicas coisas que se sabem são reiterações de estereótipos de um país do carnaval, do futebol e também de um país violento. A essas representações são acrescidas as expectativas de acolhimento que pairam sobre alguns dos participantes em decorrência do renome de país hospitaleiro. Contudo, as representações iniciais construídas entram em contraste com as representações posteriores ao já viverem aqui. Dessa forma, as construções das representações do outro/Outro se dão em diálogo com as perspectivas de acolhimento dos participantes, de forma que, mesmo nos momentos em que a representação de acolhimento é atrelada a sentidos positivos sobre o brasileiro e a sua hospitalidade, algumas atenuações discursivas apontam para e dão indícios do que chamamos de (des)acolhimento.

Nessa esteira, as representações do que seria acolhimento para cada um de nossos participantes variam desde uma associação a um bom acolhimento em decorrência da miscigenação do povo brasileiro, a partir da qual a hospitalidade aconteceria em termos raciais, provavelmente sem discriminações fenotípicas, até uma idealização de nação alegre e bem receptiva. No entanto, como vimos, o estereótipo que pairava no imaginário dos participantes de um país acolhedor, em muitos casos, foi rompido, apontando para contradições entre as representações iniciais construídas sobre o Brasil e as representações construídas *a posteriori* ao já viverem no país. Desse modo, a idealização de acolhimento, por exemplo para Tsheko, de aqui encontrar uma miscigenação que garantiria seu acolhimento foi frustrada pela descoberta do racismo. O mesmo ocorre para María, que tinha uma ideia de Brasil ligada ao carnaval e ao futebol e não esperava se deparar com violência nem mesmo com preconceitos. Logo, ao longo da análise, deparamo-nos com representações que, sem se excluírem, somaram-se para a complexidade e multiplicidade de (des)acolhimentos que indicam a instabilidade tanto do termo quanto da própria acolhida ao outro refugiado mantido na sua estrangeiridade enquanto aquele a quem direciono amor e ódio; acolhimento e desacolhimento.

É o que pudemos depreender também dos dizeres relativos ao espaço universitário. Em um primeiro momento, a universidade é representada como lugar que irrompe como possibilidade de (re)invenção de si e promessa de um por-vir derridiano, abrindo o horizonte para a emersão de diferentes perspectivas de futuro, relacionadas à ascensão social, acesso ao trabalho, a conhecimentos de mundo e, até mesmo, a um retorno à condição humana. Salientamos, contudo, o conflito entre acolhimento e desacolhimento na vivência universitária. O abrir das portas aos refugiados, por meio da facilitação do ingresso, fornecimento de bolsas

e alimentação gratuita, como gesto acolhedor é barrado pela falta de acompanhamento, de inserção nas dinâmicas acadêmicas, inclusive linguística, e pelo não-pertencimento identificado tanto nas expressões de xenofobia quanto no abandono que os refugiados experienciam após o ingresso.

Ao observarmos as construções simultâneas nos dizeres de tipos de acolhimento, percebemos que a concepção de (des)acolhimento que propusemos não concentra uma simples dicotomização entre bom ou ruim, positivo ou negativo, acolhimento ou desacolhimento. Na temporalidade espacial da *différance* derridiana, no adiamento e diferimento de um sentido único e estagnado, conseguimos apontar para a (des)união dos opostos, que coexistem fora da hierarquia polarizante epistemológica logocêntrica, de forma que junto ao acolhimento, inevitavelmente, temos o desacolhimento como contrapartida.

Ao questionamento acerca dos possíveis deslocamentos subjetivos, encontramos indícios de uma movimentação subjetiva dos participantes relacionada a uma falta de lugar tanto no país de origem quanto no país de refúgio, que se manifesta, linguisticamente, na perda, no processo impossível de luto e em uma de (des)localização de si, durante o movimento migratório. Os indícios de deslocamentos apreendidos nos dizeres apontam para manifestações de novos lugares ocupados subjetivamente pelos refugiados, seja um espaço de não-reconhecimento enquanto refugiado ou humano, seja uma nova localização como visita em relação ao seu país de origem, ou mesmo uma restituição da humanidade no país de acolhimento. Nesse sentido, a morada física e subjetiva é marcada pela transposição do passado no presente, espectro que se atualiza em um estar fora de casa que os marca em uma existência possível no distanciamento, no refúgio, longe de casa, como afirma Luz (R46); deslocamento que fornece possibilidade de existir, de estar, de viver, mas não sem um retorno subjetivo ao país de origem, àquela que continua a ser sua verdadeira morada.

