

THAÍS VALIM RAMOS

O SUJEITO ENTRE CULTURAS
O espaço da diferença no encontro com o outro/Outro

PORTO ALEGRE
2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS / DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DA LINGUAGEM ESPECIALIDADE:
TEORIAS DO TEXTO E DO DISCURSO
LINHA DE PESQUISA: ANÁLISES TEXTUAIS E DISCURSIVAS**

**O SUJEITO ENTRE CULTURAS
O espaço da diferença no encontro com o outro/Outro**

THAÍS VALIM RAMOS

ORIENTADORA: PROF(a). DR (a). MARIA CRISTINA LEANDRO FERREIRA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras.

**PORTO ALEGRE
2017**

CIP - Catalogação na Publicação

Ramos, Thaís Valim

O SUJEITO ENTRE CULTURAS: O espaço da diferença no encontro com o outro/Outro / Thaís Valim Ramos. -- 2017.

188 f.

Orientadora: Maria Cristina Leandro Ferreira.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Língua. 2. Cultura. 3. Sujeito. I. Ferreira, Maria Cristina Leandro, orient. II. Título.

THAÍS VALIM RAMOS

O SUJEITO ENTRE CULTURAS
O espaço da diferença no encontro com o outro/Outro

Trabalho de conclusão de curso de Doutorado apresentado como requisito para obtenção do título de Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul..

ORIENTADORA: PROF(a). DR (a). MARIA CRISTINA LEANDRO FERREIRA

BANCA EXAMINADORA:

Angela Derlise Stübe

Fabiele Stockmans De Nardi

Freda Indursky

À minha pequena Isabella que me possibilitou ocupar o lugar de mãe.

AGRADECIMENTOS

Fiquei procurando a palavra mágica de que fala Drummond, que dorme a sombra de um livro raro, fiquei tentando desencantá-la para poder agradecer o afeto materializado em gestos, em conversas de apoio e estímulo daqueles que compartilharam desta aventura pelo doutorado que culmina nesta tese.

Início agradecendo minha orientadora Maria Cristina Leandro Ferreira, a Kitty. Quero mencionar aqui que desde o momento que a conheci, na primeira entrevista de doutorado que participei, ela iniciou sua orientação, mesmo que não soubesse. Eu estava confusa, tateando por uma área que era nova para mim, mas pela qual eu havia me apaixonado e queria seguir estudando. A Kitty percebeu esse desejo e me mostrou um caminho, neste momento, eu desisti de outras provas de doutorado que faria e pensei: "Esta é minha orientadora". No ano seguinte, lá estava eu novamente participando da entrevista de doutorado com um projeto mais consistente e, então, fui acolhida pela Kitty que com rigor teórico, muito afeto e muita paciência me conduziu ao longo destes anos, me mostrando como ousar pensar por mim mesma. Muito obrigada professora!

Agradeço ao meu marido Estêvan, pelo apoio e paciência com quem só pensava no doutorado, por escutar minhas tentativas de explicar conceitos da análise do discurso e pela preocupação quando eu viajava toda semana para Porto Alegre para perseguir meu sonho de fazer um doutorado.

Aos meus pais pela educação, incentivo aos estudos, amor, preocupação, dedicação e companhia em algumas viagens a Porto Alegre. A minha irmã Greice pelo carinho e disponibilidade de sempre.

Aos meus amigos que a AD me deu: Augusto, Michelle, Mônica pelas discussões teóricas, risadas e por dividirem minhas angústias, as quais foram muitas. Um agradecimento especial para Michelle que dispensou um tempo para dar seu olhar em alguns dos meus textos, quando pareciam não fazer sentido.

À amiga de longa data Karina Todeschini que me acolheu em sua casa e me proporcionou ótimas conversas e me deu muitos conselhos quando vinha a Porto Alegre.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa "Análise do Discurso e Interfaces" (UFRGS) que sempre contribuíram muito com seus gestos de interpretação e discussões inquietantes.

Aos professores da UFRGS pelos ensinamentos e aulas instigantes e questionadoras.

Às professoras Angela Stube, Freda Indursky, Carolina Rodríguez-Alcalá e Phellipe Esteves pela leitura cuidadosa e ótimas contribuições na ocasião de qualificação do projeto e da tese e parecer do artigo.

Às professoras da banca Angela Stube, Fabiele De Nardi e Freda Indursky que carinhosamente aceitaram ler e contribuir para esta pesquisa.

Ao programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS, pela oportunidade de cursar um doutorado em uma universidade pública e de qualidade.

Aos brasileiros que dispuseram do seu tempo para relatar sobre sua vida no exterior e possibilitar a realização desta pesquisa.

Ao apoio financeiro do CNPq que tornou possível a disponibilidade de tempo para realização desta pesquisa.

Retrato do artista quando coisa

A maior riqueza
do homem
é sua incompletude.
Nesse ponto
sou abastado.
Palavras que me aceitam
como sou
— eu não aceito.
Não aguento ser apenas
um sujeito que abre
portas, que puxa
válvulas, que olha o
relógio, que compra pão
às 6 da tarde, que vai
lá fora, que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.
Perdoai. Mas eu
preciso ser Outros.
Eu penso
renovar o homem
usando borboletas.

(Manoel de Barros)

RESUMO

Nesta tese, inscritos no aparato teórico da Análise do Discurso francesa, temos como propósito analisar o discurso de brasileiros que estão residindo no exterior a mais de uma ano. Participaram desta pesquisa 18 brasileiros que residiam nas localidades de Portugal, Espanha, França, México, EUA, Nigéria, Angola, Taiwan, Noruega, Doha, Alemanha, Suíça, Londres, Canadá, com os quais conversamos por skype a fim de obter os relatos sobre suas experiências no exterior. A partir dos discursos destes brasileiros buscamos analisar pistas que indiquem modos de subjetivação permitindo-nos lançar um gesto de interpretação sobre os sujeitos que se inserem em outra língua e outra cultura, uma vez que o sujeito se constitui pela ordem do simbólico, e é pelo significante que ele se define. No movimento para além fronteiras destes sujeitos - fronteiras não só geográficas, mas de significados - são usados diferentes termos para designar estes sujeitos, tais como imigrante, estrangeiro e expatriado, termos cujos sentidos deslizam dependendo do lugar que ocupam estes sujeitos no espaço do outro. Neste percurso trazemos para discussão as relações de poder que se estabelecem entre países, bem como os lugares que ocupam estes brasileiros quando em países desenvolvidos e em países periféricos, além da visão que tem de seu país de origem, o Brasil. Uma contribuição desta pesquisa para análise do discurso é a resignificação da noção de cultura neste campo de estudo, onde passa a ser entendida relacionada às noções de ideologia e inconsciente. A cultura, neste âmbito, compreende um lugar de interpretação (De Nardi, 2007) a partir do qual se pode perceber as posições que os sujeitos ocupam, sendo também um lugar de resistência - já que comporta a falha. A cultura pode ser entendida como as práticas que promovem o laço social, a partir do qual surge o sentimento de pertença, ao mesmo tempo em que serve de suporte na produção das subjetividades e dos sentidos, daí o caráter assujeitador da cultura operando em paralelo com as noções de ideologia, história, discurso e inconsciente, todos tomados em sua porosidade, equívoco e contradição. O sujeito, enquanto estrangeiro em país desenvolvido, deseja pertencer, fazer parte da outra cultura, no entanto, a diferença atestada na imagem do imigrante vindo de países periféricos é rejeitada e marginalizada. Frente a esta rejeição, os sujeitos se voltam para seu país, com o qual já não se identificam mais, colocando-se, assim, num entre culturas. Dessa forma, refletir sobre a noção de cultura em AD, é ver além do espetáculo para perceber o caráter estereotipado que tem sido atribuído à cultura, mascarando seu potencial transformador.

Palavras chave: Língua. Cultura. Sujeito.

ABSTRACT

In this thesis, inscribed in the theoretical apparatus of the French Discourse Analysis, we aim to analyze the discourse of Brazilians who have been living abroad for more than a year. Participated in this survey 18 Brazilians that were living in Portugal, Spain, France, Mexico, USA, Nigeria, Angola, Taiwan, Norway, Doha, Germany, Switzerland, London, Canada, to whom we talked through skype in order to obtain their reports about their experiences abroad. In the discourses of these Brazilians we looked for clues that indicated ways of subjectivation allowing us to launch a gesture of interpretation about the subjects that are in touch with another language and another culture, due to the fact that the subject is constituted by the order of the symbolic, and it is by the Significant that it is defined. In the movement of these subjects across borders - not only geographical borders, but borders of meanings - different terms are used to designate these subjects, such as immigrant, foreigner and expatriate, terms that acquire different meanings depending on the position these subjects find themselves in the space of the other. We also bring to discussion the power relationships that are established among countries, as well as the positions that these Brazilians occupy when in developed countries and when in peripheral countries, in addition to the vision that they have of their country of origin, Brazil. One contribution of this research to discourse analysis is the re-signification of the notion of culture in this field of study, where it becomes understood in relation to the notions of ideology and unconscious. Culture, in this context, comprises a place of interpretation (De Nardi, 2007) from which one can perceive the positions that the subjects occupy, being also a place of resistance - since it holds the fault. Culture can be understood as the practices that promote the social bond, from which the feeling of belonging arises at the same time as it serves as a support in the production of the subjectivities and of the meanings, whence the dominant character of the culture operates in parallel with the notions of ideology, history, discourse and unconscious, all taken in their porosity, equivocation and contradiction. The subject, as a foreigner in a developed country, wishes to belong, to be part of the other culture; however, the difference attested by the image of the immigrant coming from peripheral countries is rejected and marginalized. Facing this rejection, the subjects turn to their country, with which they no longer identify themselves, thus finding themselves in a cross-cultural context. Reflecting on the notion of culture in AD means to see beyond the spectacle trying to perceive the stereotyped character that has been attributed to culture disguising its transforming potential.

Keywords: Language. Culture. Subject.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	19
O TRIPÉ: LÍNGUA, CULTURA E SUJEITO	19
1.1 SOBRE A LÍNGUA	22
1.1.1 A falta constitutiva da língua.....	26
1.1.2 O sujeito entre a língua materna e a língua estrangeira.....	28
1.2 SOBRE A CULTURA	32
1.2.1 visão geral acerca da noção de cultura.....	32
1.2.2 Cultura e nação	34
1.2.3 A criação da nação e cultura brasileira.....	35
1.2.4 A cultura na análise do discurso	38
1.3 SOBRE O SUJEITO	42
1.3.1 A forma-sujeito.....	47
1.4 CHEGANDO AO TRIPÉ	48
CAPÍTULO 2	50
RELACIONANDO CULTURA E IDEOLOGIA	50
2.1 O NECESSÁRIO (DES)CONHECIMENTO DA IDEOLOGIA	51
2.2 ADENTRANDO O TERRENO DA CULTURA NA ANTROPOLOGIA	61
2.3 O DESAFIO DE DIZER A CULTURA EM AD	67
2.4 A CULTURA COMO RESISTÊNCIA	76
CAPÍTULO 3	79
ESTRANGEIRO: UMA POSIÇÃO	79
3.1 A IMAGEM DO BRASILEIRO SOBRE SI MESMO - QUEM SOU EU PARA LHE FALAR ASSIM?	81
3.2 O ESTRANGEIRO E O (grande) OUTRO/ (pequeno) OUTRO – PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO OU DE DESTITUIÇÃO	91
3.3 O DESEJO DO OUTRO - LUGAR DE REFÚGIO	98

CAPÍTULO 4.....	105
IMIGRANTE, ESTRANGEIRO, EXPATRIADO - ENTRE O DESEJO DA HOSPITALIDADE E O ENCONTRO COM A HOSTILIDADE.....	Error! Bookmark not defined.
4.1 UMA PALAVRA POR OUTRA	106
4.2 A FICÇÃO DO "NÓS"	118
4.3 O "LIMBO" DO ENTRE-CULTURAS E A ILUSÃO DO PERTENCIMENTO.....	123
4.4 A (IM)POSSIBILIDADE DE PENSAR UMA CULTURA GLOBAL	130
CAPÍTULO 5.....	135
RUMO À PERIFERIA GLOBAL.....	135
5.1 A (DES)CIVILIZAÇÃO	138
5.2 O IMIGRANTE NA ÁFRICA.....	144
5.3 ENTRE OS MUROS DA GLOBALIZAÇÃO	149
5.4 A POBREZA NECESSÁRIA	153
5.5 O "MAL-ESTAR" PRÓPRIO DO SUJEITO.....	157
5.6 A HUMILHAÇÃO DO (NÃO) CONSUMO.....	163
PALAVRAS FINAIS.....	168
REFERÊNCIAS.....	177
ANEXO	187

INTRODUÇÃO

Divertia-se, Pisti, ao ver um homem grande olhando figuras em álbuns coloridos, um homem gago aprendendo a falar guarda-chuva, gaiola, orelha, bicicleta. Kêrekport, kêrekpart, kerékpár, mil vezes Kriska me fazia repetir cada palavra, sílaba a sílaba, porém meu empenho em imitá-la resultava quando muito num linguajar feminino, não húngaro. (Chico Buarque de Holanda, Budapeste)

Retirada do livro Budapeste de Chico Buarque de Holanda (2003), o qual trata, em linhas gerais, da experiência do sujeito em um lugar com outra língua e outra cultura, esta epígrafe remete-me ao caminho que me trouxe até o doutorado. Eu, enquanto professora de inglês, me deparava ensinando palavras e costumes que estavam nos livros e que me tinham sido ensinados. Porém me incomodava o fato de me faltarem palavras para dizer tudo o que eu queria, tudo o que os alunos me perguntavam. Incomodava-me o fato de fazê-los repetir frases feitas e decorar listas de verbos, além de generalizar práticas e atitudes como se todos agissem da mesma forma. Constantemente eu me perguntava que língua era essa? Que cultura era essa possível de ser ensinada? O que era preciso para fazer parte de uma cultura? Quem era esse outro que ora causava espanto, ora causava admiração?

Procurava me aperfeiçoar nessa língua para me tornar cada vez mais proficiente, pois, se eu não conseguia dizer tudo e não entendia todos os costumes e práticas que representavam essa cultura, para mim, significava que eu não dominava a língua a qual ensinava. Eu tinha um certificado que dizia que eu era proficiente; no entanto algo faltava, eu desejava controlar essa língua e essa cultura do mesmo modo que eu tinha a ilusão de controlar minha língua materna. Também me incomodava o modo como enxergávamos esse outro/Outro¹ da outra cultura, era uma espécie de veneração, como se fosse um ser superior ou um ser de outro mundo.

Nesse caminho tortuoso, habitado por palavras, modos de dizer em diferentes línguas, eu me desafiava a buscar uma forma mágica de ensinar e aprender perfeitamente a outra língua, a outra cultura, para que a comunicação acontecesse sem falhas. E, nessa busca, cada vez mais eu me convencia de que não bastava aprender a língua por si mesma, havia algo

¹ Nas formulações de Lacan, diferencia-se o "outro" (escrito com o minúsculo), que é do registro do imaginário, do "Outro" (escrito com O maiúsculo), que é do registro do simbólico. O outro é meu semelhante, aquele com o qual me identifico, admiro ou odeio. O eu se constitui a partir da imagem do outro, que traz em si a imagem esculpida pelos significantes do Outro. Este compreende o lugar dos significantes que marcam o sujeito, sendo acessível somente pelas formações inconscientes. O primeiro a ocupar esse lugar do Outro para a criança é a mãe. Este assunto será tratado com mais detalhes no capítulo 3.

mais, as palavras diziam mais do que queríamos. Neste contexto, falar em língua implicava falar também em cultura; mas o que significava a cultura? Podia ser a maneira de ser de um povo, podia referir-se à educação, arte, tradições, podendo até considerar alguém como “sem cultura”. Como pode alguém não ter cultura? Algo que servia para abarcar tudo só podia estar escondendo alguma coisa. O que a cultura escondia? Para que e para quem ela servia?

Com todas essas questões que me intrigavam, encontrei guarida na Análise do Discurso. Não que esta área me desse respostas, mas me permitia questionar, duvidar, como também me colocava outras questões para as quais não tinha resposta. Encontrei nesta esfera o (des)conforto para seguir pesquisando sobre essas inquietações e me aventurei pelo doutorado. Neste caminho são muitas as angústias. Assemelha-se a uma viagem em cujo trajeto nos deparamos com paisagens deslumbrantes que nos deixam maravilhados, mas também passamos por momentos de tormenta que não nos deixam enxergar nada à frente.

A Análise do Discurso (AD) mostrou-se para mim como um espaço de resistência. A concepção de língua, neste campo, permite olhar suas fissuras, ir além da língua como um sistema de códigos, e esta foi uma das razões que me conduziram por este campo de estudo. A língua, para a AD, é concebida como elemento de base material, heterogêneo, não-estável, não-previsível e não-fechado que, combinado à materialidade do processo sócio-histórico, constitui o lugar da produção dos efeitos de sentido (FERREIRA, 1996). A ambiguidade e o equívoco fazem parte da língua, não como algo a ser evitado ou corrigido, mas como condição própria da língua. Há o reconhecimento de que é próprio da língua produzir sentidos duplos e contraditórios. Os sentidos não se excluem, mas coexistem ao nível do interdiscurso.

Para Pêcheux (1998 [1982]), “a ambiguidade e o equívoco constituem um fato estrutural indomável”, constituem a língua não como o amolecimento de um núcleo rígido, mas desterritorializado, ou seja, partir da linguística para manifestar que a ambiguidade e o equívoco são constitutivos da língua, não significa uma transgressão das regras postas neste campo de estudo, mas de uma apropriação desses conceitos sob outra perspectiva, a da impossibilidade de controlar a língua e de tudo dizer. É um campo de saber que se caracteriza pela interpretação e se interessa pelo sentido como um ponto de deriva, conforme encontramos em Pêcheux (2012 [1983]), que afirma que todo enunciado está sujeito a pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação.

O sujeito está, portanto, em constante atividade de interpretação, tem a necessidade de atribuir sentidos frente ao simbólico. Sentido que é conferido às palavras no momento mesmo em que o sujeito fala, de acordo com a posição social que ocupa. No entanto, ele o faz como se o sentido estivesse colado às palavras. Trata-se de um efeito da ideologia, a qual não opera

ocultando sentidos, mas apagando o processo de constituição destes, criando um efeito de completude, de saturação dos sentidos, como se estes estivessem grudados às palavras e não dependessem da inscrição destas em uma formação discursiva.

A língua ou, mais amplamente falando, a linguagem, é a condição para que o indivíduo se torne sujeito. É através da linguagem que o sujeito, por via da interpelação, se configura como assujeitado. Esse assujeitamento se assenta no imaginário sob o efeito ideológico elementar, no qual o sujeito é sempre já sujeito e se coloca na origem do seu dizer. Assim, sujeito e sentido constituem-se ao mesmo tempo. Falar em língua em AD implica falar da ideologia e também do inconsciente. É nas práticas discursivas que o ideológico, o social e o histórico se manifestam, deixando na língua marcas do que lhe falta e do que falha. A AD propõe uma relação não dicotômica entre língua e discurso, tornando possível, dessa forma, analisar o funcionamento do discurso, que é o objeto de estudo deste campo de estudo. Funcionamento esse que supõe uma articulação entre a ideologia e o inconsciente e, nesta pesquisa, pensa-se a cultura vinculada a estas noções.

Frente ao aparato teórico da AD, interessa-nos buscar saber mais sobre a relação do sujeito que se depara com uma outra língua, estrangeira por se tratar da língua do outro, já que, na disputa pelo sentido, esse sujeito foi chamado à existência dentro de um aparato político, histórico, social diferente daquele da língua estrangeira. Isto posto, o tema que norteia esta pesquisa tem como foco o sujeito constituído pela língua portuguesa falada no Brasil e que se encontra no espaço do outro, com outra língua e outra cultura. Levando em consideração aquilo que é opaco, que não se dá a ver, que se disfarça sob a ilusão da transparência impondo sentidos e constituindo sujeitos, levando-os a ocupar seus lugares já marcados numa formação social, buscamos, com esta pesquisa, apreender a entrada do sujeito em outra língua, sabendo que falar outra língua é entrar em outras redes de produção de sentido, bem como inscrever-se em uma rede de diferenças. Diferenças que são usadas para imaginar fronteiras geográficas e de significados, as quais se naturalizam e servem para justificar práticas, em cujas bases as sociedades se organizam. Neste movimento do sujeito no tocante à língua está também a noção de cultura. A cultura que, segundo Ferreira (2011), foi deixada à margem pela análise do discurso para dar ênfase na relação entre língua e história. No entanto, a AD não fica indiferente a esta noção, e pesquisas começam a surgir neste sentido, buscando o lugar que lhe cabe.

Embora Pêcheux não tenha deixado uma definição de cultura, encontramos a presença desta noção em seus textos, como rastreou Esteves (2014) em sua tese. No livro *Estrutura ou Acontecimento* (PÊCHEUX, 1983), encontramos uma citação onde aparece uma menção à

cultura:

Encarada seriamente (isto é, de outro modo que apenas uma simples “troca cultural”) essa aproximação engaja concretamente maneiras de trabalhar sobre as materialidades discursivas, implicadas em rituais ideológicos, nos discursos filosóficos, em enunciados políticos, nas formas culturais e estéticas, através de suas relações com o cotidiano, com o ordinário do sentido. (p. 49)

Nesta citação, Pêcheux coloca a cultura em paralelo com a política, a ideologia, a filosofia e a estética, sem sobrepô-la a nenhuma dessas ordens, mas relacionando-as. Neste sentido, ele nos deixa pistas de como tratar a cultura. No âmbito da AD, a cultura está sujeita ao equívoco e à falha em suas práticas inseridas nos processos históricos de reprodução, mas, assim como a ideologia e o inconsciente, mascara seu processo de operacionalização, fabricando um efeito de unidade, de homogeneidade, ignorando as diferenças entre aqueles que se dizem parte de um grupo e estabelecendo diferenças com aqueles considerados estrangeiros, vindos de outro lugar. A cultura e a língua servem, neste sentido, como signo de nacionalidade. Embora esta questão não trate somente da relação com o estrangeiro, esta é uma especificidade desta pesquisa.

Nossa investigação está centrada no tripé das noções de sujeito, língua e cultura. Cultura entendida não como produto de um processo de homogeneização que apaga a historicidade e a usa para justificar comportamentos distintos, mas como lugar da produção de sentidos, como parte do corpo discursivo que comporta a falha, deixando entrever brechas que vão sendo ressignificadas pelos movimentos dos sujeitos na história.