Assim, ser-estar longe de casa investe os refugiados de uma perda que os afeta e atualiza o sofrimento do objeto perdido, o que requer processos de luto para que possam se situar nas novas dinâmicas sociais e investir em identificações em relação a elementos da nova cultura, do novo país. Porém, ainda que o descolamento afete os sujeitos em forma de perda – em alguns casos estacionária e causadora de melancolia –, é apenas por meio desse deslocamento que existe a possibilidade de serem novamente. O deslocamento, perpassado pelo sofrimento de estar fora de casa, fornece-lhes a possibilidade de ser no novo país: primeiro, como sobreviventes mantendo a vida em seu estado mais orgânico (manter o corpo vivo) e, segundo, ressignificando uma experiência conflituosa de dor e de perda por meio da (re)construção identitária em um novo-velho eu.

Como pudemos observar ao longo de nossa exposição teórica e da análise dos dizeres, o acolhimento e os sentidos do que significa acolher estão, constantemente, na ordem da evidência, na ordem do que se constrói como natural. No entanto, ao longo desta dissertação, pudemos nos aproximar do impensado relativo ao acolhimento a refugiados, especialmente quando estão em jogo construções imaginárias estabilizadas pelo estereótipo de brasileiro hospitaleiro que engessa suas representações. Pensar o impensado significa desestabilizar as fronteiras rígidas para observar os pontos em que a ruptura é necessária e produtiva sem que destruamos o sistema, já que dele fazemos parte.

Por isso, analisar como se deu o acolhimento para nossos participantes de pesquisa nos auxilia a pensar, concomitantemente, nos tensionamentos das representações construídas do que chamamos de (des)acolhimento, torção que nos recorda a banda de Moebius, imagem topológica proposta por Lacan ([1969/70] 1992), na qual se (con)fundem dentro e fora, avesso e direito. A banda consiste em uma fita retorcida que, ao ser contornada, não exibe lado algum, ou melhor, apresenta todos os lados ao mesmo tempo: dentro e fora que não existem e que coexistem; face única que sinaliza a manutenção da oposição em coabitação. A partir dessa imagem, pensamos também a coexistência do acolhimento e do desacolhimento por meio de um tensionamento, presente no ato de receber o estrangeiro, que acontece na linha tênue e conflituosa de nossa relação com o outro/Outro.

Representações como sentir-se gente existem lado a lado com a exposição e o exotismo do refugiado; o processo simplificado de ingresso ao ensino superior coexiste com o ficar sem lugar dentro da universidade; a facilitação da documentação convive com o muro linguístico. Tudo isso se apresenta como contradição intrínseca do processo de (des)acolhimento, que esfacela os binarismos pela multiplicidade que contempla. Na utopia da acolhida incondicional, que só deveria ser acolhida enquanto incondicional, temos o atravessamento de relações de poder hierárquicas que nos dizem das contradições e restrições desse processo. Podemos arriscar afirmar, então, que o acolhimento não existe ou existe apenas como uma promessa que esgarça o controle migratório e que toca exatamente no que falha da incondicionalidade, pois "[aquele] que chega não fará acontecimento senão ali onde não sou capaz de o acolher, onde eu o acolho, precisamente, lá onde eu não sou capaz disso" (DERRIDA, [1997] 2012, p. 241).

A torção no que se compreende correntemente por acolhimento, desse modo, faz-se necessária especialmente dentro da universidade, espaço que pode e deve ser um lugar de indagações, inclusive de si mesma (DERRIDA, [2002] 2003). Escutar o dizer dos estudantes refugiados traz à tona questionamentos não apenas sobre os seus próprios deslocamentos subjetivos, mas sobre quais deslocamentos seriam possíveis e necessários dentro da

universidade. Quando direcionamos nosso olhar de dentro da universidade para os deslocamentos desses sujeitos, deparamo-nos com uma via de mão dupla que reverbera em possíveis deslocamentos institucionais. Por esse viés, questionar a universidade a partir da (não) inserção desses estudantes significa questioná-la do ponto de vista do refúgio e não de um estrangeiro qualquer, abrindo para questões que esse outro nos coloca a partir de sua experiência singular. Questionamentos que são colocados por esse estrangeiro que, como diria Derrida (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003), acaba por nos questionar. Por isso, ouvir o outro neste contexto de pesquisa é compreender que as práticas sociais podem ser pensadas de formas diferentes e devem ser pensadas diferentemente com a chegada desse estrangeiro específico.

Por mais que os refugiados não tenham vindo para estudar em um primeiro momento, a universidade se mostra como lugar de refúgio, de vir a ser quando todos os outros lugares no país lhes são interditados. Contudo, ao passo que a universidade se promete como lugar de amparo, inclusive de amparo legal e institucional, eles se deparam com uma falta de lugar e de abrigo dentro do espaço que lhes aparecia como promessa de refúgio. O desconhecimento das necessidades específicas desse público ainda é um obstáculo a ser transposto e, sobretudo, o reconhecimento das contribuições que esses estudantes podem trazer para nossas instituições.

Entender, portanto, o impensado do acolhimento significa compreender a sua contradição constitutiva, especialmente quando nos recordarmos que acolher significa estabelecer uma relação entre hospedeiro – que, em suposta posição de superioridade, marca a fragilidade do refugiado e, consequentemente, uma necessidade de proteção – e hóspede – que, ao ser acolhido, é também desacolhido por essa relação desigual. O impensado do acolhimento é justamente o (des)acolhimento em uma dimensão de adiamento – uma vez que nunca ninguém poderá ser completamente acolhido ou desacolhido –, que alimenta e frustra o desejo e o ódio pelo outro refugiado.

REFERÊNCIAS

ACNUR. **Global trends forced displacement in 2020**. Disponível em https://static.poder360.com.br/2021/06/acnur-relatorio-refugiados-2020.pdf Acesso em: jul. 2021.

ACNUR. **Relatório Anual 2020 Cátedra Sérgio Vieira de Mello**. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2020/09/Relat%C3%B3rio-Anual-CSVM-2020.pdf Acesso: out. 2020.

ACNUR. **Relatório Anual 2021 Cátedra Sérgio Vieira de Mello**. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/09/Relatorio-Anual-CSVM-2021_final.pdf Acesso: fev. 2022.

AGAMBEN, Giorgio. Política do exílio. In: DANNER, Leno Francisco, DANNER, Fernando. **Temas de Filosofia Política Contemporânea**. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 33-51.

AGAMBEN, Giorgio. Abitare e costruire. **Conferenza tenuta alla Facoltà di architettura dell'Università di Roma La Sapienza**, 7 dicembre 2018. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire#:~:text=Costruire%20significa%20verificare%20o%20realizzare,-casa%2C%20abitare%20significa%20costruire. Acesso em: set. 2021.

AGUIAR, Luisa; ALBIERO, Gabrielle. **Pangeia fragmentos da guerra na Síria no brasil.** Campinas: s.n., s.d.

ANUNCIAÇÃO, Renata Franck Mendonça de. A língua que acolhe pode silenciar? Reflexões sobre o conceito de "português como língua de acolhimento". **Revista X**, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 35-56, 2018.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Tradução Ricardo Santos. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Palavras incertas**: as não-coincidências do dizer. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira. A lei brasileira de refúgio – Sua história. In: (Org.). **Refúgio no Brasil**: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas. Brasília: ACNUR, Ministério da Justiça, 2010.

BAENINGER, Rosana et al (Orgs.). **Migrações Sul-Sul**. 2. ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó", 2018.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta. Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 119-143, jan./abr. 2017.

BACKES, Carmen. **O que é ser brasileiro.** São Paulo: Escuta, 2000.

BARATTO, Geselda. O sujeito barrado do inconsciente: O sujeito do pensamento e do desejo. **Psicologia argumento**, Curitiba, v. 30, n. 69, p. 238-244, abr./jun. 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHABHA. Our neighbours, ourselves: contemporary reflections on survival by Homi K. Bhabha, 28 de janeiro, 2010. In: CANCIK-KIRSCHBAUM, Eva; HEMPFER, Erika Fischer-Lichte Klaus W.; KÜPPER, Joachim (Eds). **Hegel Lectures.** Berlim/Nova Iorque: De Gruyter. 2011.

BIZON, Ana Cecília Cossi. **Narrando o exame Celpe-Bras e o Convênio PEC-G**: a construção de territorialidades em tempos de internacionalização. 2013. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição**: República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: jul. 2021.

BRASIL. **Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997**. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm Acesso em: out. 2021.