Dito isto, as questões que nortearam e que foram retomadas durante nosso gesto de interpretação são:

1. O que acontece quando o sujeito que, segundo Lacan, é um significante para outro significante, se depara com um universo outro de significantes? Como esse sujeito constituído na e pela linguagem passa a se dizer?
2. Partindo da relação entre língua e cultura, cabe questionar como ocorre a representação do mundo via uma outra ordem de significantes. Será que a produção de um "eu" relacionada à historicidade muda?
3. Partindo do tripé: língua, sujeito e cultura, é válido interrogar de que maneira, ao se inserir em outra cultura, assim como em outra língua, a subjetividade é afetada? Quais os efeitos da imersão em outra cultura para a subjetividade?

A partir disso, o principal propósito deste estudo é buscar e analisar pistas nos

discursos de brasileiros que vivem no exterior que indicem modos de subjetivação, permitindo-nos lançar um gesto de interpretação sobre desse sujeito que se insere em outra língua e outra cultura, uma vez que o sujeito se constitui pela ordem do simbólico, e é pelo significante que ele se define. Para constituição do arquivo desta pesquisa, coletei nomes e e-mails de brasileiros que estavam residindo no exterior há mais de um ano através de uma rede de amigos e conhecidos, que buscavam informações com outras pessoas a fim de contribuir com a pesquisa. Os entrevistados também indicavam outros brasileiros que, da mesma forma, poderiam contribuir com este estudo.

O primeiro passo consistiu no envio de e-mails para essas pessoas explicando a pesquisa e convidando-as a participarem. De um total de 23 pessoas convidadas, 18 retornaram o e-mail aceitando falar sobre sua vivência no exterior. O próximo passo consistiu em marcarmos uma data para uma conversa por Skype. Ainda neste e-mail enviei as questões que norteariam a conversa². Dessa forma procedemos às entrevistas, com exceção de dois participantes, que preferiram gravar seu relato e enviar por e-mail. Todas as entrevistas foram gravadas, com o consentimento oral dos participantes, e transcritas posteriormente para as análises. As entrevistas contaram com o relato de brasileiros que estavam residindo nos seguintes países: Portugal, Espanha, França, México, EUA, Nigéria, Angola, Taiwan, Noruega, Doha, Alemanha, Suíça, Londres, Canadá. Não aceitaram participar desta pesquisa brasileiros que residiam nos países: Argentina, Bolívia, Japão e Itália.

Pretendemos, então, a partir do discurso dos sujeitos que aceitaram fazer parte deste estudo:

- Ver um possível ponto de (des)encontro entre ideologia, língua, inconsciente e cultura nesse processo de subjetivação entre-línguas.
- Compreender como esse sujeito, constituído na/pela linguagem, passa a se dizer, sobretudo, na maneira como se percebe na cultura do outro ao se deparar com outro universo de significantes diferentes daqueles da sua língua materna.
- Perceber quais os efeitos da imersão em outra cultura, outra ordem de significantes para a subjetividade.
- Observar se há resistência aos sentidos já naturalizados, aos pré-construídos do outro país, e de que forma essa resistência se manifesta.

Para terminar a introdução, apresentamos a forma como a tese está organizada.

No capítulo 1 propomos relacionar as noções de língua, cultura e sujeito na figura de

² Questões em anexo.

um tripé para servir de sustentação a nossa lente e nos possibilitar enxergar mais além, a fim de entender a constituição do sujeito brasileiro que se coloca entre línguas e entre culturas. Para fazer a trama dessas noções, trataremos de cada uma em separado, de modo a apresentar sua fundação na análise do discurso, pois as noções trabalhadas nesta área também transitam em campos de estudo com os quais a AD faz fronteira. Dessa forma, seguindo Ferreira (2011), propomos trazer para a AD a noção de cultura, que, segundo a autora (ibidem, p. 56) "aparece à margem como uma presença ausente" neste campo de estudo. Assim a cultura, juntamente com a língua, a ideologia e o inconsciente, tem papel destacado na constituição do sujeito.

No capítulo 2, tratamos mais a fundo a relação entre cultura e ideologia, já que esta ligação tem sido alvo de alguns questionamentos, como o fato de que o uso da palavra cultura pode apagar a ideologia e o político, noções essenciais nesta área. Entendemos que este apagamento da ideologia e do político que a cultura pode realizar em outras áreas é resultado da ideologia, que opera dissimulando sua determinação, levando os sujeitos a ocuparem seus lugares pré-determinados na sociedade sob a justificativa de que o que é relativo à cultura não deve ser questionado. No entanto, esta é a face ilusória da cultura, que serve para criar o sentimento de unidade. A cultura abriga também um espaço para resistência, é dinâmica e em suas brechas permite a falha e faz os sentidos deslizarem.

No capítulo 3, nos focamos na questão do estrangeiro. Este compreendendo o sujeito brasileiro que se coloca nesta posição ao residir em outro país. Observa-se o desejo deste sujeito de pertencer, de fazer parte do mundo do outro/Outro, que é considerado superior em oposição a posição inferior, de submissão que o estrangeiro ocupa. Considerando o sujeito da AD como sujeito desejante, entendemos esse desejo pelo outro como a busca por tamponar a falta que é constitutiva do sujeito. Sabendo da natureza desta falta e da impossibilidade de satisfazê-la, consideramos que os discursos que interpelaram os brasileiros desde sua colonização, obrigando-os a assumir seu lugar de subalterno e fazendo-os se enxergarem como inferiores frente ao europeu, os levaram a desejar esse lugar original que foi anulado pelo efeito colonial.

No capítulo 4, observamos mais profundamente a relação que estes sujeitos estabelecem com o Brasil e com países desenvolvidos. Pelo fato de o Brasil ser um país considerado semiperiférico, o brasileiro nem sempre é desejado em outros países como residente, podendo ser considerado *imigrante*, *estrangeiro* ou *expatriado*, conforme encontramos nos relatos usados nesta pesquisa. Buscamos, então, algumas diferenças entre os sentidos construídos para os termos imigrante, estrangeiro e expatriado para entender o lugar

que estes sujeitos ocupam neste outro espaço. Assim, o brasileiro, ao rejeitar seu país, sair do seu lugar de formação, mexer com seu sentimento de segurança – já que está à mercê de restrições –, fica em suspenso, se coloca entre-culturas: esse sujeito não se sente parte do país hospedeiro, mas também não se sente mais parte do Brasil, está num limbo frente à necessidade de estabelecer laços sociais de pertencimento.

No capítulo 5, observamos as relações que os sujeitos que migraram para países periféricos, tais como Angola e Nigéria, estabelecem com estes e com o Brasil. Sabendo que o Brasil se situa entre os periféricos, mas considerado em desenvolvimento, o brasileiro, quando estabelecido em outros países periféricos, assume uma postura de colonizador, desejando manter-se como estrangeiro neste lugar, podendo ser exaltado pelos locais como também podendo sofrer retaliações, restrições, ser estigmatizado por sua posição de estrangeiro. Esta postura assumida pelos brasileiros ocorre devido à impossibilidade de receber informações precisas - as quais não existem - para interpretar os novos dizeres, baseando, assim, sua interpretação na memória discursiva que os constitui, cujos dizeres retratam os países desenvolvidos como os únicos lugares de oportunidades, com melhores condições de vida.

E, por fim, no capítulo 6, damos nosso efeito de conclusão frente ao nosso gesto de interpretação.

CAPÍTULO 1

O TRIPÉ: LÍNGUA, CULTURA E SUJEITO

A imagem que temos de outros países, da maneira como agem, como se portam, como se vestem, como comem, produz efeitos de sentido sobre o que é ser/ pertencer a esse lugar, o que cria um efeito de evidência da cultura do outro, despertando o desejo de viajar e ultrapassar fronteiras, dissolvê-las, recriá-las. Fronteiras essas que demarcam diferenças ao mesmo tempo que demarcam a semelhança e remetem ao estrangeiro familiar.

De acordo com o site do Ministério de Relações Exteriores³, estima-se que mais de 2,5 milhões de brasileiros deixaram o país para ir morar no exterior no ano de 2013. São muitos os que buscam a surpresa da novidade, do desconhecido, da tensão que se esconde em outras formas de ser, sentir, agir ou imaginar. São muitos os brasileiros que se aventuram por terras desconhecidas, seja por desejo de aventura, por necessidade profissional ou financeira ou somente pelo desejo de conhecer outros lugares.

Neste cenário e tomando como base as conceituações sobre Língua(gem) vindas da linguística estrutural, é senso-comum relacionar língua e cultura à nacionalidade ou pertencimento a um Estado. A relação destas noções, apoiadas na concepção de natureza, serviram para definir a nação quando do surgimento dos Estados Nacionais e da necessidade de delimitar suas fronteiras e constituir um povo leal, subordinado às suas leis. A língua associada à cultura adquire papel crucial nesta estruturação jurídica dos sujeitos e das sociedades: a língua que buscamos incansavelmente controlar, ir a fundo em suas regras a fim de alcançarmos a perfeição e evitar mal-entendidos; e a cultura, cuja definição se discute em diversas áreas sem se chegar a um consenso.

Neste entendimento, os sentidos produzidos na relação da língua e da cultura produzem uma ilusão de homogeneidade, de unidade, apagando as diferenças internas e acentuando diferenças entre povos. Há separação entre o que está dentro e o que está fora da língua, deixa-se para fora dos limites desta todos os excessos e lacunas. A língua é vista como um instrumento de comunicação, cujo sistema é homogêneo e controlável, portanto seu perfeito domínio está livre de incompreensões. Nesta perspectiva, dominar uma língua implica poder dizer tudo, dada sua transparência e, assim, garantir uma perfeita comunicação.

³ BRASIL, 2016.

No entanto, não é esta a concepção de língua que nos toca nesta pesquisa, uma vez que nos situamos em outro campo teórico, o da Análise do Discurso.

Na AD, a língua que serve para comunicar e não comunicar, como nos diz Pêcheux, não é inofensiva. Ela é a materialização do discurso, que, por sua vez, materializa a ideologia, a qual nos interpela em sujeito, resultando no fato de os sentidos das palavras parecerem ser óbvios, não podendo ser outros. Para Pêcheux (2011 [1984], p. 228), a língua deve ser pensada "não como um sistema (o software de um órgão mental!), mas como um real específico formando o espaço contraditório do desdobramento das discursividades". Nesse desdobramento, a falha, o equívoco e o impossível podem afetar a regularidade da língua, distanciando-a da homogeneidade. É nesse processo que nosso imaginário se constitui e que, juntamente com este, nos são dados os sentidos permitidos, estabelecendo os lugares sociais que são projetados no discurso dos sujeitos. É por essa relação com o poder que a língua e a cultura foram determinantes na constituição dos Estados-nação modernos. Através de uma das concepções de cultura vindas da Antropologia, como o que compreende uma língua comum, costumes, tradições e lembranças compartilhadas, é que se consolidaram as nações, pelas quais seus integrantes estavam/ estão dispostos a lutar e morrer. Esta visão cria um efeito de sentido que apaga o caráter político-histórico da cultura. Visão esta que buscamos desnaturalizar ao trazer esta noção para o campo de estudo da AD.

Na Europa, foi na passagem da Monarquia para o Estado-nação moderno – que foi constituído com o processo de industrialização e pela necessidade de proteger o mercado de um determinado território – que se apelou à cultura e à língua para manter a unidade do povo antes mantida pela religião. O laço criado através do amoldamento da nação pelo Estado diluiu os conflitos de classe, reprime as contradições internas e cria no povo um sentimento de pertencimento, servindo para fortalecer o vínculo entre estado e nação, bem como constituindo uma alternativa à crença religiosa que legitimava o poder do rei através da vontade divina. De acordo com Rodríguez-Alcalá (2004), a separação entre religião e política decorrente do declínio do pensamento religioso medieval colocava um problema quanto à legitimação do poder e à governabilidade dos sujeitos; o resultado foi a substituição do “amor a Deus”, o “temor” a Ele, pelo “amor à pátria”, pela “lealdade à nação”, que subordina o sujeito ao Estado e suas leis, promovendo sua identificação com a nação através da língua, das crenças, costumes, tradições partilhadas e transmitidas ao longo da história.

Pêcheux, em seu texto “Delimitações, Inversões e Deslocamentos” (1990), aponta que as revoluções burguesas foram revoluções nacionais e também linguísticas. A revolução francesa, por exemplo, organiza uma nova divisão da sociedade sob uma unidade fundada no

direito, unificação que passa pela difusão da língua nacional. A burguesia proclama um ideal de igualdade frente à língua, embora organize uma divisão no ensino da língua e da gramática. Também sob a ideia da unificação, esse ideal tende a absorver as diferenças. Para tornarem-se cidadãos, os sujeitos deviam se libertar de particularismos históricos para fazerem parte de um todo. Como diz Pêcheux (1990, p. 11) "a ideologia jurídica introduz uma barreira política [...] esta barreira invisível não separa dois mundos, mas atravessa a sociedade, sendo que, de um e outro de seus lados, as mesmas palavras, expressões e enunciados de uma mesma língua, não tem o mesmo 'sentido'".

É notável o papel da língua e da cultura na constituição dos sentidos e dos sujeitos no que toca à criação das nações e nacionalidades. A ideologia materializada nos discursos que instituíram as nações europeias através das revoluções burguesas não produziu o mesmo sentido para aquelas nações formadas a partir das invasões europeias, como o Brasil. No caso do Brasil, os discursos que deram origem ao sentido de ser brasileiro estão presentes desde os primeiros textos escritos para descrever esta terra. Carvalho (1998) diz que o motivo edênico habita a imaginação nacional desde a presença europeia, quando a visão do país como natureza se cristalizou a partir das descrições de Caminha, Américo Vespúcio, Gandavo⁴, entre outros, mas a visão negativa do povo também habita o imaginário de sujeito desde longa data. De acordo com o autor (ibidem), essa visão negativa já é conhecida desde as queixas dos padres jesuítas contra o envio de criminosos e prostitutas para o Brasil, e também se atribuiu à escravidão a subversão de senhores e escravos, bem como a depravação. Já mais próximo dos dias atuais, na segunda metade do séc. XIX, a inferioridade brasileira ganhou revestimento cientificista graças às teorias racistas aceitas. No entanto, o trabalho da ideologia presente na língua e na cultura não se dá a ver, e o sujeito tem a ilusão de que o sentido é único e não há outra possibilidade de dizer.

São os discursos, desde a colonização do Brasil, que produzem a evidência – a qual se dá como ideologia – do nosso sentimento de brasilidade. Os sentidos de "ser brasileiro" nos pegam nos discursos produzidos na língua que falamos. Dizem os livros de história que o Brasil foi "descoberto" e desde então somos falados, somos atravessados por discursos que produzem nosso imaginário sobre o que é ser brasileiro. Discursos que estão reunidos no interdiscurso para que sejam retomados pelos sujeitos e repetidos. A partir daí foi se construindo um povo, uma unidade ligada pela língua portuguesa, nossa língua nacional.

⁴ A visão paradisíaca da terra já está presente na carta de Caminha e, logo depois, em 1503, na carta *Mundus Novus* de Américo Vespúcio, que afirma existir o paraíso terreal. Entre os cronistas quinhentistas, Gandavo supera Caminha em entusiasmo em sua História da Província de Santa Cruz de 1576. (CARVALHO, 1998).

No campo da AD, considera-se que os sentidos produzidos constituem-se à revelia do sujeito, mas sujeito e sentido configuram-se ao mesmo tempo, portanto, os mecanismos de produção do sentido produzem também os sujeitos. Esses mecanismos implicam uma relação da língua e da cultura com a história, funcionando ideologicamente.

1.1 SOBRE A LÍNGUA

No tocante à língua, a AD comporta um questionamento radical desta enquanto sistema homogêneo, fechado e transparente, conforme descrito nos manuais de linguística. Nesta concepção, a língua é idealizada, supõe-se somente o conhecimento de sua própria ordem, convergindo para o estudo da língua em seu âmbito interno. A AD desloca a concepção de língua estruturalista e, ao trazê-la para seu campo de estudo, reflete sobre suas contradições, reconhece a possibilidade do equívoco. Propõe uma relação não dicotômica entre língua e discurso, onde o social e o histórico encontram-se unidos. A autonomia da língua é entendida como relativa, dado que o exterior também a constitui. Ela é tomada como elemento de base material que permite apreender o funcionamento do discurso e, dessa forma, fazer emergir seu lado não aparente e, através de suas brechas, observar como o sentido é produzido e como ele é afetado pela exterioridade, que é constitutiva. Assim, o que é interno e o que é externo são inseparáveis, a exemplo da fita de Moebius⁵, que, conforme Ferreira (2005, p. 217) "mostra a impossibilidade de se estabelecer os limites entre o avesso e o direito, entre o interno e o externo, já que cada lado representa essas duas faces ao mesmo tempo, acabando com a dicotomia habitual de separar os fatos que são da língua e os que são extra-linguísticos".

⁵ O Matemático e Astrônomo alemão August Ferdinand Möebius (1790-1868) estudou este objeto em 1858 tendo em vista a obtenção de um prêmio da Academia de Paris sobre a teoria geométrica dos poliedros. Johann Benedict Listing já tinha trabalhado sobre o mesmo tema alguns meses antes. A importância do estudo deste objeto nesta época prendia-se à noção de orientabilidade, que não era ainda bem compreendida. A banda de Moebius forma-se a partir de uma faixa retangular recortada onde as duas pontas são unidas de maneira invertida, torcendo-se em meia volta uma das pontas. A inversão das duas pontas unidas é o que produz o desaparecimento das duas superfícies (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, [201-?]). Lacan também faz referência a esta figura topológica em seu ensino. Ele faz a relação dessa estrutura com a fala e o sujeito. O sujeito do inconsciente situa-se entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Buscar este sujeito intervalar é buscar um sujeito em repetição, reproduzindo a falha do encontro por meio de sua busca na repetição.

Figura 1 – Fita de Moebius

Fonte: UNIVERSIDADE DE COIMBRA, [201-?].

A língua nunca é só um instrumento, como diz Christine Revuz (2006), no entanto, sob o efeito da transparência, tem-se a ilusão da "evidência da língua", de que os sentidos estão nas palavras, cabendo ao sujeito adequá-las a seu dizer para ter sucesso na comunicação. Sem considerar a densidade histórico-social da língua, o sujeito tem a ilusão de poder controlá-la, bem como se coloca na origem do seu dizer, não reconhecendo seu assujeitamento. Nessa direção, as falhas, desvios e faltas constitutivas da língua são entendidas como problemas a serem evitados e corrigidos pelos sujeitos. O sentido atribuído à língua aparece como "sempre-já-lá", como se esse fosse o único sentido possível.

O sujeito, através da linguagem, encontra as significações que irão modelar e organizar sua realidade – o campo do imaginário, onde os sentidos se encaixam nessa imagem da realidade eliminando o equívoco. Esta é uma ilusão necessária para a constituição do sujeito, já que a entrada do sujeito no simbólico e, portanto, na linguagem, o protege contra aquilo que existe antes da linguagem – o real. O sujeito precisa do sentido para apreender o mundo e dar corpo a toda simbolização que produz, dentre elas as suas fantasias, sonhos e medos. Através da linguagem, chegamos às ordens que constituem o sujeito e os sentidos.

A AD, entendendo que "os sentidos são produtos de uma determinação linguística e histórica que passa por um processo social no qual os sujeitos determinam e são determinados" (FERREIRA, 1996, p. 45), ajuda-nos a entender esse movimento dos sujeitos entre línguas. Pêcheux (2009 [1975]) nos diz que os "domínios de pensamento" constituem-se sócio-historicamente sob a forma de estabilização que produz o sujeito juntamente com o que lhe é dado a ver. Esses sentidos são determinados pelas posições ideológicas que estão em jogo nesse processo sócio-histórico. Assim, nas palavras de Pêcheux (2009 [1975], p. 147), "os indivíduos são 'interpelados' em sujeitos falantes (em sujeitos do seu discurso) pelas formações discursivas que representam na 'linguagem' as formações ideológicas que lhes são correspondentes"; o que garante que uma mesma palavra receba sentidos diferentes de acordo com a formação discursiva na qual se insere o sujeito.

Toda formação discursiva está ligada ao interdiscurso, relação que é dissimulada através da ilusão da transparência da linguagem, produzindo no sujeito a ilusão de ser origem do seu discurso. O discurso do sujeito, sob a forma do interdiscurso, é, então, um efeito deste sobre si mesmo, uma interioridade inteiramente determinada "do exterior". A respeito do interdiscurso, temos que este compreende a dimensão vertical, não linear do dizer, que remete à rede complexa de formações discursivas. Indissociável do interdiscurso está a noção de pré-construído, que corresponde ao "sempre-já-aí" da interpelação ideológica que fornece-impõe a realidade – e seu sentido – em que o sujeito se constitui em relação às formações discursivas em que se inscreve. Essa noção remete a algo já dito em uma construção anterior, a partir da qual se produz o sentido, bem como remete àquilo que "todo mundo" sabe em uma situação sob a forma de evidência. Dessa forma, os dizeres vão sendo repetidos e reinscritos no discurso dos sujeitos ao mesmo tempo em que são absorvidos-esquecidos no intradiscurso. Assim, muitas vezes o que dizemos ultrapassa o que pretendíamos dizer; há nos sentidos atribuídos às palavras algo a mais, da ordem da determinação ideológica e da ordem do inconsciente.

Assim, o encontro do sujeito com uma língua "estrangeira" solicita relações de outras ordens e, por isso, seu aprendizado é tão delicado. Conforme Christine Revuz (2006, p. 217), "toda tentativa para aprender outra língua vem perturbar, questionar, modificar aquilo que está inscrito em nós com as palavras dessa primeira língua". A língua vai além de um instrumento de comunicação, ela é responsável pela estruturação da nossa psique e de nossa vida relacional. A história do sujeito com sua língua terá uma grande presença nesse aprendizado de uma segunda língua, dada a forma com que o sujeito se relaciona com sua língua materna e com os espaços de interdição do dizer nesta língua, bem como a constituição dos sentidos em relação à história. Numa conjuntura em que os sujeitos aprendem uma língua "estrangeira" simplesmente como um código usado para comunicação, a relação com a língua pode gerar uma experiência perturbadora⁶, uma vez que se crê num sujeito consciente do seu processo de aprendizagem e das estratégias utilizadas; quanto maior sua consciência desse processo, maior seu controle sobre a língua.

Quando falamos em língua, vale lembrar que ela é considerada em relação às condições de produção que envolvem o sujeito no lugar social que lhe cabe e que é projetado

⁶ A relação perturbadora com a língua não ocorre somente no caso da aprendizagem da língua estrangeira. No entanto, no tocante a língua estrangeira, esta perturbação se dá sob a ilusão de que existe um certo e um errado e, neste contexto, se a esperada comunicação não ocorre, quer dizer que falta domínio da língua.

no discurso, e que também constitui o sujeito, os sentidos e saberes que lhe foram atribuídos. Os sentidos são vistos como efeitos, o que, segundo Henry (2011, p. 140),

indica que ele [o sentido] não pode estar relacionado com a forma-sujeito "indivíduo-sujeito", ser procurado nas palavras, no texto ou no discurso de um indivíduo, mas na relação desse texto, dessas palavras, desse discurso individual com outros textos, outras palavras, outros discursos, relação na qual esse sentido se constitui enquanto efeito ideológico.