BRUM, Eliane. Quando o vírus nos trancou em casa, as telas nos deixaram sem casa. **El País**. 23 dez. 2020.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Vida precária. In: **Vidas precárias**: os poderes do lito e da violência. Tradução Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CAVALCANTE, Sylvia. A porta e suas múltiplas significações. **Estudos de Psicologia**, v. 8, n. 2, p. 281-188, 2003.

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. **Les adverbes de relativité déjà-encore, já-ainda**. 158p. Dissertação (Mestrado em Letras Modernas: língua francesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1981.

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. **A celebração do outro**: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução. Campinas: Mercado de Letras, 2013.

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. Entre adquirir e aprender uma língua: subjetividade e polifonia. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 4-24, ago-dez. 2014.

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. Representações de professor: entre o passado e o presente. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 23, n. 1, p. 132-161, jan./jun. 2015a. Disponível em: http://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/index

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. Leitura ou interpretação: pulsão escópica e gestos de violência. FLORES, Giovanna G. Benedetto; NECKEL, Nádia Régia Mafli; GALLO, Solange Maria Leda. (Orgs.). **Análise de discurso em rede**: cultura e mídia. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015b, v 1.

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. Entrevista com Maria José Rodrigues Faria Coracini (Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP). [Entrevista concedida a Juliana Santana Cavallari]. **Entremeios**: revista de estudos do discurso, v. 13, jul./dez. 2016.

CORACINI, Maria José Rodrigues Faria. A perspectiva discursivo-desconstrutiva na pesquisa em Linguística Aplicada. In: SZUNDY, Paula T. C.; TILIO, Rogerio; VALIM de MELO, Glenda C. (Orgs.). **Inovações e desafios epistemológicos em Linguística Aplicada**: perspectivas sulamericanas. Campinas (SP): Pontes, 2019.

DA ROSA, Marluza Terezinha. **O discurso universitário-científico na contemporaneidade**: marcas e implicações na constituição identitária do pesquisador em formação. 2013. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

DA ROSA, Marluza Terezinha. O funcionamento argumentativo em torno da designação “refugiados” no discurso universitário brasileiro. **EID&A** – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n. 15, p. 162-174, jan./jun. 2018a.

DA ROSA, Marluza Terezinha. Seleção e ingresso de estudantes refugiados no ensino superior brasileiro: a inserção linguística como condição de hospitalidade. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 57, n. 3, p. 1534-1551, set./dez. 2018b.

DA ROSA Marluza Terezinha; RONDELLI, Daniella Rubbo Rodrigues; PEIXOTO, Mariana Rafaela Batista Silva. Discurso, Desconstrução e Psicanálise no campo da Linguística Aplicada: (du)elos e (des)caminhos, **D.E.L.T.A.**, 31-especial, p. 253-281, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, [1967] 1973.

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Texto pronunciado por Jacques Derrida durante o seminário "Dire l'événement, est-ce possible?", em 1 de abril de 1997. **Revista Cerrados**, [S. l.], v. 21, n. 33, p. 231-251, 2012.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, [1972] 2015.

DERRIDA, Jacque. **Posições**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, [1972] 2001.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, [1993] 1994.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, [1995] 2001.

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

DERRIDA, Jacques. **O olho da universidade.** Tradução Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

DERRIDA, Jacques. Hostipitality. **Angelaki**: Journal of the Theoretical Humanities, vol. 5, n. 3, 2000.

DERRIDA, Jacques. **A universidade sem condição**. Tradução Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, [2002] 2003.

DERRIDA. Direção: Amy Ziering Kofman e Kirby Dick. Produção de Amy Ziering. Estados Unidos, Zeitgeist Films, 2002.

DERRIDA, Jacques. The principle of hospitality. **Parallax**, v. 11, n. 1, p. 6-9, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Demorar**: Maurice Blanchot. Tradução Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

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

DI CESARE, Donatella. **Estrangeiros residentes**: uma filosofia da migração. Belo Horizonte: Ed. Âyiné, 2020. 356

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUFOURMANTELLE, Anne. L'hospitalité, une valeur universelle? **Insistance.** Questions sur l'Universel et la diversité. Psychanalyse et politique, n. 8, p. 57-62, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIRA, Rickson Rios. O espelho de Pacaraima, **Le Monde Diplomatique Brasil**, 30 ago. 2018. Disponível em: https://diplomatique.org.br/o-espelho-de-pacaraima/ Acesso em: 05 ago. 2020.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano**; entre a linguagem e o gozo. Tradução Maria de Lourdes Sette Câmara. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969] 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, [1970] 2014.