O indivíduo, ao ser interpelado ideologicamente em sujeito, identifica-se imaginariamente com a forma-sujeito⁷ a partir de uma formação discursiva. Identificado a uma forma-sujeito, sujeito e sentido se constituem no discurso pelo viés das posições próprias do discurso que esse articula. Dessa forma, nem sujeitos, nem sentidos estão completos, constituídos definitivamente. Eles se constituem e funcionam sob o modo do entremeio, da relação, da falta, do movimento.

Nessa direção, os brasileiros, ao se depararem com a língua outra, estabelecem sentidos de acordo com a memória discursiva em que se inscrevem. Os discursos que constituíram o indivíduo são de outro lugar, o que pode tornar mais evidentes as falhas e desvios da língua. Os discursos que constituíram o sujeito em sua primeira língua atravessarão o aprendizado da segunda. No entanto, o sujeito, ao se assujeitar a outra língua, recebe desta marcas em sua subjetividade, dado que a subjetividade que a língua constrói nunca se completa. Nesse processo, o inconsciente emerge como algo que "contamina" a forma-sujeito do discurso do interior da interpelação ideológica. E, lembrando que "não há ritual sem falhas", o *non-sens* do inconsciente e a contradição dos rituais da interpelação ideológica fraturam e deixam à mostra o teatro da consciência, mostrando – a falta constitutiva – a impossibilidade do assujeitamento e da alienação total.

⁷ Sobre forma-sujeito, Althusser (1978), no texto "Processo sem sujeito nem fim", traz "que os indivíduos humanos, ou seja, sociais, são ativos na história – como agentes das diferentes práticas sociais do processo histórico de produção e de reprodução – é um fato. Mas considerados como agentes, os indivíduos humanos não são sujeitos 'livres' e 'constituintes' no sentido filosófico desses termos. Eles atuam em e sob as determinações das formas de existência histórica das relações sociais de produção e de reprodução (processo de trabalho, divisão e organização do trabalho, processo de produção e de reprodução, luta de classes, etc). Mas é preciso ir mais longe. Esses agentes não podem ser agentes a não ser que sejam sujeitos. Creio ter mostrado isso (em 'Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado'...). Todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da forma de sujeito". Trataremos desta noção ainda neste capítulo.

1.1.1 A falta constitutiva da língua

É exatamente nos desvios da língua que está seu poder, razão da preocupação com a língua por parte de ditadores, de César a Stalin, conforme diz Milner (1987). É esse espaço de desvio que se mostra que corrompe e que faz a língua falhar. Pêcheux e Gadet (2004, p. 64) dizem que "o que afeta e corrompe o princípio de univocidade na língua não é localizável nela: o equívoco aparece exatamente como o ponto em que o impossível (linguístico) vem aliar-se à contradição (histórico); o ponto em que a língua atinge a história".

A linguagem aparece, dessa forma, longe de uma visão instrumental. Segundo Rickes (2002), ela é a "morada da falta que habita o sujeito, falta de uma completude que é o motor do sujeito". Assim, a linguagem é faltosa, sua falta está na dimensão do equívoco, pois na linguagem o sentido de uma palavra sempre pode ser outro. O fato de o equívoco ser constitutivo do funcionamento da linguagem faz com que os mesmos enunciados produzam sentidos diferentes dependendo de onde foram enunciados.

Inscrito no simbólico, o sujeito não consegue tudo dizer; essa estrutura sempre incompleta não consegue tudo dizer porque não apreende o todo, pois o todo é impossível de dizer, conforme afirma Lacan (2003 [1993], p. 508): "sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível materialmente: faltam palavras". O todo é impossível de apreender porque trata do real da língua, do qual o simbólico não dá conta, pois no simbólico não há acesso direto ao real. Ele é interditado ao sujeito, e disso resulta a falha em nomear que, no dizer de Authier-Revuz (2010, p. 253), "constitui o sujeito, em um irreduzível desvio [écart] de si mesmo, sujeito, pelo fato de que é falante e, por consequência, falho". Assim, o sujeito que enuncia sempre diz mais do que queria dizer – segundo Lacan (1981 [1953-54], p. 303), "A palavra que o sujeito emite vai, sem que ele saiba, para além de seus limites de sujeito discorrente".

O fato de o sujeito não ser dono do seu dizer e lhe faltarem palavras para dizer tudo nos leva a refletir sobre a incompletude, que, conforme Orlandi (2012), "não deve ser pensada em relação a algo que seria (ou não), inteiro, mas antes em relação a algo que não se fecha", e, portanto, não está aí para ser resolvida, não se trata de um problema, mas faz parte do sujeito e da língua. No entanto, não é porque os sentidos são abertos que não são administrados, pelo contrário, eles são determinados, como nos mostra Pêcheux, pela memória discursiva e pelas formações discursivas nas quais se encontram inseridos – ou seja, toda palavra, para significar, recebe seu sentido de formulações que se sedimentam historicamente, refere-se a discursos que já significaram e que ficaram na memória discursiva, que direciona o dizer.

A respeito do equívoco da/na língua, Lacan inaugura um lugar para este ao tecer o termo alíngua. Milner retoma o termo alíngua de Lacan para se referir ao entrelaçamento entre a língua e a falta. Diz o autor (1987, p. 25): "alíngua é não-toda: segue-se que alguma coisa não cessa de não se inscrever aí", e a língua é o lugar que suporta o não-todo da alíngua, ela é a rede pela qual a alíngua falta. A alíngua é, portanto, o lugar onde se mostra e se aloja o equívoco na língua, representa a possibilidade e a impossibilidade do dizer, "é o espaço onde o desejo se espalha e o gozo se deposita" (MILNER, 1987, p. 8). No entanto, frente à necessidade de um mundo semanticamente organizado, para que a língua faça sentido, exige-se uma completude, que ignora tudo o que venha da alíngua. O sujeito do enunciado, tomado como sem desejo, sem inconsciente, é moldado ao passo que o sujeito da enunciação é mascarado, suturado. Esse "não todo" da alíngua vem constituir o real da língua, termo vindo da psicanálise e que é incorporado à AD. Para Lacan (1985 [1973], p. 190), a linguagem é feita de alíngua. "É uma elucubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua. E o que se sabe fazer com alíngua ultrapassa de muito o de que podemos dar conta a título de linguagem". É esse saber que a linguagem não comporta, que vai além do que é possível de enunciar, que trata o real da língua.

Ao postular que o real da língua é da ordem do impossível, Pêcheux (2012 [1983], p. 29) nos diz que "não descobrimos, pois, o real: a gente se depara com ele, dá de encontro com ele, o encontra", o que nos leva a pensar que a estrutura comporta o furo do real, que é o lugar de deriva dos sentidos que escapam ao controle do sujeito. Concepção que nos permitirá perceber os equívocos que atravessam a língua. A noção de equívoco trabalhada só é possível frente ao inconsciente e à autonomia relativa do sujeito.

Na posição de estrangeiro em outra língua, a falta, a impossibilidade de dizer tudo se torna mais evidente, já que temos a ilusão do controle absoluto na língua materna. Como diz Christine Revuz (2006, p. 223), "o que se estilhaça, ao contato com a língua estrangeira, é a ilusão de que existe um ponto de vista único sobre as coisas". No entanto esta falta constitutiva da língua é entendida na língua estrangeira como um erro na tentativa de contorná-la e mascarar a condição do sujeito dividido, colocando-o no controle do seu dizer e o responsabilizando pelo que diz, sendo mais eficiente na língua estrangeira aquele que sempre consegue imaginar um significante para preencher a falta da língua tornando-a toda e completa como deve ser um objeto de ciência.

1.1.2 O sujeito entre a língua materna e a língua estrangeira

Diz-se que a língua materna é aquela da primeira infância, a qual se tem a sensação de jamais tê-la aprendido, os sentidos desta língua parecem estar sempre-já-aí; enquanto que a língua estrangeira é aprendida como uma experiência totalmente nova. Christine Revuz (2006, p. 215) diz que "essa língua chamada 'materna' pode não ser a da mãe, a língua 'estrangeira' pode ser familiar, mas elas não serão jamais da mesma ordem". Trataremos aqui da situação do sujeito que aprende uma língua estrangeira após já ter se constituído em sujeito em sua língua materna, não nos ocuparemos da questão do bilinguismo⁸.

A criança mesmo antes de nascer é falada por meio de uma língua, aqueles ao seu redor colocam com palavras o que se espera dela, nomeiam o mundo e as sensações. Assim, cada língua se relaciona de maneira diferente com seus significantes. É através da língua(gem) da mãe que a criança recebe do Outro as instruções de como deve ser/agir. Na psicanálise, segundo Longo (2011), quando o sujeito nasce, não traz nada a dizer, tudo o que disser virá de fora, de algo que se projetou nele vindo do campo do Outro, trata-se do S1, o significante mestre. Além dessa alienação fundamental, o sujeito é marcado por um certo sentido, um certo saber, o S2. Dessa forma, o sujeito se constitui a partir de um significante sem sentido (S1) e um significante que pretende ter sentido (S2), o sentido de S1 o sujeito lhe dará a partir de S2. Entre S1 e S2 está o sujeito do inconsciente (\$). Portanto, podemos apenas percorrer o sentido, o qual não é atingido completamente, pois entre o campo do sujeito e o campo do Outro há uma hiância, por onde o significante entra, mas não tampona porque algo sempre escapa.

Esse algo é o *objeto a*, é um resto. A isso, acrescenta-se o fato de que falta um significante no campo do Outro do qual o sujeito do inconsciente depende para se constituir. Diante desse furo, coloca-se o *objeto a* fantasioso, evitando o encontro com o real faltoso. Falta que, no imaginário do falante, segundo Lacan, é preenchida parcialmente pelo simbólico, pela linguagem. Dessa forma, o indivíduo se protege do excesso de realidade do

⁸ Segundo Flory e Souza (2009), falar sobre o bilinguismo "num primeiro momento pode parecer simples. Porém, tal impressão se desfaz assim que refletimos mais demoradamente sobre o assunto. 'Bilinguismo' representa uma infinidade de quadros diferentes, os quais remetem à esfera social, política, econômica, individual, à aceitação e valorização de cada uma das línguas faladas e das culturas com as quais se relacionam, à exposição e experiência com a língua, entre outros fatores. São inúmeras as configurações que levam ao 'mesmo' ponto: 'Bilinguismo' [...] Não há um consenso entre os pesquisadores acerca de uma definição de Bilinguismo. [...] Uma definição bastante restritiva é a de Bloomfield, segundo a qual o bilingue seria uma pessoa que tem 'controle de duas línguas semelhante ao de um nativo'". (BLOOMFIELD. **Language**. London: Allen and Unwin, 1933 apud FLORY; SOUZA, 2009).

mundo antes da linguagem, que se realiza na língua, e é pela mediação desta que os sentidos são modelados.

Se o inconsciente, como diz Lacan, é articulado como uma linguagem e não uma língua, o sujeito deve emprestar a sua língua para que se deixe escutar, já que o inconsciente não pode tomar a palavra. Assim, segundo Melman (1992), o inconsciente funciona como uma língua interdita – o sujeito não pode articular o desejo que é inerente, que é constitutivo desta cadeia –, que é representada no imaginário pelo que Lacan chama de "letra". São as letras ou significantes elementares que vão constituir a ordem do inconsciente a partir do recalque primário, sendo que somente receberão sentido a partir do ingresso no simbólico.

Essa incursão pela psicanálise serve para mostrar que a língua materna ocupa um lugar central na constituição do inconsciente. Melman (1992, p. 32) diz que "é o objeto interdito que torna uma língua materna para nós, fazendo dela o nosso *heim*". O radical *heim*, do alemão, faz referência àquilo que é confiável, remete a "casa", "familiar", "próximo", "evidente", mas também remete àquilo que está secreto, oculto. Freud usa a ambiguidade desse termo para abordar o estranho familiar, ou seja, aquilo que assusta por ser ao mesmo tempo familiar e estrangeiro. Assim é nossa língua materna, que compreende, simultaneamente, a língua do conforto, aquela na qual comemos, brincamos e namoramos, como traz Drummond em seu poema "Aula de Português"; e que também é a língua estranha, desconfortável, que dá de encontro com o outro português de Drummond, provocando estranhamentos. Tratamos a estranheza da língua materna não somente no tocante à gramática, como tentativa de homogeneização desta, mas também no que se refere à língua da alteridade, do outro que fala em mim e que me provoca.

Quando da estranheza da língua estrangeira, o retorno dos significantes inconscientes na outra língua se dão a escutar como um erro lexical ou sintático. No entanto, sendo o inconsciente dinâmico, nada impede que a língua estrangeira se integre à rede inconsciente e deixe marcas na subjetividade do sujeito, como mostra o recorte do Lucas que está morando na Espanha há 10 anos.

SD 1 - [...] eu não sabia falar bem o espanhol e *tampoco* me relacionar tão bem com eles...

SD 2 - [...] param pra comer às 2 da tarde e o café da manhã, eles tomam às 11 da manhã e depois *volvem* voltam a abrir o comércio às 6 até às 8 e meia.

SD 3 - [...] e as coisas tão *acendo* ao contrário né...

Nesse processo de entrada em uma língua estrangeira, o sujeito exige um tempo de

nominação, um novo relacionamento com as coisas, pois, de acordo com Christine Revuz (2006), o sujeito que se autoriza a falar em primeira pessoa solicita as bases de sua estruturação psíquica e com elas a linguagem que serviu de matéria para essa estruturação – a língua materna. Dessa forma, ao entrar em contato com uma língua estrangeira, colocamos em xeque aquilo que foi inscrito em nós na língua materna, já que a imagem que as palavras evocam não são as mesmas em línguas diferentes, pois, como observou Lévi-Strauss (1974, p. 106), não se pensa a mesma coisa ao se dizer *cheese* ou *fromage*. Nas palavras do autor, "*fromage* evoca uma certa espessura, uma matéria pastosa e pouco friável, um sabor denso [...] Ao passo que *cheese*, mais leve, fresco, um pouco ácido e se escamoteando sob o dente me faz imediatamente pensar no queijo branco". Dessa forma, para Lucas, essas palavras irrompem em espanhol, mesmo que esteja usando sua língua materna para falar, sem que se dê conta, pois, para ele estas palavras significam em espanhol. O uso destas palavras também atesta a presença do inconsciente e da sua afetação pela língua estrangeira, embora, conforme Melman (1992), o inconsciente seja estruturado na língua materna.

Outro ponto é que a introjeção de novos objetos pode implicar numa resistência em renunciar aos velhos objetos; assim como a ilusão de que a língua materna é a melhor e única capaz de exprimir e refletir a verdade pode tornar o aprendizado mais difícil, mas também pode-se falar, por exemplo, palavras obscenas na língua estrangeira, já que o significado e a carga afetiva impressas nelas não são as mesmas da língua materna. Ao se mudar de língua, muda-se também a relação do sujeito com o mundo. Dessa forma pode-se preferir recorrer a uma língua ou outra para se dizer determinada coisa, como se certas experiências correspondessem a palavras específicas de uma língua ou de outra, como podemos observar no recorte abaixo.

SD 4 - Olha, eu tive uma situação, não aqui, mas quando eu estava nos Estados Unidos que foi quando eu não tava bem. Eu fui num psiquiatra e foi muito difícil pra mim, foi muito difícil me abrir, falar de sentimentos, que eu tava, né, que eu tinha medo, que eu tava sofrendo, falar que eu estava assim em inglês. Tanto que eu pensei em fazer terapia lá, né? Mas eu falei, gente, não vai adianta, não é a mesma coisa. Daí eu fui fazer terapia com uma amiga nossa por internet, por Skype, por achar que com o inglês era mais difícil. Foi muito difícil a situação pra mim. Eu tava ali à flor da pele, eu precisava me expressar e o Carlos tava comigo, algumas coisas eu não consegui falar, eu falava em português pra ele e ele me ajudava, mas não é a mesma coisa. Eu acho que nessas horas, é, o português seria fundamental. (Ana – Nigéria).

Nesta sequência discursiva, Ana deixa claro que a língua do sentimento é o português – sua língua materna. A prática da terapia fundamenta-se em discorrer sem maiores cuidados

sobre o que está sendo dito. Ao falar sem medir o que está sendo dito, por livre associação, o sujeito permite que o inconsciente possa irromper no fio de seu enunciado, permitindo, com isso, que seu interlocutor, o terapeuta, e ele mesmo possam ouvir para além do que está sendo dito, isto é, que a escuta alcance o inconsciente.

A primeira língua apresenta-se como se nunca tivesse sido aprendida, e o aprendizado de outra língua ocorrerá na fronteira com a primeira, com a história do falante com essa língua e os laços estabelecidos com ela, os saberes que ela permite construir e que não encontram correspondentes na língua estrangeira. Inicialmente os significados se darão a partir de redes de filiações construídas pela língua materna do sujeito e por sua memória discursiva com base no seu lugar social que é projetado no seu discurso. Resumidamente, os discursos que constituíram o sujeito em sua primeira língua podem não ser os mesmos discursos que estão em jogo em outra língua. O lugar ocupado pelo sujeito em ambas as formações sociais pode ser diferente, e a interpretação ocorrida no momento da fala se dará segundo os saberes constituídos em sua primeira língua. O sujeito, para falar outra língua, precisa se inscrever numa rede de sentidos, assim como o fez em sua primeira língua, filiando-se a uma memória discursiva. Essa inscrição implica um assujeitamento do sujeito a esta língua para poder (se) dizer nela. A língua deve ser pensada como uma função que atravessa o campo da subjetividade.

Entendendo o sujeito como duplamente afetado, pelo inconsciente e pela ideologia, é preciso compreender que a entrada em uma língua estrangeira implica um confronto entre a os discursos que interpelam o sujeito nessa outra língua e os discursos que o constituíram na língua materna. Coracini (2003, p. 153) diz que:

a inscrição do sujeito numa língua estrangeira será portadora de novas vozes, novos confrontos, novos questionamentos, alterando, inevitavelmente, a constituição da subjetividade [...] sem que, evidentemente, ocorra o apagamento da discursividade da língua materna que o constitui.

O sujeito entra em outra discursividade sem eliminar aquela que o constitui, e os sentidos são produzidos com relação à história dos sujeitos. Assim sendo, o sujeito se posiciona, em outra língua e outra cultura, dentro de uma história da qual não participou, o que, mesmo que o sujeito tenha uma boa proficiência nessa língua, mantém sua relação de estrangeiro com esta.

1.2 SOBRE A CULTURA

São muitos os caminhos que levam à cultura, uma vez que ela pode ser associada ao estudo, à educação, a manifestações artísticas, pode estar relacionada aos meios de comunicação de massa, assim como pode também se referir a festas e cerimônias tradicionais, lendas, crenças de um povo, bem como seu modo de vestir, sua alimentação e seu idioma, entre outros. Sem pretender atribuir limites à cultura ou enquadrá-la dentro de uma definição precisa, vamos apontar alguns traços a partir dos quais entendemos a cultura dentro do aparato teórico do qual falamos – Análise do Discurso. No entanto, para se pensar a cultura na AD, é preciso entrar em áreas cujo objeto de estudo é a cultura, e partir de caminhos já trilhados para podermos ressignificar essa noção em nossa área de estudo. Esta noção ocupa um espaço importante nesta pesquisa e, portanto, retornaremos a ela no Capítulo 2, momento em que trataremos da sua relação com a ideologia no terreno da AD.

1.2.1 visão geral acerca da noção de cultura

Até o Século XVIII, a palavra cultura, derivada do latim “colere”, que significava “cultivar”, se referia somente ao cultivo agrícola. Sentido que empregamos à cultura ainda hoje quando tratamos de agricultura – podemos nos referir à cultura do arroz, à cultura do feijão, à cultura da soja e outras. Esse sentido de cultivo foi ampliado por pensadores romanos antigos que passaram a usá-la também para se referir ao refinamento pessoal. Outros sentidos para cultura encontramos na medicina quando falamos em cultura de bactérias, que nada mais é do que a criação de bactérias em laboratório para estudos em busca de curas e vacina; também usamos este termo para nos referirmos a particularidades de um determinado povo ou região do planeta. A cultura baiana, cultura mineira. Saindo das regiões, temos a cultura espanhola, americana, brasileira.

A preocupação com a ideia de cultura ampliou-se significativamente no final do séc. XVIII e início do séc. XIX com a passagem da formação social feudal para a capitalista e o surgimento do Estado nacional moderno. Nesta transição, a Igreja perde seu poder, e a unidade dos povos antes mantida pela visão cristã de mundo não é mais suficiente para garantir essa coesão, papel que é, então, atribuído à cultura. A ideia de cultura em meados do séc. XVIII refletia a premissa do humanismo moderno, no qual estava presente a tarefa de substituir a ordem divina por uma ordem feita pelo homem, bem como estava presente a preocupação dos filósofos em substituir a revelação pela verdade racional, o que permitiu que

novas teorias biológicas e sociais evoluíssem ancoradas na teoria da evolução das espécies. Dessas preocupações convergia uma outra que era a técnica da moldagem da mente e da vontade. Esses três interesses iriam se juntar na ideia de cultura.

Em Bauman (2012), encontramos que na ideia de cultura há um caráter ambíguo de atitudes permitidas e restritas. A ambivalência central ao conceito de cultura reflete a ambiguidade da ideia de construção da ordem, o que significa manipular as probabilidades dos eventos. Nas palavras do autor (*ibidem*, p. 19), “a tarefa consiste em incrementar a probabilidade de certos padrões de comportamento ao mesmo tempo que se restringe, ou se elimina totalmente, a possibilidade de outros tipos de conduta”. Dois requisitos são projetados nessa ideia de cultura; primeiro se projeta uma distribuição de probabilidades – o que pressupõe a liberdade de escolha; segundo, deve-se garantir a obediência às preferências projetadas – o que significa sua limitação.

Na tentativa de superar a ambiguidade dessa ideia, de autonomia e vulnerabilidade, dois discursos diferentes se ramificaram desse tronco comum. Um discurso trata a cultura como atividade do espírito que vaga livremente, locus da criatividade, da invenção, da autocrítica e da autotranscendência. Nesse sentido, era possível possuir ou não a cultura, a qual era propriedade de uma minoria. O outro discurso trata a cultura como instrumento da ordem social. Essa concepção é formada na antropologia ortodoxa e significa a regularidade e o padrão, assegura a repetitividade e a “preservação da tradição”, implica a naturalização da ordem construída pelo homem. Foi essa ideia que prevaleceu nas Ciências Sociais por um longo tempo.