FOUCAULT, Michel. **Nietzche, Freud e Marx:** Theatrum Philosoficum. Tradução Jorge Lima Barreto. Paris: Princípio, [1975] 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, [1978] 2011.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1982] 2010.

FOUCAULT, Michel. O Que São as Luzes? In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e Escritos II**: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 3 ed., Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, [1984] 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1988] 1999.

FREITAS, Mônica Silva de. A hospitalidade em Homero. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 33-42, 2014.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918), v. 17. Rio de Janeiro: Imago, [1917] 1996a.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916), v. 14, Rio de Janeiro: Imago, [1917] 1996b.

FREUD, Sigmund. O estranho. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918), v. 17. Rio de Janeiro: Imago, [1919] 1996.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922), v. 18. Rio de Janeiro: Imago, [1920] 1996.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: **Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud**: o futuro de uma ilusão, mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931), v. 21. Rio de Janeiro: Imago, [1927] 1996.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução Renato Zwick. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, [1930] 2015.

GHIRALDELO, Claudete Moreno. As representações de língua portuguesa e as formas de subjetivação. In: CORACINI, Maria José Rodrigues Faria (Org.). **Identidade & discurso**: (des)construindo subjetividades. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003.

GHULAM, Nadia; ROTGER, Agnés. **O segredo do meu turbante**. Tradução Denise Schittini. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2020.

GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain (Org.). **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Tradução de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac, 2011.

GOULART, Cristian Edevaldo. **O dispositivo jurídico da imigração**: subjetividades e políticas linguísticas. 2018. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Florianópolis, 2018.

GRIGORIEFF, Alexandra Garcia; MACEDO, Mônica Medeiros Kother. Singulares deslocamentos na experiência psíquica de migrar. **Psicologia clínica**, v. 30, n. 3, p. 471-492, Rio de Janeiro set./dez. 2018.

KEHL, Maria Rita. Civilização partida. In: NOVAES, A. (Org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

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

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

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Não somos uma nação. [Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva]. **Correio do Povo**, 22 nov. 2020.

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

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1945] 1998.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1949] 1998.

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

LACAN, Jacques. Posição do inconsciente. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1960] 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário – livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1962/63], 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário – livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1964] 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário – livro 21:** os não-tolos erram / Os nomes do pai: seminário entre 1973-1974. Tradução Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre, RS: Editora Fi, [1973/74] 2018.

LACAN, Jacques. **O seminário – livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1969/70] 1992.

LACAN, Jacques. Lituraterra. In: **Outros escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1971] 2003.

MACHADO, Lia Osorio. Limites, fronteiras, redes. In: STROHAECKER, Tânia Marques *et al.* (Orgs.). **Fronteiras e Espaço Global**. Porto Alegre: Associação dos Geógrafos Brasileiros – seção Porto Alegre, 1998, p. 41-49.

MALLARD, Suzana Duarte Santos. **Estrangeiridade e vulnerabilidade psíquica**: algumas contribuições psicanalíticas. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

MELMAN, Charles. **O sujeito sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Tradução Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MERUANE, Lina. **Tornar-se palestina.** Tradução M. Sanchez. Belo Horizonte: Relicário, 2019.

MONTANDON, Alain (Org.). Prefácio. In: **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Tradução de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac, 2011.

MORO, Marie Rose. Psicoterapia transcultural da migração. **Psicologia USP**, v. 26, n. 2, p. 186-192, 2015.

NEIVA, Hélio Henrique Quinan; CHATELARD, Daniela Scheinkman; CARVALHO, Isalena. O Lugar do Analista Invadido ou o Acolhimento desde Freud. **Leitura Flutuante**. Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanálise, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 3-12, 2016.

O'CONNOR, Flannery. **Um homem bom é difícil de encontrar e outras histórias**. Tradução Leonardo Fróes. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **O Brasil dos imigrantes**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

PAULA, Inácio de. Parcerias e políticas garantem ingresso e permanência de estudantes refugiados no Ensino Superior. **ComCiência** – revista eletrônica de jornalismo científico. Dossiê 216, abr. 2020.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaio e entrevistas. Tradução J. Guinsburg, Mareio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

QUINET, Antonio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, [2012] 2015.