Santos (2012), considerando “cultura como tudo aquilo que caracteriza uma população humana”, traz duas possibilidades básicas para relacionar diferentes culturas. A primeira trata de hierarquizar as culturas segundo algum critério, podendo dizer que uma é mais avançada que outra ou negar essa hierarquização e reconhecer que cada qual tem seus próprios critérios de avaliação. No séc. XIX, foram muitos os estudos que procuraram hierarquizar as culturas existentes ou extintas. Afirmavam que a humanidade passaria por estágios de evolução que iriam de um estágio primordial, mais próximo dos animais, até a civilização, tal como era vista na Europa ocidental da época. Esse modo de ver as culturas serviu de justificativa para o domínio e exploração de povos considerados inferiores. Essa concepção de cultura foi atacada pela ideia de que cada uma dessas culturas tem a sua verdade. Essa relativização também é problemática segundo Santos (*ibidem*) porque desvia a atenção de indagações importantes a respeito da história da humanidade e justifica as relações de dominação e o exercício do poder.

A partir dessa preocupação com a cultura que se iniciou no séc. XIX, várias escolas e correntes surgem e sob diversos pontos de vista tentam compreender e explicar a sociedade humana, o que torna esse conceito um dos mais difíceis e complexos de definir.

1.2.2 Cultura e nação

Cultura e nação são termos que passaram a integrar o senso-comum, fornecendo um conjunto de símbolos e mitos com o objetivo de legitimar a história da formação da nação e mostrar sua importância, bem como estimular determinados comportamentos entre os membros da nação. Esta tem um caráter geográfico, histórico e cultural que a torna única e dá ao sujeito uma identidade nacional. Identidade esta que está ligada às tradições, as quais são comumente usadas como sinônimo para cultura.

As tradições podem corresponder a práticas realizadas por um grupo de pessoas como também podem ser inventadas. As invenções podem ser políticas ou sociais, reflexos de contextos sociais novos para manter a coesão social ou métodos ou alianças políticas novas como forma de manter a subordinação do povo, como no período de 30 a 40 anos antes da I Guerra, quando a padronização da administração e de suas leis transformaram pessoas em cidadãos de um país determinado. O homem comum tinha cada vez mais direito de participar do governo, surge, então, o problema para manter a lealdade. A invenção de novas tradições teve sua contribuição na manutenção do poder. As tradições inventadas nesse período contribuem, assim, para a manutenção do novo regime de governo e, para tal, era preciso criar no povo um sentimento de nacionalidade, de pertencimento a uma nação, ao mesmo tempo em que era necessário estabelecer novos meios de estratificação social.

Em Bhabha (1990) encontramos a questão da ambivalência da representação cultural, ele dá ênfase à questão da temporalidade, entre o arcaico e o moderno, entre a certeza histórica e a natureza estável da nação. O autor diz que a nação é uma agência de narrativas ambivalentes que abarcam a cultura na sua forma mais produtiva, como uma força de subordinação, fraturando, difundindo, reproduzindo, tanto quanto produzindo, criando, forçando, guiando. Ao escrever a história da nação, é preciso articulação da ambivalência arcaica que embasa o tempo da modernidade, porque precisamos criar um fio narrativo com começo, meio e fim para que as representações que nos sustentam mantenham o sentido. Assim, cada sujeito se representa como parte de uma comunidade com seu quadro de referências simbólicas.

A noção da cultura como forma de dar unidade a um grupo serviu como elemento central na constituição dos Estados nacionais, definindo a existência histórica dos indivíduos como sujeitos jurídicos subordinados ao estado por meio de suas leis. Rodriguez (2000, p. 204) diz que "é pela cultura que os Estados são individuados e que a relação entre eles é configurada, sendo nessas circunstâncias particulares que os sujeitos se constituem nas sociedades a que pertencem", podendo correr, assim, a naturalização da relação de cultura e de nação. Nesta relação, os sujeitos assumem seus lugares específicos de acordo com a cultura nacional, a qual constitui uma questão política fundamental.

São complexas as estratégias de criação da nacionalidade, que produz a ilusão de uma unidade homogênea, cujos integrantes se sentem pertencentes através do compartilhamento de vários símbolos e rituais que são repetidos e cuja repetição não é visível devido ao efeito de transparência dos costumes do povo. Assim, apresentam-se obviedades que parecem caracterizar um povo, ressaltando o conforto, o prazer do familiar e o terror do desconhecido espaço da raça do outro.

1.2.3 A criação da nação e cultura brasileira

Para discutir o significado da noção de cultura brasileira, recorreremos a Ortiz (1994 [1985]), em cuja obra afirma que a identidade nacional brasileira está ligada a uma reinterpretção do popular pelos grupos sociais e à construção do Estado brasileiro. Falar dessa história implica falar em relação de poder e nos interesses dos diferentes grupos sociais e nas suas relações com o Estado.

Frente à ideia evolucionista importada da Europa, "o estágio civilizatório do país se encontrava assim de imediato definido como 'inferior' em relação à etapa alcançada pelos países europeus" (ORTIZ, 1994 [1985], p. 16) e, por isso, busca-se explicar esse atraso e apontar para o futuro a possibilidade de o Brasil se constituir enquanto nação. No final do séc. XIX e início do séc. XX, esse atraso era explicado em função do meio e da raça, sendo estes dois elementos imprescindíveis para a construção da identidade brasileira. A crença neste determinismo desemboca numa perspectiva pessimista com relação às possibilidades brasileiras, incentivando a imitação do estrangeiro e a importação dos produtos culturais.

A visão do brasileiro sobre si mesmo pode ser percebida no livro *O Cortiço*, de 1880. Jerônimo, um português exemplar, chega ao Brasil com todos os atributos da raça branca, é forte, persistente, gosta de trabalhar e deseja subir na vida; no entanto, ao se amasiar com uma mulata (Rita Baiana) e se aclimatar ao país, ele se abrasileira, torna-se dengoso, preguiçoso,

amigo das extravagâncias, sem espírito de luta, de economia e de ordem. Esses são alguns dos atributos do brasileiro na época, visão que no início do séc. XX precisa ser superada, já que a realidade social, que visava o progresso, requeria um outro tipo de interpretação do Brasil. Assim, as relações do cotidiano e os grandes eventos como o carnaval e o futebol que eram atribuídos aos mestiços tornam-se nacionais.

Nos anos 30, busca-se radicalmente transformar o conceito de homem brasileiro, e qualidades como a "preguiça", "indolência", consideradas inerentes à raça mestiça, são substituídas por uma ideologia do trabalho, a qual constitui a pedra de toque do Estado Novo. No governo Vargas acontece o mesmo, por exemplo, na ação em relação à música popular: a malandragem é combatida, e se propõe o trabalho como valor fundamental. Oliven (2004) explana essa visão do brasileiro em relação ao trabalho, ao prazer e ao dinheiro quando discute o imaginário do povo brasileiro a partir do samba produzido durante os anos 30 e 40, em cujas letras o brasileiro tem aversão ao trabalho, já que, segundo o autor, até o séc. XIX, o trabalho manual era considerado uma atividade degradante, própria dos escravos. Nesse sentido, fala-se de um povo sofredor que é obrigado a trabalhar, mas que não ganha o necessário para sua subsistência. Simultaneamente a esse fato, alguns segmentos das classes subalternas se recusam a aceitar a disciplina e monotonia do trabalho assalariado e são, portanto, chamados de malandros como se buscassem ganhar dinheiro fácil, através de jogos de azar e tivessem orgulho da sua posição.

Nos anos 50, o conceito de cultura é remodelado. Os anos 50 compreendem os governos de Getúlio Vargas (até 1954) e de Juscelino Kubitschek, presidentes que fomentaram o processo de industrialização nacional. Acreditava-se que o país estava a caminho de se tornar uma nação moderna, principalmente pelo fato de adotar um padrão de vida muito diferente da vida rural que marcava o Brasil até então e muito próximo do modelo consumista norte-americano.

A eleição de Getúlio Vargas para presidente no ano de 1950 fez com que o país entrasse num clima de nacionalismo, investindo na expansão dos setores de siderurgia e energia no país. Ele almejava acelerar a industrialização nacional, um movimento que crescia nos países desenvolvidos. Após o suicídio de Getúlio Vargas em 1954, o novo presidente, Juscelino Kubitschek, lançou um plano de metas pelo qual instalou indústrias de base, abriu estradas, construiu usinas hidrelétricas e criou a capital Brasília. Além do crescimento urbano em ritmo acelerado, surgiu a ideia de democracia nos discursos políticos.

Um estilo de vida mais moderno passou a invadir os lares brasileiros, as enceradeiras, liquidificadores, televisores e outras novidades tomaram conta e mudaram a vida da

população, era a importação do “American Way of life” para o Terceiro Mundo. A urbanização e as novas tecnologias que chegaram do exterior modificaram alguns padrões culturais; as distâncias ficaram maiores entre os locais de moradia, sendo que, no começo dos anos 50, a classe média ainda morava em vilas, e passou a morar nos centros urbanos, com melhores condições de moradia, deixando as classes inferiores cuidando do setor rural. Nesse período, os meios de comunicação também se difundiam cada vez mais. A propaganda tornou-se um meio dissipador das novidades por serem meios de comunicação de massa, contribuindo para formar uma imagem dos sujeitos e do papel social que lhes cabia.

A partir de 1964 são baixadas leis, decretos-leis, portarias para disciplinar e organizar os produtores, a produção e a distribuição dos bens culturais. Segundo Martins (2014), o grande capital e as oligarquias locais financiaram o sistema repressivo montado pela ditadura. Durante este período se compôs um regime de terror do grande capital, bem como uma política de exploração dos trabalhadores, elevando os níveis de desigualdade e pobreza. O capital estrangeiro teve sua entrada liberada no Brasil, apoiando o projeto de modernização tecnológica da ditadura. Segundo o autor (Idem), dada a incapacidade dos economistas da ditadura em analisar os ciclos econômicos e o papel descapitalizados no médio e longo prazo do capital estrangeiro em países dependentes, como o caso do Brasil, acarretou uma modernização acelerada baseada em déficits comerciais e endividamento externo nos anos 1970.

Essa situação do Brasil levou a uma queda drástica das taxas de crescimento econômico e de investimento, elevando ainda mais a pobreza nas décadas de 1980 e 1990. Diante do cenário no final dos anos 1970, as dificuldades devido ao cenário internacional e a recessão dos anos 1980, decorrentes da diminuição dos investimentos, levaram a década de 1980 a ser chamada de "Década perdida" no Brasil, década em que ocorre a saída de um grande número brasileiros rumo ao exterior em busca de melhores condições de vida. A produção estagnou, a inflação começou a fugir do controle, os juros internacionais subindo, o crédito diminuiu e a dívida externa sofreu baques profundos. Trata-se de uma década em que não parecia interessar demonstrar "ser brasileiro" e a busca por uma identidade nacional parecia ecoar numa espécie de vazio (PRYSTHON, 2001).

Na década seguinte, seguindo as tendências mundiais, volta-se para valorização do excêntrico, do periférico e do marginal. Devido à crescente mercantilização da *world culture*, tem-se no mercado global uma possibilidade da ampliação da cultura de massa, poderosa para um país periférico, visando sua comercialização. Segundo Prysthon (Idem, p. 69), vem à tona um outro Brasil "o Brasil bárbaro da televisão, o Brasil selvagem das namoradas sem calcinha

de um presidente e das apresentadoras seminuas de programas infantis, o Brasil violento das brigas diárias na frente das câmeras, o Brasil dos grupos de pagode e “sambalanço” e das duplas sertanejas”. A autora (Ibidem) acrescenta que no final da década de 90, alinhando-se à rearticulação “cultura” da tradição brasileira, emerge um debate polêmico no que se refere à televisão brasileira e à indústria fonográfica, atingindo também todos os níveis de produção cultural, dado o poder de atuação crescente das classes C e D na programação da televisão brasileira e no lançamento de discos. O acesso das classes mais baixas ao consumo de produtos culturais foi possibilitada com o plano Real, que num primeiro momento viabilizou o aumento do PIB devido à ampliação do setor industrial, agropecuário e de serviços, levando a queda da inflação, sucesso que levou Fernando Henrique Cardoso à presidência da República. Entre os pontos privilegiados do Plano Real estava a diminuição da participação do Estado na economia com estímulo à privatização.

Após FHC, Luís Inácio Lula da Silva é eleito presidente, mantendo o Plano Real e obtendo novos bons resultados com o Programa de Estabilização Econômica, trazendo de volta a importância do Estado na economia brasileira que havia ficado de lado com a economia neoliberal. Além disso, Lula estabeleceu novas políticas que incluíram os despossuídos, tais como a ampliação dos Programas Bolsa-família e Bolsa-escola que teve um efeito extraordinário para economia, a qual retoma seu crescimento, adquirindo credibilidade externa, fortalecendo o mercado interno. No plano cultural, com o aumento orçamentário e um novo posicionamento político, o estado adquire um papel ativo, sua materialização se mostra com a criação de vários planos, programas e metas para democratizar, federalizar e interiorizar as ações.

Este breve relato histórico nos fornece uma visão sobre como se formou a nação e a “cultura brasileira”, já que para entendermos essa constituição é necessário falar de sua história, bem como das relações de poder e dos interesses dos diferentes grupos sociais e de suas relações com o Estado.

1.2.4 A cultura na análise do discurso

Como se pode constatar no caminho percorrido até aqui no que diz respeito à cultura, os sentidos que produziram o imaginário do que é cultura de um povo atuam segundo os ditados da tradição, do que necessita a pátria ou do que reclama origem, produzindo um vínculo entre os sujeitos e construindo um olhar para o outro. Esse imaginário se constitui numa força reguladora da vida coletiva e peça importante no exercício do poder, organizando

e controlando o coletivo, criando um efeito de unidade. Todavia, a cultura trata de uma construção realizada por sujeitos que, por sua vez, são resultados de realizações anteriores. Estas realizações abarcam palavras, gestos, alimentos, assim como sistemas de governo, religiões, divisões, concepções de raça e de gênero entre outros. Trata-se de dizeres que fazem parte do interdiscurso e que são retomados pelos sujeitos. São dizeres que foram falados antes em outro lugar e que funcionam sob a dominação do complexo das formações ideológicas, as quais fornecem aos sujeitos, através do hábito, das práticas e rituais da cultura, o que é e o que deve ser.

Althusser (1985, p. 93), partindo das formulações de que “só há prática através de e sob uma ideologia” e de que “só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito”, chega a sua tese principal de que a Ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos. Assim, podemos dizer que os sentidos produzidos pela cultura são ideológicos; atribuir significado às práticas e rituais de uma cultura é ideológico e serve para o propósito de regular e reproduzir as práticas existentes. Dito de outro modo, a cultura só passa a ter sentido quando simbolizada, o sujeito só é parte de uma cultura, só participa desta ao se inserir no simbólico.

Nesse processo de se tornar sujeito, os sentidos são fornecidos ao mesmo tempo que a maneira de se servir deles, o que se consegue através das práticas e rituais da cultura, constituindo o lugar e as condições de reprodução/transformação das relações de produção e, dessa forma, fornecendo as evidências dos sentidos. Dentro da cultura, as formações discursivas determinariam em quais rituais e práticas o sujeito deve se inscrever, determinando seu modo de ser e estar dentro dessa sociedade e sendo levado a ocupar seu lugar nesta, bem como a se sentir como parte dessa unidade, criando um efeito de homogeneização, apagando as diferenças existentes e servindo para legitimar o poder, bem como permitindo identificar os sujeitos através do seu comportamento, maneira de falar, ou mesmo pela maneira de vestir, de sorrir, de agir à mesa.

Esse efeito de unidade, de homogeneidade cria também a ilusão de que conhecer os aspectos de determinada cultura - como se esta fosse homogênea - juntamente com o domínio de sua língua, garantirá uma perfeita interação desta com os sujeitos que a ela pertencem, bem como com os estrangeiros que se dedicam a aprender esse modo de vida e buscam uma comunicação perfeita com o outro que faz parte dessa cultura. No entanto, entendemos o encontro com a outra cultura e também com a outra língua como parte da ordem de "coisas a saber", mas que comporta um saber que não se ensina, não se aprende, mas "existe produzindo efeitos" (PECHEUX, 2012 [1983], p. 43). O sujeito em contato com a outra cultura não consegue se despir das suas experiências, do seu modo de ver o mundo, enfim, da

memória discursiva da qual faz parte para se colocar em outra cultura e perceber seus efeitos de sentido. A interpretação será sempre a partir da memória discursiva que o compõe, e as práticas e sentidos da outra cultura podem causar estranheza.

Dessa forma, a cultura constitui o centro da relação do indivíduo com o outro. A cultura está presente nos bastidores de onde se fala do e ao sujeito antes mesmo que ele diga "eu falo". Assim, ao se inserir na linguagem, o sujeito se constitui, bem como constitui os sentidos, os quais só significam se relacionados a uma formação discursiva (FD), que, por sua vez, é afetada pela cultura, a qual serve como um suporte para que o sujeito assuma sua posição numa formação social⁹, o que ele faz sob a ilusão de que as coisas sempre foram assim e que devem continuar sendo. Ao assumir sua posição na formação social, o sujeito recebe as maneiras de se portar, de agir, o que gostar para ser parte de um grupo, e, assim, os sujeitos são interpelados a se identificarem com um Estado e não outro, criam-se laços sociais, sob os quais o sujeito tem a ilusão de que foi escolha sua pertencer a este grupo e não a outro. Os discursos produzidos repetem as supostas características do grupo, construindo um olhar que determina e cristaliza sua condição. A cultura, dessa maneira, é frequentemente confundida com tradição e ganha um estatuto de fixidez que serve para justificar ações, categorizar e explicar a sociedade, serve como forma de regular comportamentos sociais e cria uma unidade imaginária, que passa por cima das diferenças e desigualdades internas.

Uma vez estereotipado, o outro é facilmente dominado, dando força ao discurso do colonizador. Cria-se uma identidade fechada, resultado de um processo de reconhecimento da diferença e de recusa desta. Torna-se cada vez mais fácil repetir essas verdades, as quais não precisam de comprovação. Dessa forma, o estereótipo funciona demarcando as fronteiras, sob a ilusão de conhecer o outro sem nem mesmo pisar em seu território.

Bhabha (1990, p. 120) diz que

Como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. O processo pelo qual o "mascaramento" metafórico é inscrito em uma falta que deve então ser ocultada dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática.

⁹ A noção de formação social considerada no aparato teórico da AD é aquela encontrada nos textos marxistas, uma formação econômico-social. Esta noção trata das relações sociais a partir dos modos de produção e reprodução que caracterizam uma sociedade"(INDURSKY, 2016, p. 39). É importante dizer que esta noção não equivale a de sociedade, pois a formação social, no materialismo histórico, prevê a heterogeneidade ideológica e dos modos de produção numa sociedade. Este risco já é apontado por Pêcheux e Fucks (2010 [1975], p. 161) quando afirmam que "é difícil levantar os obstáculos organizacionais e epistemológicos ligados à balcanização dos conhecimentos e sobretudo ao recalco-mascaramento universitário do materialismo histórico (...) é difícil evitar as traduções espontâneas que fazem com que o materialismo histórico se transforme em 'sociologia'".

A fixidez do estereótipo cria um efeito de adequação do outro para garantir o controle social, já que, com base no reconhecimento do diferente, é possível definir o que é normal ou não, o que pertence ou não. Dessa forma, a repetição e regularização dos estereótipos tem relação com um jogo de força que se vale destes para manter as relações de poder existentes entre os povos. Nesse sentido, vale-se dos estereótipos como forma de cultura e servir-se deles representa ser aceito por um grupo social e ser reconhecido como membro de uma comunidade.

Dessa forma, a partir da relação de forças que se estabelece, a participação em uma cultura, a qual não se reduz aos estereótipos, é determinada dentro de uma formação social, sendo que a participação do sujeito na cultura é limitada, uma vez que é impossível participar de todos os elementos desta. Segundo Laraia (1986), para haver uma aceitação e articulação com os demais membros da sociedade, deve haver um mínimo de participação na cultura. Os padrões culturais não cobrem todas as situações possíveis, sofrendo rupturas que levam a incompreensão e impossibilidades de interação.

O efeito de sentido produzido pelo uso da cultura se vale de uma naturalização daquilo que é dito cultural (língua, tradições, lembranças, heróis comuns), servindo, assim, como um aparelho ideológico do Estado. Desmontando a naturalização da cultura, daquilo que se apresenta de antemão como verdadeiro, como algo inquestionável, esta se mostra como resultado de um trabalho simbólico, político-ideológico. A cultura é, então, entendida como um espaço de filiação que se relaciona com a ideologia, sendo que estas estruturas enquanto lugar de produção de sentido mascaram as condições de produção, criando um efeito de obviedade. Há uma saturação dos sentidos, os quais se apresentam como únicos, mas que poderiam ser outros.

Ao dizer que a cultura está ligada à ideologia, cabe frisar que não se trata da mesma coisa, uma não substitui a outra, mas são codependentes. Temos, assim, a ideologia determinando os sentidos de uma cultura, que fornece a seus membros a ilusão de unidade, de pertencimento através de suas práticas e rituais a serem assimilados e reproduzidos. Assim sendo, é uma ilusão crer na manutenção eterna dos mesmos princípios e costumes. A cultura, assim como a língua, comporta o lugar do equívoco e, por isso, algo sempre pode falhar e produzir outros sentidos. A cultura funciona, nessa direção, como um lugar de produção de sentidos que age naturalizando e mascarando as condições de produção e, assim, legitimando sentidos.

Olhando-se para a cultura de determinado lugar através das marcas que ela imprime no discurso e no sujeito, é possível compreender por que emergem certos efeitos de sentido e não outros. A cultura interessa enquanto espaços de identificação que atravessam os processos de subjetivação do sujeito, em relação com o inconsciente e com a ideologia.

1.3 SOBRE O SUJEITO

O conceito de sujeito trabalhado na AD difere da concepção de sujeito cartesiano, dono do seu dizer, não se trata do sujeito empírico. Sob influência do materialismo histórico, o sujeito da AD ganha sua feição de interpelado, assujeitado ideologicamente e produto de determinações, e, sob influência da psicanálise, entra a concepção de sujeito clivado, assujeitado, submetido ao seu próprio inconsciente (FERREIRA, 2010). É com a inquietação de Pêcheux com relação ao idealismo presente na concepção de sujeito somada à visão da linguagem transparente que serve à comunicação que ele estabelece o discurso como objeto de análise da AD. A partir do discurso, faz considerações acerca das noções de sujeito, sentido, bem como dos funcionamentos linguísticos, ideológicos e inconscientes para chegar à compreensão de como os sentidos e sujeito vão se estabelecendo em determinadas condições de produção, afetados pela ideologia e inconsciente.