REDIN, Giuliana; BERTOLDO, Jaqueline. Narrativas da exclusão de migrantes e refugiados na universidade. **Ser Social.** Crise fluxos migratórios e políticas sociais. Brasília, v. 23, n. 49, p. 296-317, jun./dez. 2021.

REIS, Rosana Rocha. Soberania, direitos humanos e migrações internacionais. **Revista brasileira de ciências sociais,** v. 19, n. 55, p. 149-163, jun. 2004.

RIBEIRO, Mariana Aparecida de Oliveira. **A formação do pesquisa-dor**: do enigma ao sinthoma. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ROSA, Miriam Debieux. **Psicanálise, política e cultura**: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento. 2015. Tese (Livre docência) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2015.

ROSA, Miriam Debieux. Intimidade e alteridade: a experiência do refúgio e a clínica psicanalítica. **Calibán Revista Latino Americana de Psicanálise**, v. 15, n. 1, 2017.

ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Derrida: o instante da morte. In: **Filósofos na tormenta**: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SAAL, Frida. **Lacan à Derrida**. Fala proferida no 10º Colóquio da Fundação mexicana de Psicanálise, em maio de 1994. Disponível em: http://revistapercurso.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=325&ori=autor&letra=S Acesso em: mai. 2021.

SAGLIO-YATZIMIRSKY, Marie-Caroline. Refúgio e acolhimento: reflexões sobre os recém-chegados. [Entrevista concedida a Ana Gebrim]. **Revista Fórum** – Outro mundo em debate, v. 28, jan. 2016.

SAGLIO-YATZIMIRSKY, Marie-Caroline; GEBRIM, Ana Gebrim. "Nouvelles migrations" au Brésil: des représentations de l'accueil aux formes contemporaines de racisme. **Brésil(s) Sciences humaines e sociales** [Online], n. 12, 2017, nov. 2017. Disponível em: https://journals.openedition.org/bresils/2313?lang=pt Acesso em: ago. 2020.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, G. J; CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; COSTA, L. F. L; MACEDO, M. **Refúgio em Números**, 6ª Edição. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília, DF: OBMigra, 2021.

SOLER, Colette. Trauma e fantasia. **Stylus**: Revista de Psicanálise, Rio de Janeiro, n. 9, p. 45-59, out. 2004.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SLAUGHTER, S.; LESLIE, L. L. Expanding and elaborating the concept of academic capitalism. **Organization Overviews**, v. 8, n. 2, p. 154-161, 2001.

TORELLY, Marcelo (Coord.). **Política de refúgio no Brasil consolidada**. V. 2. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, Agência das Nações Unidas Para as Migrações, 2017.

TOYOS, Néstor Marcelo. Cruzamentos. **Calibán** – Revista Latino-Americana de Psicanálise, v. 18, n. 1, p. 93-110, 2020.

VÉRAN, Jean-François; NOAL, Débora Noal da Silva; FAINSTAT, Tyler. Nem refugiados, nem migrantes: a chegada dos haitianos à cidade de Tabatinga (Amazonas). **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 4, out./dez. 2014.

ZANOLA, Pedro Costa Zanola; LUSTOZA, Rosane Zétola Lustoza. Alienação e separação no Seminário 11 de Lacan: uma proposta de interpretação. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 51, n. 2, p. 121-139, 2019.

ANEXO 1

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO

A seguir, propomos um roteiro semiestruturado como incentivo para os participantes falarem de si. As perguntas aqui inseridas foram pensadas levando em consideração aquilo que seria relevante para a realização da pesquisa. No entanto, ressaltamos que os participantes terão liberdade para falar sobre o que lhes parecer mais urgente. Por isso, o nome de roteiro semiestruturado, uma vez que a estrutura aqui estabelecida é flexível e passível de modificações de acordo com cada conversa.

1) Você poderia me contar sobre a sua vida antes de vir para o Brasil?
2) Como e por que você veio para cá?
3) Como foi a sua experiência ao chegar ao Brasil?
4) Como você via o Brasil e o brasileiro antes de vir para cá? Como você os vê hoje?
5) Como você se sente aqui?
6) Você acha que algo mudou em você depois desse processo?