Essa noção de sujeito foi muitas vezes pensada por Pêcheux e foi tomando corpo ao longo das suas obras. Indursky (2000, p. 70) retoma esse percurso e afirma que "o sujeito da análise do discurso é, desde as formulações inaugurais, um sujeito social e não tomado em sua condição linguística e/ou individual". Sobre isso, Pêcheux (2010 [1969], p. 81) diz que

A e B designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais [...] A e B designam lugares determinados na estrutura de uma formação social [...] O que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro.

Na "AAD 69", quando Pêcheux define o discurso como efeito de sentido entre A e B, já está presente aí a determinação do sujeito que se dá por meio de sua inscrição na linguagem, sendo esta a materialidade do discurso na relação com as formações imaginárias, levando ao entendimento da não transparência da língua, da história e do sujeito.

Seguindo o percurso de Indursky (2000), o sujeito ganha mais um traço essencial em sua constituição em 1975, num trabalho escrito por Pêcheux em parceria com Fuchs. Neste, os autores, ao articular as áreas do materialismo histórico, da linguística e da teoria do

discurso, acrescentam o atravessamento do sujeito por uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica. A partir desta articulação, o sujeito da AD, além de social, passa a ser entendido como dotado de inconsciente, sendo constituído pelos esquecimentos denominados, por Pêcheux, de n. 1 e n. 2. Sobre os esquecimentos, Pêcheux (2009 [1975], p. 150) diz que "o sujeito se constitui pelo 'esquecimento' daquilo que o determina". Para o autor (*ibidem.*, p. 162), o esquecimento n. 1 dá conta do fato de que "o sujeito falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina". O sujeito, dessa forma, não controla seu dizer, não é a origem deste, mas precisa desta ilusão para (se) dizer. O esquecimento n. 2 é aquele que "cobre exatamente o funcionamento do sujeito do discurso na formação discursiva que o domina, e que é aí, precisamente, que se apoia a 'liberdade' de sujeito falante" (*ibidem.*, p. 162).

É na obra de 1975, "Semântica e Discurso", que Pêcheux acrescenta às suas formulações sobre o sujeito "uma teoria não subjetivista da subjetividade". Pêcheux (2009 [1975], p. 121), esclarece que

uma teoria materialista dos processos discursivos não pode, para se constituir, contentar-se em reproduzir, como um de seus objetos teóricos, o "sujeito" ideológico como "sempre-já-dado": na verdade, e isso por razões imperiosas que dizem respeito à intrincação dos diferentes elementos que acabamos de anunciar, essa teoria não pode, se deseja começar a realizar suas pretensões, dispensar uma *teoria (não subjetivista) da subjetividade*.

Pêcheux articula, então, as noções de ideologia e inconsciente dizendo que os processos de "imposição/dissimulação constituem o sujeito, 'situando-o' (significando para ele *o que ele é*) e, ao mesmo tempo, dissimulando para ele essa 'situação' (esse assujeitamento) pela ilusão de autonomia constitutiva do sujeito" (2009 [1975], p. 123). À vista disso, o sujeito é duplamente afetado – pelas ordens da ideologia e do inconsciente, trazendo a relação entre o social e o individual.

A relação entre a ideologia e o inconsciente ocupou boa parte do projeto teórico de Pêcheux. A interpelação do sujeito pela ideologia é o eixo básico da AD, que entra sob a perspectiva do materialismo histórico com a influência de Althusser, autor que postula que os sujeitos "atuam em e sob as determinações das formas de existência histórica das relações sociais de produção e reprodução"(ALTHUSSER, 1978, p. 67). Pêcheux, ao trazer essa percepção para a AD, vai mais longe ao prever a possibilidade de resistência e de transformação, já que as práticas ideológicas são reguladas por rituais, e estes são falhos. Também foi Pêcheux quem articulou as determinações do sujeito à questão da linguagem,

formulando a noção de discurso. Embora Althusser reconhecesse a importância da linguagem, ele não se dedicou a pensá-la.

Nesta relação da ideologia, da linguagem e do sujeito, Pêcheux sensibiliza-se também pela psicanálise, e traz para a AD a concepção do sujeito afetado pelo inconsciente e, portanto, sujeito do desejo. A concepção de sujeito cindido, descentrado, efeito do significante que remete a outro significante é incorporada à AD. Há entre a psicanálise e a AD vários pontos de aproximação quanto à forma de ver o sujeito. Para ambas as áreas, o sujeito não é dado, mas construído. Construção que só é possível pelo campo da linguagem. Mas existem também os pontos de afastamento entre elas. Um deles é a questão da ideologia, que não é tratada na psicanálise. Pêcheux (2009 [1975], p. 278) explica que "a ordem do inconsciente não coincide com a da ideologia, o recalque não se identifica com o assujeitamento nem com a repressão, mas isso não significa que a ideologia deva ser pensada sem referência ao registro do inconsciente".

Pêcheux procura articular ideologia e inconsciente na constituição do sujeito pela via da linguagem. Articulação que começa a ser trabalhada em "Semântica e Discurso" (1975), obra na qual o inconsciente de Freud e a ideologia de Marx passam a ser revistos sob as percepções de Lacan e Althusser. Assim, ideologia e inconsciente, mesmo pertencendo a ordens distintas, encontram-se materialmente ligados pela linguagem.

Portanto, o sujeito não consegue controlar os sentidos, que podem sempre deslizar para outros na relação com o outro. Orlandi (1999, p. 19) afirma que "não somos pegos pela língua enquanto sistema formal, mas sim pelo jogo da língua na história, pelos sentidos". A autora (ibidem, p. 19) diz que

O sujeito se submete a língua(gem) – mergulhado em sua experiência de mundo e determinado pela injunção a dar sentido, a significar(se) – em um gesto, um movimento sócio-historicamente situado em que se reflete sua interpelação pela ideologia. § Como sabemos, a formação discursiva – lugar provisório da metáfora – representa o lugar da constituição do sentido e de identificação do sujeito. Nela o sujeito adquire identidade e o sentido adquire unidade, especificidade, limites que o configuram e o distinguem de outros, para fora, relacionando-o a outros, para dentro. Essa articulação entre um fora e um dentro são efeitos do próprio processo de interpelação. A ordem da língua e a da história, em sua articulação e funcionamento constituem a ordem do discurso.

Como, então, se coloca esse sujeito no discurso? Como já vimos, a linguagem tem papel fundante no processo de constituição do sujeito, pois é neste campo que ele se constitui ao ser interpelado pela ideologia e afetado pelo inconsciente. Sua entrada na linguagem é a condição para que se torne sujeito. O chamado do sujeito à existência se dá através da

interpelação do indivíduo pela ideologia por meio da linguagem em sua relação com a história. Assim, ele se constitui como um sujeito assujeitado. No entanto, esse assujeitamento não acontece de forma perceptível, o sujeito não percebe que se encontra convocado a se colocar no simbólico para se dizer e se referir a um mundo já simbolizado. E esse apagamento se dá pelos registros da própria ideologia e do inconsciente que operam ocultando sua própria evidência.

Orlandi (2005, p. 48-49) expressa que o sujeito atravessado pela história, sob o modo do imaginário

só tem acesso a parte do que diz. Ele é materialmente dividido desde sua constituição: ele é sujeito de e é sujeito à. Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos.

O fato de que o sujeito se percebe como se estivesse na origem do que diz é, assim, um efeito ideológico. Pêcheux (2009, p. 140) trata disso ao intervir a ideologia na linguagem; o autor diz que “o teatro da consciência (eu vejo, eu penso, eu falo, eu te vejo, eu te falo) é observado dos bastidores lá de onde se pode captar que se fala do sujeito, que se fala ao sujeito, antes que o sujeito possa dizer: ‘eu falo’”. Nesse pequeno teatro teórico da interpelação, Pêcheux designa o Paradoxo pelo qual o sujeito é chamado à existência, designando a discrepância da formulação “indivíduo/sujeito”. Esse paradoxo reside na interpretação de um “efeito retroativo” que faz com que todo indivíduo seja “sempre-já-sujeito”. Como se vê, trata-se da retomada de dizeres já-ditos em outros discursos, em outros lugares e que encontram eco no discurso do sujeito.

O sujeito em sua constituição identifica-se com sentidos que não são inaugurais, uma vez que a linguagem, pertencendo à ordem do repetível, pauta-se necessariamente em já-ditos, dizeres que se situam no campo do pré-construído, o que para Pêcheux (2009 [1975], p. 151) trata do “‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a realidade e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade”. Os sujeitos, sob a evidência desses dizeres, são convocados a ocuparem suas posições-sujeito, impossibilitando outra forma de ver. Esse ritual ideológico, no entanto, não é perfeito, mas comporta a falha, o que garante Pêcheux ao dizer que “não existe ritual sem falha” e, dessa forma, o repetir não significa sempre reproduzir o mesmo, mas também garante a possibilidade da transformação. Temos, assim, um sujeito constitutivamente heterogêneo, já que se constitui a partir de diferentes dizeres, e

descentrado de sua posição de controle, pois seus dizeres derivam de outros discursos já esquecidos.

A produção de sentido é parte integrante do processo de interpelação do sujeito. Esse sentido que é recebido através da identificação do sujeito com a formação discursiva que o domina. Assim, o sujeito do discurso revela-se na relação do sujeito enunciador com a forma-sujeito que organiza os saberes da formação discursiva com a qual se identifica. Cabe lembrar, ainda, que a forma-sujeito é definida por Althusser (1978) como sendo a forma de existência histórica do sujeito. O sujeito da AD é social, histórico e, portanto, ideológico e dotado de inconsciente. O sujeito, ao dizer "eu", encarna seu lugar imaginário dentro da FD que o domina e materializa sua inscrição na história. O processo de constituição do sujeito e do sentido acontece na relação da linguagem, do inconsciente e da ideologia na história.

Temos, então, que o indivíduo, ao ser interpelado ideologicamente em sujeito, identifica-se imaginariamente com a forma-sujeito de uma formação discursiva. Identificado a uma forma-sujeito, sujeito e sentido constituem-se no discurso pelo viés das posições próprias do discurso que articulam. Dessa forma, nem sujeitos, nem sentidos estão completos, constituídos definitivamente. Eles se constituem e funcionam sob o modo do entremeio, da relação, da falta, do movimento. Dito de outro modo, se a relação do sujeito com a produção dos sentidos se dá pela via da identificação com uma formação discursiva, e esta não possui contornos fixos, mas sim porosos, não apenas os saberes dessas formações discursivas podem sofrer deslocamentos e mudanças, como podem os processos identificatórios desse sujeito. Disso decorre que um enunciado pode significar diferentemente para um mesmo sujeito em condições de produção distintas.

Desse modo, a noção de sujeito do discurso vai considerar o sócio-histórico e o ideológico como elementos constitutivos desta noção. Ao se identificar com saberes de uma FD, o sujeito passa a ocupar o lugar de sujeito do discurso. Conforme Orlandi (2005, p. 17), "o sujeito da análise do discurso é posição entre outras, subjetivando-se na medida mesmo em que se projeta de sua situação (lugar) no mundo para sua posição no discurso". O sujeito vai de um lugar social a uma posição discursiva. O lugar social do qual o sujeito fala é afetado por diferentes relações de poder, as quais estão presentes no discurso do sujeito.

O sujeito, em nossa pesquisa, emerge nas vozes dos brasileiros que seguem para o país do outro. Voltamos nosso olhar para a questão de como este sujeito se constitui neste espaço do outro enquanto efeito do simbólico, dividido, interpelado ideologicamente, inscrito na história e em uma memória discursiva, marcando em seus discursos os movimentos e os sentidos do brasileiro entre culturas.

1.3.1 A forma-sujeito

Pêcheux (2009 [1975]) afirma que o lugar do sujeito é preenchido pelo que ele designa de forma-sujeito. Esta, retomando Althusser (1985), compreende, conforme já mencionamos, a "forma de existência histórica dos indivíduos agentes das práticas sociais". Dessa forma, o sujeito, ao identificar-se com a forma-sujeito, identifica-se com o sujeito histórico que se inscreve em uma formação discursiva, com a qual se identifica. Pêcheux (2009 [1975], p. 154) diz que a forma-sujeito "tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro 'já-dito' do intradiscurso, no qual ele se articula por 'co-referência'". A forma-sujeito realiza, então, a incorporação/ dissimulação dos elementos do intradiscurso, o que aponta para o efeito de unidade/evidência do sujeito. Efeito porque trata de uma evidência imaginária.

O caráter ilusório da forma-sujeito é reiterado na conclusão de "Semântica e Discurso" (p. 243) quando Pêcheux diz que "a forma-sujeito do discurso, na qual coexistem, indissociavelmente, interpelação, identificação e produção de sentido, realiza o non-sens da produção do sujeito como causa de si sob a forma da evidência primeira". Assim, o sentido se produz na relação do sujeito com a forma-sujeito de uma FD. Relação que primeiramente é tomada de uma unicidade, como mostra Pêcheux (2009 [1975], p.160) ao falar da tomada de posição:

[...] a tomada de posição resulta de um retorno do "Sujeito" no sujeito, de modo que a não-coincidência subjetiva que caracteriza a dualidade sujeito/objeto, pela qual o sujeito se separa daquilo de que ele "toma consciência" e a propósito do que ele toma posição, é fundamentalmente homogênea à coincidência-reconhecimento pela qual o sujeito se identifica consigo mesmo, com seus "semelhantes" e com o "Sujeito". O "desdobramento" do sujeito - como "tomada de consciência" de seus "objetos" - é uma reduplicação da identificação, precisamente na medida em que ele designa o engodo dessa impossível construção da exterioridade *no próprio interior do sujeito*. (Grifo do autor).

Neste momento da teoria, vislumbra-se somente a identificação plena, levando à homogeneidade da FD. No entanto, ainda em "Semântica e Discurso", em outro capítulo, Pêcheux apresenta as modalidades das tomadas de posição: a identificação plena, a contra-identificação e a desidentificação. É possível agora tomar posições divergentes, não coincidentes com a forma-sujeito, que é "frequentada por seu outro" (PÊCHEUX, 2009 [1981], p. 7). Dito de outro modo, a interpelação do sujeito não é livre de falhas, assim como

não há fronteiras evidentes entre as formações discursivas, estas não são homogêneas, pois os dizeres de uma FD podem ressoar em outra. Indursky (2000 p. 76) diz que, "da mesma forma que a formação discursiva é heterogênea, o sujeito também o é, pois a forma-sujeito mostra-se fragmentada, em virtude da dispersão das posições de sujeito em que a forma-sujeito se divide, revelando-se bastante desigual a si mesma". O sujeito da análise do discurso evolui de um sujeito unitário para uma concepção de sujeito fragmentado.

Desse modo, o sujeito se identifica com a forma-sujeito por meio de uma posição sujeito inscrita numa FD, sendo que cada posição-sujeito representa maneiras diferentes de se relacionar com a forma-sujeito, colocando à mostra suas fronteiras porosas por onde entram e saem dizeres. O sujeito é, então, "capaz de uma liberdade sem limites e uma submissão sem falhas: pode tudo dizer, contanto que se submeta à língua para sabê-la. Essa é a base do que chamamos assujeitamento" (ORLANDI, 2005, p. 50).

1.4 CHEGANDO AO TRIPÉ

A figura do tripé que propusemos para relacionar as noções de língua, cultura e sujeito é bastante significativa. É o encontro desses três pés que proporciona o apoio, a base para que se fixe a luneta e se contemple mais longe. Estas noções, vistas sob o aparato teórico da Análise do Discurso, nos dão suporte para compreendermos o processo de constituição do sujeito que se coloca entre-línguas/entre-culturas. São muitos os aspectos a serem observados nesse processo e que, no entanto, não são considerados, dado o fato de que habitualmente o sujeito é visto como dono e responsável por seu dizer. A este sujeito cabe a tarefa de aprender uma língua e sua cultura para que tenha sucesso ao se colocar em outro país. Há uma saturação dos sentidos, como se estes estivessem colados aos significantes e não pudessem ser outros. Sabendo que o sujeito se constitui no campo da linguagem e deve se submeter à língua, à história e, acrescentamos, à cultura para falar e produzir sentidos, a experiência em outra cultura e outra língua pode ser perturbadora se entendida apenas como um instrumento de comunicação.

Com o entendimento de que nem sentido, nem sujeito estão completos, a entrada do sujeito em outra cultura implica uma tomada de posição, que se projeta em seu discurso, deixando entrever as relações de poder e os dizeres do interdiscurso que o levaram a esta tomada de posição, assim como o levaram a assumir determinada forma de existência histórica. A cultura contribui, neste cenário, para fornecer a realidade e os sentidos sob a forma da universalidade, pois a cultura, no senso comum, é pensada com referência aos

estereótipos e tradições que impossibilitam o sujeito de ver de outra forma. Ferreira (1993) afirma que o processo de estereotipia apresenta um comportamento singular; por um lado, sua repetição reforça o senso comum; por outro, essas características do estereótipo podem determinar efeitos inversos, concorrendo para uma desconstrução do sentido cristalizado. Portanto, o estereótipo encobre, sob a forma de sentidos engessados, sentidos que estão sujeitos a movência, a deslizamentos. A autora (Ibid, p. 77) traz ainda que o clichê (usado como sinônimo de estereótipo) “está vivo, ativo, produzindo sentidos que, longe de estarem cristalizados, acompanham o momento histórico, significando as incertezas, os conflitos e as expectativas que passam o imaginário do brasileiro”.

Temos, então que a cultura, assim como a ideologia, opera interpelando os sujeitos, induzindo-os a seus lugares sociais, bem como dando a direção de seus gestos de interpretação, para garantir a estrutura internacional dominante e a ilusão dos sujeitos de estarem no controle de suas decisões. A visão da cultura como algo fixo serve como uma peça importante do exercício do poder ao possibilitar o controle do coletivo e dar um efeito de unidade. Vale lembrar, entretanto, que a cultura, vista além da ilusão de unidade, comporta a mudança, é movente e oferece espaço para resistência.

CAPÍTULO 2

RELACIONANDO CULTURA E IDEOLOGIA

— *O meu nome é Severino,
como não tenho outro de pia.
Como há muitos Severinos,
que é santo de romaria,
deram então de me chamar
Severino de Maria;
como há muitos Severinos
com mães chamadas Maria,
fiquei sendo o da Maria
do finado Zacarias.
Mais isso ainda diz pouco:
há muitos na freguesia,
por causa de um coronel
que se chamou Zacarias
e que foi o mais antigo
senhor desta sesmaria.
Como então dizer quem falo
ora a Vossas Senhorias?
Vejamos: é o Severino
da Maria do Zacarias,
lá da serra da Costela,
limites da Paraíba.
(João Cabral de Mello Neto)*

Cultura e Ideologia são duas noções que, de modo geral, são difíceis de definir, como também há resistência por parte de teóricos quando procura-se um ponto de encontro entre essas noções. Para pensarmos essa relação, lembremos que é pela Ideologia - omni-histórica - que os sentidos são possíveis. Nesta estrutura, os sentidos são dados a partir dos lugares que os sujeitos ocupam nesta formação e das formações discursivas em que os sujeitos são inscritos. A partir desses lugares se estabelecem as relações de poder entre dominantes e dominados, sendo que o ponto de vista da classe dominante aparece para os sujeitos como universal, como se fosse a única possível. Tem-se um imaginário e uma lógica de identificação social que dissimula a dominação dando-lhe a aparência de universalidade, ocultando a realidade das classes.

Uma das formas de mascarar a função da ideologia e a relação de poder existente é através da visão romântica da cultura. Nesta visão, a cultura cria nos membros de uma sociedade o sentimento de unidade, de homogeneidade, dismantelando a luta de classes. Segundo Chauí (2007, p. 55-56), essa visão romântica da cultura é vítima de dois esquecimentos, não só esquece o "problema da alienação e da reprodução da ideologia

dominante pelos dominados, como também esquece de indagar, se sob o discurso "alienado", submisso à crença nas virtudes de um poder paternalista, não se esconderia algo que ouvidos românticos não são capazes de ouvir". Vale dizer que, em AD, o sujeito se constitui pelo "esquecimento" daquilo que o constitui, significando para ele o que ele é ao mesmo tempo em que dissimula seu assujeitamento de forma que seja "livre para se submeter".

Outro uso da cultura como forma de dominação é as variadas designações atribuídas a ela, tal como a cultura popular, o que supõe a cultura da elite. Nesta esteira, a cultura popular, sob a ilusão de ser libertadora, reproduz a dominação por parte daqueles que detêm o poder e que se mantêm como elite por serem considerados mais "cultos", paradigma do "melhor" a que todos aspiram. Essa contradição aparece como simples diversidade, maneiras diferentes, mas legítimas de participar da mesma sociedade.

A própria noção de cultura é avessa à unificação, já que da ordem do simbólico, é através dela que os sujeitos exprimem de maneiras diferentes suas relações entre si, com o poder, além da forma como interpretam essas relações. No entanto, indo além do caráter empírico da pluralidade cultural - efeito ideológico - como se fosse passível de unificação a fim de representar uma unidade nacional, assim como rejeitando seu uso como forma de justificar as desigualdades, como se estas fossem sintomas e consequências de diferenças culturais, "permaneceremos aberto a uma criação que é sempre múltipla, solo de qualquer proposta política que se pretenda democrática. Enfim, graças à percepção das diferenças poderemos encontrar o lugar onde alguma convergência se tornaria possível, isto é, na dimensão da política" (CHAUÍ, 2007 p. 55).

A fim de irmos mais a fundo na relação entre a cultura e a ideologia, neste capítulo, trataremos primeiramente da noção de ideologia no aparato teórico da AD, em seguida da concepção de cultura no terreno da Antropologia, área que tem a cultura como seu objeto de estudo, para chegarmos ao desafio de dizer a cultura em AD, assim como seu traço de resistência.

2.1 O NECESSÁRIO (DES)CONHECIMENTO DA IDEOLOGIA

No poema de João de Cabral de Melo Neto, "Morte e vida Severina", publicado em 1955, usado como epígrafe, o personagem Severino tenta explicar quem é sob a evidência de ser "sempre-já-sujeito" e, sendo "sempre-já-sujeito", ele "sempre-já" se esqueceu das determinações que o constituem como tal (PÊCHEUX, 2009 [1975], p. 158). O sujeito, ao

dizer seu nome próprio, já se encontra assujeitado, dada a sua entrada na língua e na história enquanto processo de produção de sentido. O sujeito diz "eu" a partir de sua inscrição no simbólico, inserido em uma relação imaginária com a realidade do que lhe é dado ver, ser, agir e pensar.

A fim de dizer quem é, Severino recorre a substantivos próprios, os nomes do pai e da mãe, situando-se em uma família determinada, dentro de uma posição social determinada. Coloca-se dentro de uma perspectiva histórica ao falar do passado, justificando o fato de haver muitos Severinos e, para se singularizar, também situa melhor a região de onde é originário. O sujeito resulta, então, dessa rede de significantes no processo de interpelação-identificação como "causa de si". Precisamos da ideologia para existirmos, para nos dizermos como sujeitos que sempre-já-somos. Estamos dentro da ideologia, a qual não é tomada como algo que turva nossa visão direta, mas que compreende nossa relação com o mundo social. Seu mérito é tornar tangível o vínculo entre o sujeito de direito – sua relação contratual com seus iguais – e o sujeito ideológico – aquele que diz "sou eu".

Em análise do discurso, dizemos que é pela interpelação da ideologia que o sujeito é chamado à existência, processo que funciona por meio da contradição. Ao mesmo tempo em que o indivíduo é interpelado em sujeito, ele é "sempre-já-sujeito. Assim, é papel da ideologia produzir a evidência do sujeito, de modo que este não se perceba sob o efeito do 'reconhecimento ideológico', se reconhecendo, então, como 'concretos, individuais, inconfundíveis e (obviamente) insubstituíveis'". (ALTHUSSER, 1985, p. 95).

Para tratar da ideologia em AD, precisamos retornar a Althusser, de quem Pêcheux sofreu forte influência. Para Althusser (1985, p. 85), "a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência". Esta noção está intimamente relacionada à de sujeito, o que pode ser constatado nas duas teses propostas pelo autor (ibidem, p. 93), já apresentadas no capítulo anterior: "só há prática através de e sob uma ideologia"; "só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito". A partir destas teses, Althusser dá a contribuição que constitui o cerne da sua teoria, conforme mencionado no capítulo 1, mas é importante retomar para seguir o panorama cronológico da cultura na Antropologia.

Em sua tese, a ideologia em geral é omni-histórica, pois seu funcionamento se apresenta imutável em toda história, fato que se relaciona diretamente à proposição de Freud de que o inconsciente é eterno, ou seja, não tem história. Esse caráter a-histórico da ideologia deve ser, portanto, pensado em relação ao seu funcionamento, o que, como dissemos, a aproxima das teorizações freudianas acerca do inconsciente. Outra característica fundamental para se compreender tal noção no âmbito discursivo encontra-se em seu aspecto material,

decorrente de sua relação necessária com as práticas que acontecem no interior dos Aparelhos Ideológicos de Estado. Assim, cabe ressaltar que é esse caráter material que distingue a concepção da AD de outras concepções de ideologia e, ainda, que rompe com uma possível idealização da noção de ideologia, como ocorre em algumas linhas teóricas. A Ideologia¹⁰ opera, então, na formação social, constituindo as formações ideológicas que podem ser apreendidas a partir dos aparelhos ideológicos de Estado (AIE) que Althusser forja apoiado em sua releitura de Marx. Nas palavras do autor (1965, p. 68), "designamos pelo nome de aparelhos ideológicos de Estado um certo número de realidades que apresentam-se ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas". São exemplos de AIEs: AIE religioso, AIE escolar, AIE jurídico, AIE político, AIE sindical, AIE de informação e AIE cultural. Junto aos aparelhos ideológicos de Estado, funcionam os aparelhos repressivos de Estado (ARE), sendo que ambos funcionam ora sob a repressão, ora sob a ideologia; no entanto, os AREs funcionam predominantemente através da repressão, enquanto os AIEs funcionam predominantemente através da ideologia.

Essas observações althusserianas foram retomadas e desenvolvidas por Pêcheux a fim de constituir uma teoria materialista do discurso. Pêcheux, juntamente com a linguista Catherine Fuchs, no texto *A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectiva*, publicado em 1975, sistematiza o quadro epistemológico da Análise do Discurso Francesa como articulada por três áreas: o materialismo histórico com a ideologia, a teoria do discurso com o discurso, e a linguística com a questão da língua, sendo essas três áreas atravessadas pela concepção de sujeito determinada pelo inconsciente, trazida da área da psicanálise. Neste texto, Pêcheux e Fuchs, ao mostrarem a insuficiência dos trabalhos marxistas de considerar a superestrutura ideológica como expressão da base econômica, como se a ideologia fosse firmada pelo conjunto das ideias, apontam que, na região do materialismo histórico, o que interessa é a relação entre a superestrutura ideológica e o modo de produção que domina a formação social considerada. Os autores caracterizam a ideologia como uma instância material articulada sobre a materialidade econômica, pois aparece como uma das condições não econômicas da reprodução das relações de produção.

Sobre a reprodução das relações de produção, os autores (1975, p. 162), retomando a tese da interpelação de Althusser, explanam que o sujeito, ao ser interpelado, é "conduzido, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a ocupar o seu

¹⁰ Althusser fala em dois tipos de ideologia: uma que só pode ser pensada no singular, que ele grafa com "I" maiúsculo, e a ideologia em geral, que pode ser grafada no plural e que, na AD, entendemos como as formações ideológicas.

lugar em uma ou outra das duas classes sociais antagonistas do modo de produção". Corroborando com Althusser, os autores explicam que os AIEs compreendem o espaço da luta de classe dissimulada nos próprios aparelhos, e destacam ainda que as posições políticas e ideológicas envolvidas neste afrontamento organizam-se em formações ideológicas, as quais mantêm entre si relações de antagonismo, de aliança ou de dominação. Neste texto (ibidem, p. 163), as formações ideológicas são definidas como "um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem 'individuais' nem 'universais' mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas com as outras".

O processo de interpelação ideológica é manifestado nas formações ideológicas e realizado pelas formações discursivas que

[...] fornece[m] as evidências pelas quais "todo mundo sabe" o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado "queiram dizer o que realmente dizem" e que mascaram, assim, sob a "transparência da linguagem", aquilo que chamaremos o *caráter material do sentido* das palavras e dos enunciados. (PÊCHEUX, 2009 [1975], p. 146).

Temos, então, que o sujeito não é livre para escolher o que falar. O seu dizer é dado pelo "já-lá", denominado por Pêcheux de interdiscurso ou o "todo complexo com dominante das formações discursivas". São sentidos construídos historicamente com base nas relações de poder e posições ocupadas pelos sujeitos no funcionamento da ideologia. Segundo Pêcheux, a interpelação do indivíduo em sujeito do discurso

[...] se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito apoia-se no fato de que elementos do interdiscurso [...] que constituem, no discurso do sujeito, os traços daquilo que o determina, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito. (Pêcheux 2009 [1975], p. 163).

O lugar ocupado pelo sujeito na formação discursiva que o domina relaciona-se com a forma-sujeito que é a forma de existência histórica dos sujeitos, fornecendo a realidade ao sujeito sob a forma do desconhecimento. O sujeito é assujeitado no universal como singular insubstituível.

É a partir da leitura de Althusser que Pêcheux pensa na relação entre discurso e ideologia, sendo o discursivo um dos aspectos da materialidade ideológica, ou seja, as formações ideológicas "comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura". (PÊCHEUX; FUCHS, 2010 [1975], p. 164).

Todo discurso é, portanto, ideológico, sendo a ideologia e o discurso instâncias diferentes que estão intimamente interligadas, mas que não se confundem.

Pêcheux mostra o papel importante da ideologia no que tange ao sentido. O processo de interpelação ideológica produz duas evidências, a do sujeito e a do sentido. Assim, a transparência da linguagem defendida por alguns linguistas é uma evidência produzida pela ideologia, bem como o é a ilusão do sujeito estar no controle do seu dizer.

Os efeitos de evidência e de unidade produzidos pela ideologia geram um processo de naturalização dos sentidos e de apagamento da sua história, é como se os sentidos só pudessem ser daquela maneira. Conforme Orlandi (2012, p. 31), "há uma simulação (e não ocultação de 'conteúdos') em que são construídas transparências (como se a linguagem não tivesse sua materialidade, sua opacidade) para serem interpretadas por determinações históricas que aparecem como evidências empíricas". Essa determinação pela relação da linguagem com a história em seus mecanismos resultante da ideologia é que faz com que os sentidos sejam interpretados numa direção (seu imaginário) e não em outra. Temos, então, a definição de ideologia assinalada por Orlandi (2012, p. 48) e que serve como base para este estudo.

A ideologia, aqui, não se define como conjunto de representações, nem muito menos como ocultação da realidade. Ela é uma prática significativa. Necessidade da interpretação, a ideologia não é consciente: ela é efeito da relação do indivíduo com a língua e com a história em sua relação necessária, para que se signifique. O sujeito, por sua vez, é lugar historicamente (interdiscurso) constituído de significação.

Estamos dentro da ideologia, que não nos é imposta, mas que compreende nossa relação com o mundo social. Sair da ideologia seria uma experiência dolorosa, se fosse possível, pois cairíamos num espaço sem sentido, façanha insuportável para o sujeito que é sempre instado a interpretar para atribuir sentido a tudo que rodeia. A realidade é sempre o já simbolizado, constituído e estruturado pelos mecanismos simbólicos e, portanto, tem a estrutura de uma ficção, onde a incorporação de elementos do interdiscurso se dá até o ponto de não haver mais demarcação entre o que é dito e aquilo a propósito do que é dito, representando a forma-sujeito da formação discursiva com a qual o sujeito se identifica para dizer "eu" e se colocar como sujeito do enunciado.

A ideologia nada tem a ver com ilusão, ou representação distorcida da realidade, mas está em ação direta em tudo o que vivenciamos como realidade. O sentido não existe em si mesmo, ou seja, em sua relação transparente com o significante, mas é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual é produzido.

Assim, "as palavras, expressões, proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam". (PÊCHEUX, 2009 [1975], p. 146-147).

Vale lembrar a distinção feita pelo autor (ibidem, p. 137) entre formação ideológica, ideologia dominante e Ideologia. Para isso voltemos às proposições de Althusser: 1. Só há ideologia através de e sob uma ideologia; 2. só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos.

A primeira proposição leva a pensar a existência de uma multiplicidade de ideologias, ou seja, compreende uma combinação de elementos onde cada um representa uma formação ideológica. As formações ideológicas são a realização material da ideologia – tal como na proposição 2 –, que é geral – a ideologia ela existe fora da história, enquanto as ideologias, ou formações ideológicas, são históricas. Estas são caracterizadas por uma estrutura de desigualdade-subordinação do "todo complexo com dominante", estrutura que se ocupa da reprodução/transformação que constitui a luta de classes. Essa relação de classes é dissimulada no funcionamento do aparelho do Estado, de modo que os sujeitos e a sociedade são (re)produzidos como evidências naturais. A Ideologia não coincide com uma formação ideológica, sendo esta historicamente concreta, bem como não coincide com a ideologia dominante. Esta, nas palavras de Pêcheux (2009 (1975), p. 137), é "resultado das relações de desigualdade-contradição-subordinação que caracterizam, numa formação social historicamente dada, o 'todo complexo com dominante' das formações ideológicas que nela funcionam". As relações de desigualdade-subordinação entre as formações ideológicas constituem a luta ideológica de classes, que não acontece sem conflito. As ideologias de cada classe estabelecem-se nesse embate, e, deste, a classe mais forte impõe sua ideologia à outra, que a reproduz por meio dos aparelhos ideológicos do Estado, sendo que estes constituem, simultânea e contraditoriamente, o lugar e as condições da reprodução e também da transformação das relações de produção.

Neste estudo estamos falando da reprodução/transformação das relações de força entre países. Trata-se de uma relação histórica de dominação que se impõe ao Brasil desde o seu "descobrimento", quando serviu à exploração econômica colonial. A dominação de terras fora dos limites da Europa dava aos colonizadores um sentimento de glória e grandeza nacional, mas as colônias eram mais que honrarias neste jogo de poder. Representavam vantagens comerciais e financeiras, ajudando no desenvolvimento das economias nacionais.

De início, a ação colonizadora no Brasil se restringe à exploração comercial e não ao povoamento da colônia. No entanto, devido às características distintas das colônias do Novo Mundo e a sua baixa densidade demográfica nativa, surge o interesse do império em criar colônias de povoamento, a fim de abastecer e manter as benfeitorias que se fundassem, bem

como explorar a terra com vistas à produção para exportação. A colônia assumia, então, o papel que lhe cabia na divisão internacional do trabalho, o de mero fornecedor de matérias-primas e produtos agrícolas para satisfazer as necessidades do império. Além disso, as colônias demandavam bens de consumo e de capital não produzidos internamente. A economia colonial tinha sua demanda interna satisfeita com produtos estrangeiros. Dessa forma, a colônia do Brasil se constituiu com o objetivo principal de fornecer à Europa açúcar, café e ouro, entre outros produtos que essas nações necessitavam nesse período (PRADO, 1977).

Após a Segunda Guerra Mundial, grande parte das antigas colônias começam a obter sua emancipação política, no entanto, o poder de dominação e dependência nas relações econômicas e políticas entre os países pobres e os países ricos muda sua forma, mas permanece atuante. A fim de manter seu poder e a formação ideológica que comporta seus interesses como dominante, é preciso conservar os países pobres em seu lugar dentro do contexto capitalista mundial, reproduzindo, assim, as relações assimétricas de poder. Surge uma nova forma de colonialismo, na qual os Estados dependentes têm seus sistemas econômicos e políticos internos controlados por países considerados mais desenvolvidos. Esse novo tipo de controle é feito através das relações comerciais e de investimento, a fim de garantir a submissão dos mercados periféricos aos produtos de suas antigas matrizes.

Esta relação de poder internacional é garantida, nos países subdesenvolvidos e nos países em desenvolvimento, como o Brasil, por meio da classe dominante destes países, que reproduz uma relação de força que conserva essa dominação internacional e garante seus benefícios. O Brasil sempre importou os sentidos dados pelos países de Primeiro Mundo. A difusão ideológica da política desses países é sustentada pelo uso dos meios de comunicação de massa que, sob controle de conglomerados econômicos, se tornam importante instrumento de moldagem da opinião pública, dizendo como devem agir, viver, pensar, ou seja, ditando o padrão de comportamento social, bem como construindo de forma estereotipada visões sobre questões como a política, a criminalidade, a violência, entre outros. Parte dos sujeitos que vivem nos países admirados, assimilam o estilo de vida, as políticas adotadas sobre as relações internacionais e, ao retornarem ao seu país de origem, podem ocupar posições que reproduzem e mantêm os interesses dos países dominantes, que, dessa forma, continuam a colonizar os países "em desenvolvimento" e nutrem a relação ideológica de colonizador e colonizado.

Como já dissemos, o discurso é a materialidade da ideologia, sendo que é impossível separá-los. Dessa forma, recortamos algumas sequências discursivas para verificarmos de que

maneira se reproduz a ideologia dominante – do colonizador – nos discursos dos participantes desta pesquisa.

SD 5 - [...] o melhor hospital público aqui é melhor que o melhor hospital no Brasil. (Pedro - Alemanha).

SD 6 - [...] por exemplo, eu sou fumante, se no Brasil eu não acho um lixeiro, um lixeirinho assim, de rua, pra jogar, eu jogo no chão, entendeu? Agora, aqui não, aqui eu faço de tudo pra encontrar um treco pra eu apagar meu cigarro, não jogar sujeira no chão. É, o lixo aqui, eles têm nove tipos de recolhimento de lixo. (Luana - Noruega).

SD 7 - Você não se sente como no Brasil que você vê que as coisas nunca vão mudar. Aqui você sente que sim, que melhora. (Carol - EUA).

SD 8 - [...] o serviço público de saúde, por exemplo, a gente estranha muito a espera [...] você acaba ficando seis, sete horas esperando. Sim, é um absurdo, mas a partir do momento que você entrou, você, você tem absolutamente tudo, sem precisar de autorização do convênio [...] é tudo absolutamente perfeito. (Lana - Canadá).

Nestas sequências discursivas, a imagem que estes sujeitos têm com relação aos países desenvolvidos onde moram é que tudo lá é melhor. Nelson Rodrigues (1993 [1970]) explica este fato dizendo que os brasileiros sofrem do "complexo de vira-latas"; nas palavras do autor (p. 62): "por complexo de 'vira-latas' entendo eu a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo". Como exemplo dessa tradição autodepreciativa do brasileiro, na SD 5 Pedro tem a ideia de que todos os hospitais públicos na Alemanha são melhores do que hospitais renomados no Brasil, no entanto, não menciona os parâmetros utilizados nessa classificação, o que leva à interpretação de que esses parâmetros não foram formulados. Ainda com relação à saúde, na SD 8, Lana aponta o tempo de espera longo como justificado em função dos benefícios que tem ao ser atendida. Ainda nessa sequência, podemos constatar o uso do advérbio "absolutamente" para qualificar, primeiro, os recursos que são oferecidos na instituição de saúde e, posteriormente, para descrever o panorama geral do serviço público do país.

Na SD 7 está presente o pessimismo com relação ao Brasil como um lugar onde não há perspectivas de mudança, no entanto, na SD 6, observamos que as atitudes destes brasileiros se modificam. No caso de Luana, quando está no Brasil, joga lixo no chão, e quando está em países que considera mais evoluídos, no caso, na Noruega, ela não joga lixo no chão em hipótese alguma, se esforça para seguir as regras. Essa mudança de atitude decorrente da desvalorização do seu país e supervalorização do país do outro tem suas marcas históricas atestadas pelo lugar de superioridade do colonizador em oposição ao lugar de submissão, de subserviência destinado ao colonizado. Lugares estes outorgados aos países

desenvolvidos e aos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos na relação de poder estabelecida internacionalmente, o que causa no brasileiro um sentimento de admiração e de submissão com relação ao outro.

Os fracassos dos brasileiros são justificados com base nessa eterna depreciação, que se naturalizou frente aos episódios de corrupção e de indiferença frente à desigualdade social e à miséria, bem como de indiferença em relação ao espaço público, que são noticiados diariamente. São imagens que reforçam o estereótipo do brasileiro, como diz Nelson Rodrigues (1995, p. 22) em sua crônica “Vaca Premiada”:

Cada um de nós carrega um potencial de santas humilhações hereditárias. Cada geração transmite à seguinte todas suas frustrações e misérias. No fim de certo tempo, o brasileiro tornou-se um Narciso às avessas, que cospe na própria imagem. Eis a verdade – não encontramos pretextos pessoais ou históricos para a auto-estima.

Diante deste quadro autodepreciativo e conformista, pensa-se, compara-se o país com o que é de fora, o que já vem acompanhado de certa resignação. Conforme observamos, há uma regularidade nas SDs analisadas, um modo de comparação instaurado entre o país para onde imigraram e o país de origem. Ao ressaltar esses elementos que julgam ser superiores nos países para os quais emigraram, tais como a qualidade do serviço público em geral, o tratamento que os resíduos de lixo recebem, e, ainda, as perspectivas de mudança confirmadas por ações tomadas, é sempre marcada a ausência desses elementos no Brasil. Dito de outro modo, a apreciação das condições de vida do outro é sempre regulada pela ausência sentida no Brasil, reiterando e justificando a escolha de mudar de país.

Diante das relações de desigualdade-subordinação historicamente inscritas no cenário internacional, constitui-se uma luta ideológica entre os países. Nessa luta, os países dominantes e, portanto, mais poderosos, impõem sua formação ideológica aos demais, e esta se reproduz ao colocar o seu modo de vida como "globalizável". Por conseguinte, sob o disfarce da globalização, essa ideologia mantém o lugar e as condições da reprodução dessas relações de poder que vão se repetindo nos discursos dos sujeitos, que desejam fazer parte da outra cultura e, para tal, reproduzem o que lhes dão a ver e assumem seu lugar de subordinado.

A mudança, então, funda-se na brecha, na falha deste ritual ideológico que pode provocar a resistência e, portanto, a saída deste pacifismo que silencia os sujeitos. Assim, é de interesse da ideologia dominante que constitui o cenário internacional que se mantenha a subordinação econômica e política de países em desenvolvimento frente aos países

desenvolvidos. Para tal, é de valia a visão autodepreciativa que se apresenta, bem como a pouca confiança do povo, a perpetuação da pobreza e a ignorância que vêm da sua condição de nação subdesenvolvida. Esses sentidos se propagam embutidos nas políticas econômicas neoliberais que levam ao conformismo.

Dessa forma, a ideologia que dita a cultura do pessimismo se dissemina, também com o apoio da mídia, exacerbando o sentimento dos sujeitos de que ninguém nem nenhuma política é capaz de resolver os problemas do país. Segundo Mello (2004, p. 285), "o atual nível da falta de autoestima é o reflexo da ideologia dominante de caráter neocolonialista que luta para nos convencer que as instituições como nação, pátria e território não valem mais nada".

Esse pessimismo associado ao conformismo foi tema do filme *Cronicamente inviável*, de Sérgio Bianchi. O filme traz o retrato da desigualdade social no Brasil, bem como a nulidade das boas intenções dos brasileiros diante deste fato. Kehl (2000), ao analisar este filme, diz que esta situação que se tornou crônica no Brasil parece interessar ao público, que se encontra em um dilema de moral da cumplicidade, levando ao cinismo quase que imediatamente. Segundo a autora (2000, p. 140), "a realidade interessa ao cínico para quem vale a lógica do 'quanto pior melhor'. O cínico não é aquele que quer iludir-se, é justamente alguém que percebe com clareza a dura realidade e, cúmplice do que parece condenável, aprende a jogar com ela em benefício próprio". Assim, quem pode, goza dos privilégios de ser brasileiro, desde que não se sinta responsável pelas consequências das mazelas do Brasil. Dessa forma, essa má consciência nacional se reproduz e como diz Kehl (2000, p. 142) produz um fenômeno estranho "nenhum brasileiro se identifica com as mazelas do Brasil. Não se trata de falta de nacionalismo [...], mas de falta de implicação".

A manutenção deste quadro social é uma façanha da ideologia, que nutre as relações de poder entre sujeitos e entre nações, mantendo o Brasil no seu papel de "imitador da vida civilizada" dos países de primeiro mundo, o que atesta Nelson Rodrigues (2013, p.15) em suas crônicas:

Ponham um inglês na Lua. E na árida paisagem lunar, ele continuará mais inglês que nunca. Sua primeira providência será anexar a própria Lua ao império Britânico. Mas o subdesenvolvimento faz um imperialismo às avessas. Vai ao estrangeiro, em vez de conquistá-lo, ele se entrega e se declara colônia.

Assim se naturalizam esses sentidos, concebendo-os de antemão como verdadeiros e inquestionáveis, como se para o que se vive no Brasil não tivesse outro jeito, e, para apagar

essa relação ideológica-política, recorre-se à cultura como forma de justificar comportamentos. No entanto, a cultura é política e ideológica, pois produz sentidos dentro de um espaço subordinado às relações de poder.