ANEXO 2

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da pesquisa: (Re)Territorialização e acolhimento: uma análise discursiva dos dizeres de refugiados
Nome do responsável: Louise Hélène Pavan
Número do CAAE: 11699319.3.0000.8142

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

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

Justificativa e objetivos:

A pesquisa para a qual convidamos você estuda o olhar que pessoas que vieram para o Brasil em situação de refúgio possuem sobre o acolhimento que lhes foi oferecido. Ela está sendo feita com o objetivo de propiciar a construção de um novo olhar, sobretudo, sobre a questão da hospitalidade e de entender como os refugiados se veem e percebem o outro na sociedade. Acreditamos que esta pesquisa trará contribuições para os estudos linguísticos e sociais e proporcionará uma reflexão a respeito dos dizeres dessa minoria social.

Procedimentos:

Participando do estudo, você está sendo convidado a contar (mediante gravação de áudio) como foi a sua vinda para o Brasil e como foi recebido em território brasileiro. Você poderá falar, durante o tempo que achar necessário em um ou mais encontros, sobre aquilo que achar relevante dentro do tema da pesquisa.

A entrevista será realizada em local, data e horário que forem melhores para você, sendo que você não terá que se deslocar. Terá tempo aproximado de uma hora (1h) e será, posteriormente, transcrita e analisada em uma dissertação de mestrado.

É importante salientar que sua identidade será preservada e os dados desta pesquisa serão armazenados em um arquivo ao qual só a pesquisadora terá acesso pelo período de cinco anos após o final da pesquisa, de acordo com a Res. CNS 510/16.

Desconfortos e riscos:

Você **não** deve participar deste estudo se não for refugiado e/ou se tiver menos de 18 anos.

Esta pesquisa não apresenta riscos previsíveis, no entanto, caso surja qualquer desconforto ou caso você se sinta emocionado ou incomodado, a entrevista poderá ser interrompida a qualquer momento.

Benefícios:

Com relação aos benefícios, você não irá receber nada diretamente. Entretanto, sua participação é muito importante, já que, com ela, há a possibilidade de um aumento do conhecimento científico, o que beneficia, indiretamente, a sociedade como um todo.

Acompanhamento e assistência:

A qualquer momento, antes, durante ou até o término da pesquisa, os participantes poderão entrar em contato com os pesquisadores para esclarecimentos e assistência sobre qualquer aspecto da pesquisa e danos decorrentes da pesquisa.

Sigilo e privacidade:

Você tem a garantia de que sua identidade será mantida em sigilo e nenhuma informação será dada a outras pessoas que não façam parte da equipe de pesquisadores. Na divulgação dos resultados desse estudo, seu nome não será citado. Não possuímos a intenção de divulgar o áudio, apenas transcrevê-lo em formato de texto, de forma que você não precisa se preocupar com a divulgação de sua voz.

Ressarcimento e Indenização:

Esta pesquisa será realizada em local e horário de sua preferência, logo, acreditamos que você não terá despesas com relação a deslocamento e alimentação. Fora isso, você terá a garantia ao direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa quando comprovados nos termos da legislação vigente.

Contato:

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com a pesquisadora Louise Hélène Pavan (Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Departamento de Linguística Aplicada. Cidade Universitária, Distr. Barão Geraldo – 13083-970 – Campinas, SP, Brasil – 19 98357-1519 – louisepavan@gmail.com), ou com a Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini (Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Departamento de Linguística Aplicada. Cidade Universitária - Dist. Barão Geraldo - 13083-970 - Campinas, SP, Brasil - Caixa-postal: 6045 – Telefone: (19) 3788- 1512).

Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você poderá entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UNICAMP das 08:00hs às 11:30hs e das 13:00hs às 17:30hs na Rua: Tessália Vieira de Camargo, 126; CEP 13083-887 Campinas – SP; telefone (19) 3521-8936 ou (19) 3521-7187; e- mail: cep@fcm.unicamp.br. Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você poderá entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP-CHS) da UNICAMP das 08h30 às 11h30 e das 13h00 às 17h00 na Rua Bertrand Russell, 801, Bloco C, 2o piso, sala 05, CEP 13083-865, Campinas – SP; telefone (19) 3521-8936 ou (19) 3521-7187; e-mail: cep-chs@reitoria.unicamp.br.

O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

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

Consentimento livre e esclarecido:

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

Nome do (a) participante da pesquisa:

_____

_____Data: ___/_____/_____.

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

Responsabilidade do Pesquisador:

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

_____Data: ____/_____/_____.

(Assinatura do pesquisador)