2.2 ADENTRANDO O TERRENO DA CULTURA NA ANTROPOLOGIA

Para trazermos a noção de cultura para nosso campo teórico e ressignificá-la, precisamos nos colocar na fronteira com a Antropologia, a fim de conhecermos melhor a maneira na qual se dá a leitura/interpretação da cultura neste campo de estudo. Alguns sentidos comuns para a palavra cultura são trazidos por Santos (2012): educação, formação escolar, manifestações artísticas como teatro, música, pintura, também se pode referir aos meios de comunicação de massa, como o rádio, o cinema, a televisão, ou ainda pode se referir às festas, cerimônias tradicionais, às lendas e crenças de um povo, também a seu modo de vestir, à sua comida e a seu idioma. Há muitas maneiras de se abordar a cultura, já que a diversidade da vida social pode sugerir uma multiplicidade de manifestações da cultura.

A palavra cultura é repleta de equívocos e armadilhas. Na tentativa de explicar as diferenças culturais, já se recorreu a muitas teorias como por exemplo o determinismo biológico e o determinismo geográfico. No primeiro se atribui capacidades específicas inatas a grupos de humanos, como expõe Laraia (1986, p. 17):

muita gente ainda acredita que os nórdicos são mais inteligentes do que os negros, que os alemães tem mais habilidades para a mecânica; que os judeus são avarentos e negociantes; que os norte-americanos são empreendedores e interesseiros; que os portugueses são muito trabalhadores, traiçoeiros e cruéis; que os ciganos são nômades por instinto, e, finalmente, que os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios e a luxúria dos portugueses.

No determinismo geográfico se atribuía a diversidade cultural às diferenças do ambiente físico, bem como o clima foi considerado como justificativa para explicar o progresso de certas civilizações e o atraso de outras. Mas ambas as teorias são incapazes de explicar a diversidade de comportamentos existente entre os homens.

A que se deve essa variedade de significados no tocante à cultura? É de longa data que se discute sobre as razões que explicam a existência de costumes. Segundo Santos (2012), podemos encontrar reflexões sobre esse assunto em autores da Grécia, Roma e China antigas, por exemplo. A palavra cultura é de origem latina, seu significado está associado às atividades agrícolas. O verbo latino *colere* ampliou-se com os pensadores romanos antigos, que

passaram a usar essa palavra para designar o refinamento pessoal. Cícero já usava a expressão *cultura anima* – cultura da alma, sentido que deriva do significado original que se refere ao ato de cultivar o solo.

No entanto, as preocupações mais sistemáticas sobre esse tema são bem mais recentes e tem início no séc. XVIII na Alemanha, quando se buscava compreender a particularidade dos costumes e crenças, o desenvolvimento dos povos no contexto em que se encontravam. Buscava-se uma unidade daquela nação dividida em várias unidades políticas.

Na busca pela unidade interna das nações, persegue-se uma identidade nacional associada à cultura, e, para tal, estudiosos se voltam para a "descoberta do povo" num retorno ao popular, através de canções, festas, literatura, arte, conforme diz Burke (1989). No entanto, nessa procura pelo tradicional, as coletâneas, de músicas ou de histórias, sofreram distorções por variados motivos, seja porque teriam sido ininteligíveis para o público a que se destinavam, seja porque chocariam seus leitores, seja porque o restaurador achou que deveriam existir.

A cultura, dessa forma, está associada às posses do povo. Posses que são reconhecidas como suas ao serem anexadas ao sujeito como fruto do seu trabalho e, portanto, uma extensão dele próprio. Daí o caráter sagrado dado ao patrimônio. Nessa direção, Hobsbawn (1984) aborda a invenção das tradições, o que, segundo ele, trata de “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas”; essas práticas impõem valores e normas através da repetição. As tradições inventadas compreendem uma reação a situações novas que assumem referência a uma situação passada ou criam seu próprio passado. As tradições são inventadas na tentativa de manter a nacionalidade, o amor do povo por sua nação, elas podem se servir de elementos antigos, mas que não se adequam mais às necessidades presentes, ou simplesmente são criadas, bem como seu passado. As tradições também são inventadas para manter o contrato social.

É no séc. XIX que essa palavra se torna mais importante devido ao avanço das nações europeias frente ao novo mundo. O estudo da cultura, neste contexto, servia aos propósitos de legitimar a expansão e consolidação dos países europeus sobre os povos no mundo. Dessa forma, a cultura era vista sob o prisma da evolução, que se utilizava de concepções europeias para hierarquizar as culturas. Com essa visão associavam-se também ideias racistas que consideravam inferiores os povos não europeus, justificando, assim, seu domínio e exploração. A palavra cultura tinha uma marca legitimadora da dominação colonial. É importante ressaltar que nessa época a visão laica se sobressaiu à visão religiosa e, assim, novas teorias biológicas e sociais culminaram se ancorando numa teoria da evolução das

espécies. Sob o escopo da teoria da evolução, a cultura servia tanto para diferenciar populações humanas entre si como também para diferenciar o humano de outras formas animais (SANTOS, 2012, p. 29). Assim sendo, quando se comparavam povos diferentes, a cultura expressava a totalidade das características e condições de vida de um povo. Mas, quando usada para distinguir o humano e o animal, tratava do sentido de que tudo que é cultural é humano, e tudo que é humano é cultural. Outra possibilidade de ver a cultura nega a viabilidade da hierarquização e vê cada cultura com seus próprios critérios de avaliação, sem subjugar uma cultura à outra. No entanto, Santos (2012) traz esse relativismo como uma equação enganosa, pois só se pode respeitar a diversidade cultural se entendermos essas culturas inseridas na história mundial, e não somente de dentro para fora. De fato, as culturas e sociedades humanas se relacionam de modo desigual, e essa desigualdade de poder hierarquiza os povos e nações. A cultura aparece também como um processo social; ao falar em cultura, trata-se da humanidade como um todo e, ao mesmo tempo, de cada um dos povos, nações, sociedades e grupos humanos. Cada cultura é o resultado de uma história particular, cada cultura tem sua lógica interna na qual suas práticas, costumes e concepções fazem sentido. Por exemplo, as maneiras de habitar, de se vestir, de trabalhar fazem sentido para o grupo que as vive e são resultado de sua história.

O modo de ver o mundo, os valores e a moral, os comportamentos sociais e mesmo o modo de usar o corpo são produtos de uma herança cultural. Essa herança, desenvolvida através de muitas gerações, condiciona os homens a entender e aceitar como corretos os comportamentos da sua cultura, agindo depreciativamente com aqueles cujos padrões não pertencem a sua comunidade. Laraia (1986, p. 56), citando Ruth Benedict (1972), diz que “a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas”. O sujeito tem a tendência a considerar o seu modo de vida o mais "correto", mais natural pelo fato de ver o mundo através de sua cultura – esse processo é chamado de etnocentrismo e leva a vários conflitos sociais, gera racismo, intolerância e muitas vezes justifica a violência contra os outros. Isso explica também a estranheza em relação ao estrangeiro. A cultura também interfere sobre a satisfação das necessidades fisiológicas, bem como condiciona outros fatores como o das doenças psicossomáticas, curas reais ou imaginárias. As categorias etárias também são determinadas pela cultura. Segundo Laraia (ibidem), existe a explicação cronológica, segundo a qual a criança não está apta a exercer certas atividades, mas existe também a cultural, nesta se estabelece, por exemplo, que um jovem de 18 anos pode votar, ter

um emprego, ir à guerra, mas não pode casar, nem manipular seus bens financeiros sem autorização paterna até completar 21 anos.

Oposto ao etnocentrismo tem-se a apatia, que pode ocorrer numa situação de crise, por exemplo. Os sujeitos abandonam crenças e valores de sua cultura, perdem a motivação que os mantém unidos. O autor (ibidem, p. 80), como mencionado anteriormente, traz que “a participação do indivíduo em sua cultura é sempre limitada; nenhuma pessoa é capaz de participar de todos os elementos da sua cultura”. O sujeito está familiarizado com alguns aspectos da sociedade, mas permanece ignorante em outros. O autor usa o exemplo de Einstein, que era um gênio para a física, mas um violinista ou pintor medíocre. Ainda assim, é necessário existir uma participação mínima no conhecimento da cultura pelos sujeitos a fim de permitir que se relacionem com outros sujeitos. Entretanto, há sempre o risco da perda do controle, já que o controle de todas as situações é impossível. O conhecimento mínimo da cultura abrange um número de padrões de comportamentos que são regulares e permitem a previsão, mas que não abarca todos.

A lógica da cultura só pode ser entendida a partir do sistema a que pertence, já que as relações de causa e efeito não são percebidas da mesma forma por sujeitos de culturas diferentes. Laraia (1986), citando Needham (1963), um antropólogo inglês, faz uma analogia entre cegos que ganham a visão através de cirurgia e a cultura. No caso dos cegos, ao ganhar a visão, a reação inicial é dolorosa, uma aflição frente a uma confusão de cores e formas que vagarosamente vão sendo postas em ordem e ganhando sentido. Com relação à cultura, o autor diz que esta ordena a seu modo o mundo que a cerca e atribui um sentido à aparente confusão das coisas naturais; trata-se de um sistema de classificação passível de mudanças. Logo, a cultura é um processo dinâmico que se transforma, muda. No entanto, o esforço para entender e definir traços característicos que distinguem as culturas acaba levando a que se pense a cultura como algo fechado, estagnado. Santos (2012) traz que nada do que é cultural pode ser estanque porque a cultura faz parte de uma realidade onde a mudança é um aspecto fundamental.

As disputas dentro da sociedade abarcam modos diferentes de entender a cultura. A ciência e a tecnologia também são aspectos da cultura devido ao impacto que têm nos destinos das sociedades, embora haja uma tendência a separar a cultura do processo produtivo. O controle dessas áreas é um dos aspectos das relações de poder contemporâneas (SANTOS, 2012 p. 77) tanto no interior das sociedades quanto nas relações internacionais, pois tanto mais poderosas são as nações com grande desenvolvimento científico e tecnológico, ou seja, as relações de poder contemporâneas surgiram associadas ao progresso

da sociedade e do conhecimento, junto com a expansão de mercados das potências europeias, acompanhando o desenvolvimento industrial do século passado, e também associadas às novas formas de dominação. O que quer dizer que a cultura se consolida ao integrar-se à nova ciência do mundo contemporâneo, que rompe com o domínio da interpretação religiosa. Por conseguinte, a sociedade e a vida podiam ser estudadas para que se pudesse agir sobre elas. Os tratamentos equivocados da cultura podem beneficiar os interesses dominantes – por exemplo, o relativismo da cultura entende que não se pode emitir juízos de valor sobre o que ocorre na história, assim, a opressão e o sofrimento são vistos como relativos. A cultura também pode ser vista como uma realidade fixa, a qual pode explicar comportamentos e justificar as relações de poder.

Trazendo essa visão antropológica para nosso material de pesquisa, podemos afirmar com De Nardi (2007, p. 60) que, nesta postura, mais do que conhecer, submeter-se a uma cultura exigiria um "mergulho em seu interior, na tentativa de nos despirmos de todo pré-conceito, da camisa de força que é nosso próprio sistema cultural, ocupando um lugar nesse sistema, para, assim, poder atribuir sentido às manifestações observadas". Esta visão de cultura é observada em alguns dos discursos dos brasileiros participantes desta pesquisa, como podemos ver nas sequências discursivas recortadas abaixo.

SD 9 - Então, eu acho que quando a gente botou na cabeça que a gente quer que dê certo, a gente quer viver aqui, então a gente passou... isso a não ser um problema, assim a roupa, a gente, não é eles que têm que se adequar, é a gente que tem que se adequar. (Franciele - Doha).

SD 10 - As relações entre brasileiros são muito diferentes, né? Ahm... do que entre os americanos. É muito diferente o jeito que eu tenho que me relacionar, do jeito que eu me comporto com o brasileiro, do jeito que eu me comporto com o americano, né? Mas é um processo de adaptação, assim. Eu falo menos, né? Eu já sei como me comportar um pouco mais assim no estilo dele. (Carol - EUA).

SD 11 - Como eu falei, tem aquele negócio cultural, você tem que se adaptar um pouco, não dá pra exagerar, né? Tem que, expressamente aqui na França, que todo mundo tem muito, muito, com é que fala, muitas maneiras, muito, muitos, muito educadinhas, não dá pra ser esculachado como a gente tá acostumado a ser no Brasil. (Luciana - França).

Nestas SDs, constata-se o entendimento de que o estrangeiro deve adaptar-se e inserir-se na outra cultura de forma a identificar-se com o outro. Trata de uma adequação de práticas culturais, o despir-se de uma cultura e vestir-se com as práticas da outra. No entanto, consideramos a impossibilidade de aprender aspectos da outra cultura sem afetar-se com os sentidos ditados pela cultura que constituiu o sujeito enquanto tal.

Na SD 9, Franciele considera o sucesso da imersão em outra cultura como algo passível de controle, ou seja, ao dizer que a vida em Doha só seria bem-sucedida se colocassem na cabeça (Franciele e família) que queriam que desse certo, a entrevistada nos levou à interpretação de que a aceitação, o entendimento e a adequação a essa outra cultura compreende um gesto intencional, no qual o sujeito apaga o que lhe constituiu até o momento e passa a ver o mundo a partir dos sentidos dados pela outra cultura.

Na SD 10, entendemos que Carol vê as duas culturas como se pudessem ser colocadas em compartimentos separados, quando inserida em uma cultura veste-se desses dizeres, quando em outra desnuda-se desses dizeres e práticas e equipa-se com outros. Carol diz já saber se comportar um pouco mais no estilo americano, tem a ilusão de estar no controle do aprendizado dessa cultura ao mesmo tempo em que hesita ao dizer "um pouco mais" numa tentativa de justificar marcas que acredita a diferenciarem dos locais, como se a homogeneidade fosse possível. Isto vem ao encontro da SD 11 quando Luciana afirma precisar adaptar-se ao modo de ser do francês, que difere do brasileiro por ser mais polido em oposição ao modo "esculachado" do brasileiro, como ela aponta. Assim sendo, teríamos que, quando na França, o sujeito precisaria recobrir-se da polidez do francês, encobrendo seu modo de ser brasileiro, que é julgado por Luciana negativamente por meio do uso da palavra "esculachado". O uso das palavras "educadinhas" para se referir ao francês e "esculachado" para se referir ao brasileiro deixa à mostra a carga ideológica que estas palavras carregam e, portanto, o imaginário deste sujeito acerca destes países.

Não queremos com isso dizer que não devemos ou que não tentemos ser cortês na terra do outro, mas o que está em jogo é a impossibilidade de colocar-se totalmente no espaço do outro sem que haja intervenção da cultura que o constituiu, uma vez que seus dizeres fazem parte da memória discursiva em que os sujeitos se inscrevem, interferindo em seus julgamentos, seja quando exalta a cultura do outro e desvaloriza a sua ou vice-versa. Esses julgamentos são povoados pelos sentidos constituídos na cultura de origem e que interpelam, juntamente com a ideologia, o sujeito. Conforme De Nardi (2007), se o despir-se de uma cultura para inserir-se em outra fosse possível e significasse uma garantia de conhecer a outra cultura, teríamos de aceitar que o sujeito sabe tudo de si, conhece-se plenamente, e é capaz de dizer tudo de si. Dito isto, a inserção de um sujeito em outra cultura, para a AD, aponta para um olhar a ressignificar essa nova cultura, bem como um lugar de onde se pode enxergar sua própria cultura. Sabendo da impossibilidade da neutralidade das práticas culturais, "a inserção em outra cultura permite estabelecer espaços de criticidade, sem o que teríamos somente uma reprodução irrefletida destas práticas". (Ibidem, p. 57)

Fica para fora dos limites da Antropologia a questão da ideologia, noção muito cara à AD. Todavia, na Antropologia, a cultura é entendida como produto da história de cada sociedade, e levando em consideração que cultura e lutas sociais não estão em territórios separados, estamos diante de algo que muito interessa à AD. Assim, pensamos ser possível uma aproximação da Antropologia com a AD pelo que denominamos de **atravessamento da cultura**. Não estamos diante de teorias que buscam se complementar, nem almejamos suprimir as faltas e contradições que lhes são inerentes. Mas buscamos um diálogo, sabendo que há porosidade, mas que há também fronteiras; que há proximidade, mas que há também distanciamento.

2.3 O DESAFIO DE DIZER A CULTURA EM AD

A preocupação em determinar os contornos da cultura e dizer o que ela compreende ou não pode levar a um pensamento fixista, a uma preocupação em determinar suas margens que, por consequência, acaba restringindo ou ampliando demais o lugar que lhe cabe, podendo, assim, a cultura, de forma pouco criteriosa, ser qualquer coisa. Este pode ser um dos motivos pelos quais esse conceito tenha ficado à margem na Análise do Discurso, mas agora está buscando o seu espaço neste campo de estudo.

Pêcheux não nos dá uma definição de cultura, no entanto, encontramos em suas obras referências a esta noção, as quais nos dão pistas de como entendê-la conforme nos mostra Esteves (2014) em sua tese de doutorado. O autor faz uma busca nas obras de Pêcheux a fim de observar como o significante cultura figura nestes textos. Algumas das ocorrências encontradas são:

O efeito subversivo da trilogia Marx-Freud-Saussure foi um desafio intelectual engajando a promessa de uma revolução cultural, que coloca em causa as evidências da ordem humana como estritamente bio-social. (PÊCHEUX, 2006 [1983], p. 45).

[...] a revolução cultural estruturalista não deixou de fazer pesar uma suspeita absolutamente explícita sobre o registro do psicológico [...] ao mesmo tempo, esse movimento anti-narcísico (cujos efeitos políticos e culturais não estão, visivelmente, esgotados) balançava em uma nova forma de narcisismo teórico. (Ibidem, p. 46).

Encarada seriamente (isto é, de outro modo que apenas uma simples “troca cultural”) essa aproximação engaja concretamente maneiras de trabalhar sobre as materialidades discursivas, implicadas em rituais ideológicos, nos discursos filosóficos, em enunciados políticos, nas formas culturais e estéticas, através de suas relações com o cotidiano, com o ordinário do sentido. (Ibidem, p. 49).

O neo-marxismo anglo-americano é amplamente, nos seus desenvolvimentos atuais, um efeito universitário (ligado em grande parte às recaídas do estruturalismo político europeu), isto é, um marxismo sem “órgãos” [...] que não sejam intelectuais. O que não quer, aliás, dizer que, com a ajuda do espírito “pragmático” da cultura anglo-americana, este efeito não tenha repercussões sobre o campo cultural, ideológico e político, e que ele não reserve alguma surpresa aos que celebram “o fim do marxismo”! (Ibidem, p. 64).

Os dois primeiros usos de "cultural" Esteves (2014) entende que se ligam diretamente a um olhar do status das ciências humanas pré-estruturalistas, ainda não afetadas pela trilogia Marx-Freud-Saussure. Seu uso coloca em xeque as certezas de uma divisão humana bio-psico-social, deslocando e transformando os pressupostos e sentidos supostamente estáveis no campo das ciências humanas. Nas duas ocorrências seguintes, Esteves (2014) chama atenção para o fato de Pêcheux colocar em ordens distintas as noções de cultura, política, ideologia, filosofia e estética, ou seja, a cultura, embora relacionada às questões de ideologia e política, ocupa um lugar diferente. Esteves (2014) ainda aponta um possível início para a discussão da cultura nesta área em uma outra citação de Pêcheux:

Na realidade, é mais conveniente conceber a língua (objeto da linguística) como a base sobre a qual processos se constroem; a base linguística caracteriza, nesta perspectiva, o funcionamento da língua em relação a si própria, enquanto realidade relativamente autônoma; e é preciso, por conseguinte, reservar a expressão *processo discursivo* (processo de produção do discurso) ao funcionamento da base linguística em relação a representações [...] postas em jogo nas relações sociais. Isto permite compreender por que formações ideológicas muito diversas podem se constituir sobre uma única base (resposta ao problema: uma só língua/várias culturas). (PÊCHEUX, 2011 [1971], p. 128).

A cultura, nesta citação, compreende uma das três ordens – linguística, ideológica e cultural – relacionadas aos processos discursivos que ocorrem na base da língua. Questionamos, então, junto com Esteves (2014, p. 282), "como pensar, levando em conta o conjunto de noções da AD e também seus objetivos como disciplina de interpretação da dominação nas relações sociais, uma mesma língua e várias ideologias, se é nas línguas que se reconhece a materialização ideológica?" A resposta de Pêcheux situa-se precisamente na cultura.

Para falar da cultura em AD, precisamos situá-la em relação aos conceitos-chaves da área, tal qual ideologia, cuja relação com a cultura é bastante íntima, como veremos. Mariani (2009, p. 45), partindo das pistas deixadas por Pêcheux, define a cultura

[...] como resultante de práticas dos sujeitos e entre sujeitos que remetem

para um estado de coisas num determinado momento e em um determinado lugar em uma formação histórica; práticas vinculadas a maneiras de se relacionar em sociedade. Ao mesmo tempo, são práticas não dissociadas dos modos sócio-históricos de produção, reprodução, resistência e transformação dos sentidos. Práticas expostas também à errância e à não-totalidade dos processos de significação.

Esta citação de Mariani nos ajuda a pensar a cultura como resultado das práticas dos sujeitos que, dentro de uma formação social ao mesmo tempo em que está associada aos modos sócio-históricos de (re)produção dos sentidos, assenta-se como materialização da ideologia. Temos, assim, a ideologia determinando os sentidos de uma cultura, que fornece a seus membros a ilusão de unidade, de pertencimento através de suas práticas e rituais a serem assimilados e reproduzidos.

Outra definição para cultura encontramos em Rodriguez (2003, p.80)

A cultura é a materialização da relação entre os sujeitos e o espaço. Essa relação ideológica, logo,

A cultura é a materialização da relação do espaço com a ideologia é o modo particular como a ideologia se materializa no espaço o modo particular como a ideologia se espacializa.

A ideologia se materializa no espaço, no sujeito e na língua de uma maneira particular: é a essa particularidade que se refere a cultura, a esse caráter material, local, particular do espaço, das sociedades, das línguas (pensadas aqui enquanto *idiomas*)

A cultura é a materialidade (materialização) da ideologia num espaço-tempo determinado.(grifos do autor)

Ambas as definições (de Mariani e de Rodriguez) concebem a cultura como resultado de um trabalho político, em oposição à ideia de que a relação sujeito e cultura está determinada naturalmente. Dessa forma, a correspondência do sujeito com o mundo se dá pela sua capacidade de simbolização em meio ao jogo de poder instaurado na sociedade em que se encontra.

No texto “Delimitação, inversões, deslocamentos”, Pêcheux (1990, p. 17) retoma Althusser (1970) dizendo que "as práticas ideológicas são aí caracterizadas como ‘reguladas por rituais nos quais as práticas se inscrevem no seio da existência de um aparelho ideológico, mesmo que seja uma mínima parte deste aparelho [...]’". O que seriam essas práticas e rituais senão o que entendemos por cultura, recebendo seus sentidos da ideologia? Na obra “Semântica e Discurso: uma crítica a afirmação do óbvio” (2009 [1975], p. 146), Pêcheux afirma: "é a ideologia que, através do ‘hábito’ e do ‘uso’, está designando, ao mesmo tempo, o que é e o que deve ser". Esses "hábitos" e "usos" entendemos como parte das práticas e, portanto, da cultura.

Desse modo, por meio das práticas e rituais da cultura, recebemos da ideologia as evidências pelas quais "todo mundo sabe" que:

SD 12 - O canadense é bastante fechado, ele é bastante restrito no círculo dele. (Lana - Canadá).

SD 13 - Em Londres [...] eles não são um povo que te abraça, até a amizade é meio gélida. (Paulo - Inglaterra).

SD 14 - Os americanos são muito educados, muito prestativos e muito organizados, então, não há uma falta de respeito. (Lisa - EUA).

SD 15 - O francês é simples e direto e autêntico [...] ele não se dá ao trabalho de ficar puxando o saco de ninguém. (Luciana - França).

SD 16 - O Taiwanês é um povo extremamente bem organizado e obediente. (Maria - Taiwan).

SD 17 - A Espanha é um país muito mais correto que o nosso, o povo daqui é muito correto. (Lucas - Espanha).

É a ideologia, materializada na cultura, que gera a evidência que faz com que um enunciado adquira determinado sentido sob a ilusão da transparência da linguagem, e aqui cabe trazer Laraia (1986, p. 67), que diz que "homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas". Trata-se de lentes programadas a partir de sentidos já estabelecidos e que são tomados como referência. Assim, é a partir da cultura da qual o sujeito faz parte que sua lente para ver o mundo é programada.

É dentro de uma cultura, de onde opera o teatro da consciência (eu vejo, eu penso, eu falo, eu te vejo, eu te falo, etc.), que o sujeito é observado, de onde se fala do e ao sujeito. A cultura pode ser comparada a uma "jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um" (GUINZBURG, 1989, p. 27). À vista disso, o sujeito tem opções limitadas para escolher dentro de uma cultura, opções que são estabelecidas de acordo com as posições que ocupa na sociedade.

De Nardi (2007) traz que a cultura, como a ideologia, interpela os indivíduos em sujeitos no sentido de que, ao nascer, não escolhemos a língua, as estruturas, a comida, a família ou a cidade, mas nos limitamos a incorporar e reproduzir as relações simbólico-políticas já sedimentadas que dão a ilusão de unidade. Unidade impossível de existir, já que, como dissemos, a cultura não é homogênea. Conforme os sujeitos se inscrevem em diferentes formações discursivas – ou seja, a partir da posição que ocupam numa conjuntura dada, determinada pela luta de classes – lhes é fornecido o que pode e deve ser dito. Assim, os sentidos, mesmo dentro de uma mesma cultura, mudam de acordo com as posições daqueles que os empregam – posições com referência às formações ideológicas.

A cultura trata, então, das diferentes maneiras de agir, de se portar em distintas formações sociais, a exemplo da parábola de Keesing, citada por Laraia (1986, p. 72). A parábola conta que uma jovem na Bulgária ofereceu um jantar para os estudantes americanos, colegas de seu marido, e entre eles estava um jovem asiático. A anfitriã, após os convidados terem terminado de comer, perguntou se eles gostariam de repetir, pois uma anfitriã búlgara nunca permitiria que seus convidados saíssem da mesa famintos. O estudante asiático aceitou um segundo prato, um terceiro enquanto a anfitriã desesperadamente preparava mais comida na cozinha. Ao final do quarto prato o estudante caiu no chão, convencido de que agiu da melhor forma, sem insultar a anfitriã pela recusa da comida que lhe era oferecida, conforme costume do seu país.

Todas as ações humanas são práticas de significação e, portanto, ideológicas, que dão aos sujeitos direções de como se portar dentro de um grupo. A cultura, assim como a ideologia, é constitutiva dos sujeitos. O efeito ideológico elementar produz a evidência de que somos sempre já sujeitos e praticamos os rituais do reconhecimento ideológico, o que nos assegura o fato de sermos sujeitos concretos e insubstituíveis. Enquanto sujeitos que sempre já somos, fazemos parte de uma cultura que nos dá os sentidos ali permitidos. Para fins de exemplificação, tomemos um fato simples e cotidiano: quando encontramos alguém conhecido na rua, no Brasil, apertamos a mão e perguntamos “como vai?”, essa é uma prática de reconhecimento ideológico, porém esse ritual não é igual em diferentes lugares do mundo, fato que atesta a presença da cultura como meio de reconhecer a ideologia. O modo como a economia, a política, as instituições são pensadas relacionam-se aos hábitos e sentidos comuns que foram se forjando na história, assim como os conflitos e a maneira como foram se resolvendo e significando dentro de uma cultura foram moldando o imaginário dos sujeitos. É válido ressaltar que tal processo é apagado no momento mesmo em que acontece, produzindo como consequência um efeito de evidência. Desse modo, para o sujeito, não parece existir outra forma além daquela que ele “vê” diante de si.

São processos "coisificados", não reconhecidos como um fazer, eles parecem ter vida própria e interpelam de um âmbito superior ao dos sujeitos, como se pertencessem a uma entidade transcendente e não pudessem ser modificados. Todavia, a cultura trata de uma construção realizada por sujeitos, que, por sua vez, são resultados de realizações anteriores. Estas realizações abarcam palavras, gestos, alimentos, assim como sistemas de governo, religiões, divisões, concepções de raça e de gênero, entre outros. Trata-se de dizeres que fazem parte do interdiscurso, e que são retomados pela memória discursiva dos sujeitos. São dizeres que foram falados antes em outro lugar e que funcionam sob a dominação do

complexo das formações ideológicas, as quais fornecem aos sujeitos, através do hábito, das práticas e rituais da cultura, o que é e o que deve ser.

Um dos efeitos da cultura, portanto, é a divisão dos sujeitos que cria uma ilusão de unidade entre aqueles que estão dentro e aqueles que estão fora. Esse imaginário que separa/divide quem está dentro e quem está fora ofusca a enorme variedade de comportamentos que existem dentro de uma mesma cultura – efeito necessário para criar vínculo entre os integrantes de um coletivo. Os símbolos passam a ser a própria comunidade, que, legitimada, é celebrada por seus membros. A ideia de unidade proporcionada pela cultura contribui para a criação do sentimento de nacionalidade ou de regionalidade, o que, no Brasil, é notável pelo fato de ser um país muito grande. Recorre-se à tradição a fim de classificar pessoas e demarcar limites, funcionando como ponto de referência para se estabelecer uma identidade nacional. Nessa direção, aspectos ditos da cultura, como festas cívicas, desfiles pátrios, bandeiras, hinos e heróis nacionais, ensinados nas escolas e família, são uma espécie de alicerce para que os sujeitos se sintam membros da mesma comunidade e para que, no seu imaginário, edifiquem o sentimento comum de pertencimento ao seu país, ao mesmo tempo em que as diferenças culturais são estabelecidas para diferenciar os povos e determinar fronteiras.

É importante ressaltar que os sentidos das práticas não são homogêneos dentro de uma cultura, como já foi dito anteriormente. Os padrões, as regras, estão postos, porém é impossível a participação do sujeito em todos os aspectos da cultura, já que não está familiarizado com todos eles. Assim, para fazer parte de uma cultura, o sujeito deve participar de um mínimo de práticas para poder se relacionar e ser reconhecido pelos demais membros.

Essa impossibilidade de participar de todas as dimensões de uma cultura está relacionada também aos lugares que os sujeitos ocupam na sociedade, bem como seu lugar discursivo. Portanto, mesmo dentro de uma sociedade, não se tem uma unidade cultural, mas, para fins classificatórios, a cultura serve para estabelecer fronteiras, do mesmo modo que pode adquirir uma função segregadora, tomando como referência seu território. Surgem, assim, argumentos contra a imigração a fim de defender sua cultura e reafirmar seu sentimento de pertencimento.

A ideia da cultura como homogeneizante das formações sociais e fundadora da unidade nacional constitui-se numa força reguladora da vida coletiva e peça importante no exercício do poder, inculcando valores e crenças. Essa ideia serviu e serve para que se estabeleça uma relação de dominação. Segundo Esteves (2014, p. 283), "a cultura tem sido uma noção que apaga a ordem do político e sujeito, que silencia os conflitos, que funciona na

ilusão de homogeneizar formações sociais e que acaba disputando com o significativo *sociedade* o próprio objeto das ciências". O uso da cultura no apagamento das ordens do político, do sujeito e do ideológico sob uma forma de universalidade e neutralidade é uma arma política e ideológica usadas na manutenção do poder. É justamente esse uso da cultura que deve fazer com que os analistas do discurso se voltem para essa noção, a fim de refletirmos sobre o papel desta na produção dos sentidos que guiam, justificam e naturalizam essa relação de dominação, criando um imaginário de cultura que visa a sua padronização. Conforme Orlandi (1996, p. 206),

[...] a característica das revoluções burguesas é, pois, absorver as diferenças para universalizar as relações jurídicas, no momento em que se universalizam a circulação do dinheiro, das mercadorias e dos trabalhadores "livres". E para se tornarem cidadãos (e urbanos) os sujeitos têm de se livrar dos particularismos históricos que os entavam: seus costumes locais, suas concepções ancestrais, seus preconceitos e sua língua materna.

A cultura serve, neste sentido, como forma de domesticar a diferença da mesma forma que "a ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença". (ORLANDI, 2008, p. 67). Essa forma de domesticação das diferenças e fechamento das fronteiras de um país em nome de uma cultura justifica os lugares ocupados pelos sujeitos, bem como fabrica o sentimento de pertencer a esse lugar, assim, sob a ameaça da exclusão, o sujeito deve (re)produzir e submeter-se às relações de dominação existentes sob a ilusão de que está no controle das suas escolhas. Nesta direção, Escobar (1979, p. 187) diz que a cultura

[...] é bem mais que uma noção, ela é, na verdade, um aparelho cultural que disciplina "bens culturais" diversificados em discursos e práticas culturais que subvencionam os aparelhos escolares, jurídicos, o aparelho familiar, e ajudam a sedimentar tanto as práticas realizadoras do efeito ideológico de sujeito quanto sustentam – em suas razões "civilizatórias" – os rituais de dominação que disciplinam por dentro os AIE.

Assim, através dos discursos da cultura, os sujeitos têm a ilusão de possuir um laço com sua nação, laço que produz um efeito de identificação. Pêcheux (2009 [1975]) apresenta as formas de identificação, a modalidade que mais se aproxima da forma-sujeito dominante na formação ideológica é a do "bom sujeito". Nas palavras do autor (ibidem, p. 199),

A primeira modalidade consiste numa superposição (um recobrimento) entre o sujeito da enunciação e o sujeito universal, de modo que a "tomada de posição" do sujeito realiza seu assujeitamento sob a forma do "livre consentimento": essa superposição caracteriza o discurso do "bom sujeito" que reflete espontaneamente o Sujeito.

Este é o sujeito que se identifica plenamente com a forma-sujeito dominante, o que, no caso dos Estados Nacionais, trata do sujeito patriota, ufanista, admirador da língua do seu país. A segunda modalidade de identificação subjetiva é a do "mau sujeito", nesta o sujeito se contraidentifica com a forma-sujeito dominante. Segundo Pêcheux (2009 [1975], p. 199),

A segunda modalidade caracteriza o discurso do “mau sujeito”, o discurso no qual o sujeito da enunciação “se volta” contra o sujeito universal por meio de uma “tomada de posição” que consiste, desta vez, em uma separação (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação revolta...) com respeito ao qual o “sujeito universal” lhe “dá a pensar”: luta contra a evidência ideológica, sobre o terreno dessa evidência, evidência afetada pela negação, revertida a seu próprio terreno.

Este sujeito encontra-se inscrito nas resistências à forma-sujeito dominante, o sujeito diverge de saberes presentes na formação discursiva em que se inscreve. Trata-se daquele sujeito que deseja buscar uma posição melhor no Brasil, não a encontra e vai buscá-la em outros países. Este sujeito estima seu país, mas deseja mudanças, ele não se identifica com as questões políticas do país, mas não vai no sentido de uma ruptura. E a terceira modalidade é a desidentificação, na qual o sujeito rompe totalmente com a forma-sujeito dominante e se inscreve em outra formação discursiva. Esta modalidade trata daquele sujeito que despreza, rejeita seu país e busca ilusoriamente fazer parte de uma outra nação, a partir de uma imitação dos hábitos, maneiras de agir e mesmo do sotaque dos nativos.

É através dos laços de identificação com um país que se constrói o povo, ou faz o povo se (re)produzir enquanto nação, sob um efeito de unidade. Um estrangeiro, que não reconhece como suas as práticas e rituais do lugar, pode ser reconhecido como uma ameaça a essa unidade, à segurança e manutenção dos laços sociais, levando-o a ocupar um lugar pré-determinado de excluído. Segundo Koltai (2000, p. 22), "a categoria que o estrangeiro ocupa o fixa numa exclusão". A diferença trazida pelo estrangeiro incomoda, já que salta aos olhos, uma vez que as diferenças internas existem, mas são justificadas, em grande parte, pelas práticas culturais.

Nesse sentido, quando se fala em ensino de língua estrangeira, fala-se da cultura como possível de ser aprendida, no entanto são trazidos para as salas de aulas de língua estrangeira aspectos que fazem parte da tradição de um país. Como nos lembra De Nardi (2007, p. 53), é preciso não confundir cultura com tradição, pois "a leitura apressada das diferenças entre comunidades pode nos levar ao equívoco de considerá-las como o resultado de uma tradição cultural que se solidifica, fazendo-nos esquecer que os movimentos sociais e históricos estão intimamente ligados com os processos culturais". Considera-se parte da cultura, neste caso,

somente aquilo que se sedimentou, colocando os sujeitos como espectadores, a quem cabe aceitar a cultura como traços fixos que estão aí para serem observados e assimilados. Logo, o ensino da cultura serve como forma de importar, imitar comportamentos estereotipados que, como diz De Nardi (2007, p. 67), parecem "transformar o sujeito em um arremedo mal-acabado do outro".

A cultura entendida dessa forma pode resultar no mascaramento da complexidade do tema e apagamento da luta que a cultura comporta, além de contribuir para legitimar o poder, seja quando se usa a cultura para se referir a diferentes regiões ou grupos dentro de uma nação ou para se referir a diferentes nações. Podemos, então, falar de cultura erudita e cultura popular. A primeira, considerada a própria cultura, está disponível para ser apreciada e ao alcance da elite, considerando-se aqueles que não fazem parte deste grupo como sem cultura. A cultura popular pode ser considerada como uma forma de resistir à massificação da cultura e de garantir a permanência desta. Em ambos os casos, é "necessário que se veja a produção cultural como resultado dos movimentos sociais e históricos que dão a ela sustentação e que impedem de entrar no circuito alucinante e alienante da cultura industrial" (DE NARDI, 2007 p. 56).

À vista disto, esse caráter ilusório dado à cultura leva os sujeitos a se perceberem como parte de um grupo com o qual partilham dos mesmos aspectos culturais; e leva também à compreensão de que é possível aprender a cultura estrangeira a fim de garantir uma perfeita interação com os sujeitos que a ela pertencem. Esse efeito de evidência proporcionado pela cultura é ideológico, assim como é a ilusão do controle da cultura. No entanto, é necessário ressaltar o caráter dinâmico da cultura, que foge às regulamentações e que permite conceber a cultura como um lugar de interpretação, no qual subjazem as relações de poder. Esteves (2014, p. 291) denomina esse caráter dual da cultura como cultura imaginária em oposição à cultura fluida. Segundo ele, a cultura imaginária "seria aquela normatizada e imposta que não deixa espaço para a falha e para o equívoco, também impossibilitadora de deslizamentos e com ilusão de homogeneidade, estabilidade", enquanto que a cultura fluida "foge à regulamentação, que é sujeita ao equívoco e que também (se) equivoca, que possibilita que uma prática cultural possa ser outra. [...] Cultura como prática, como laço, como suporte de identificação".

Então, as formações ideológicas circunscrevem as formações discursivas determinando as práticas possíveis e as evidências que devem ser produzidas. Essas práticas representam a cultura imaginária, que modela a ideologia e funciona sob a ilusão de eternidade, de que tudo sempre foi assim e de que desta maneira deve continuar. Dessa forma,

a cultura relacionada à ideologia pode agir naturalizando sentidos e verdades, mascarando, assim, as condições de produção e a luta de classes presentes nos processos discursivos, legitimando alguns sentidos ao mesmo tempo em que abafa outros. Esses sentidos abafados podem emergir, já que, conforme Pêcheux (1990, p. 17), "não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura: 'uma palavra por outra' é uma definição (um pouco restritiva) da metáfora, mas é também o ponto em que um ritual chega a se quebrar no lapso ou no ato falho". Dito isso, incluídos sob a dominação ideológica, estão pontos de resistência e de revolta.

2.4 A CULTURA COMO RESISTÊNCIA

O sujeito está desde sempre determinado pela rede de significantes que o antecede, ou seja, o sujeito entra em um mundo já dotado de sentidos e não escolhe o modo pelo qual será interpelado, mas é interpelado porque é afetado pelas determinações históricas e inconscientes. No entanto, no ritual da interpelação, ou seja, com a entrada do sujeito no simbólico, alguma coisa sempre falta, alguma coisa sempre escapa à simbolização, permanecendo recalcada, não sendo possível a sua representação via simbólico. Essa falta é da ordem do real, do impossível, que sempre retorna dando lugar para o novo. Quando Pêcheux nos diz que "é preciso ousar pensar por si mesmo", ele quer dizer que o pensamento acontece somente no registro do real, não se insere na ideologia. Porém, quando escapa do inconsciente e se insere em uma FD, já está determinado. Assim, mesmo na resistência ou na revolta, o sujeito está sob alguma determinação, e é isso que faz com que o sujeito se desidentifique ou se contraidentifique com uma FD e se identifique com outra.

Com relação ao ritual, Pêcheux (2009 [1975], p. 278) traz a falha como "formas de aparições fugidias de alguma coisa 'de outra ordem', vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido do seu desequilíbrio". O autor (ibidem, p. 279) diz também que se "a revolta é contemporânea à linguagem, é porque sua própria possibilidade se sustenta na existência de uma divisão do sujeito, inscrita no simbólico". Dessa forma, é por se tratar de um sujeito dividido, inscrito no simbólico, que a revolta e a resistência são possíveis. Os sujeitos se submetem ao processo de repetição da ideologia, mas também há a possibilidade de desequilibrar esse círculo através de suas brechas e furos, por onde emergem os pensamentos inconscientes. No campo da AD, a censura vem da inscrição do sujeito em uma formação discursiva que atribui sentido aos significantes e determina o que pode ou não ser dito. Pêcheux (2009 [1975], p. 164) explica que "o que cai, enquanto significante verbal, no domínio do inconsciente está 'sempre-já'

desligado de uma formação discursiva que lhe fornece sentido, a ser perdido no *non-sens* do significante". O autor, no Anexo III, "Só há causa daquilo que falha" (2009 [1975], p. 277), menciona que "os traços inconscientes do significante não são jamais 'apagados' ou 'esquecidos', mas trabalham sem se deslocar, na pulsação sentido/*non-sens* do sujeito dividido".

É pelas brechas da cultura que os sentidos abafados irrompem dando lugar ao novo e garantindo o caráter dinâmico e movente da própria cultura, cujo deslize dos sentidos é constante, apesar dos preceitos reguladores. Por conseguinte, conforme Pêcheux (2012 [1983, p. 53]), "todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro". Se é através da cultura que os sujeitos recebem os rituais que administram os modos de ser e de estar em dada formação social, a resistência na cultura trata, então, da quebra desses rituais, das transgressões de fronteira. Pêcheux (1990) aponta que a resistência surge do momento imprevisível em que uma série heterogênea de efeitos individuais entra em ressonância e produz um acontecimento histórico, rompendo o círculo da repetição. Segundo o autor (ibidem), são formas de resistência não entender, ou entender errado, não "escutar" as ordens, não repetir as litâneas ou repeti-las de modo errôneo, falar quando se exige silêncio, falar sua língua como uma língua estrangeira que se domina mal, mudar o sentido das palavras, tomar os enunciados ao pé da letra, deslocar regras jogando com as palavras.

A repetição que garante a reprodução das práticas e rituais não significa "repetir o mesmo", mas se adapta, transforma, reorganiza. Dessa forma, o processo da reprodução pode ser abordado como um local de resistência múltipla, "um local no qual surge o imprevisível contínuo, porque cada ritual ideológico continuamente se depara com rejeições e atos falhos de todos os tipos, que interrompem a perpetuação das reproduções (PECHÊUX, 2011 [1982, p. 115]). Assim, nesse movimento para se manter o mesmo, a transformação é marcante, ou seja, são espaços em branco, as lacunas, os não ditos que permitem os sentidos de uma cultura se movam, se adaptem para significar o mesmo mantendo sua coerência e seu poder, no entanto, são estes espaços e brechas que permitem o deslize, permitem que a falha se instale no ritual e que o novo se instaure.

A cultura não compreende um mecanismo fixo, mas um lugar de interpretação, capaz de ir além do imaginário e questionar as práticas cristalizadas e naturalizadas. Com referência a Pêcheux (2012 [1981], p. 53), entendemos que os enunciados produzidos nas práticas culturais comportam "pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação", que, assim como a língua, comporta o lugar do equívoco, e, por isso, algo sempre pode falhar. A

cultura funciona, nessa direção, como um lugar de produção de sentidos que age naturalizando e mascarando as condições de produção e, assim, legitimando sentidos. Ferreira (2011, p. 59) aponta que

[...] o que é relevante ressaltar é que a cultura, por esse viés discursivo, se torna um lugar de produção de sentidos, que muitas vezes são naturalizados e passam a reforçar o efeito de apagamento da historicidade de certos fatos sociais. Isso determina a quase banalização de certos comportamentos distintos e idiossincráticos de determinados povos e comunidades, sendo-lhes atribuída a mesma explicação: *isso é cultural*.

A autora (ibidem) diz ainda que o cultural, ao invés de apontar para o diferente, serve para encobrir o mesmo. Os sentidos vão sendo, assim, cristalizados através do processo de repetição, levando a outros espaços de identificação, legitimando esses sentidos sem necessidade de comprovação.

A cultura é, no campo da AD, entendida como espaço de criticidade, de interpretação, que não garante uma perfeita interação entre os sujeitos de culturas diferentes, assim como não garante uma perfeita interação nem mesmo com sujeitos de uma mesma cultura. O aprendizado de uma cultura é impossível, dado que "as coisas-a-saber de uma cultura são tomadas em redes de memória dando lugar a filiações identificadoras e não a aprendizagem por interação" (PÊCHEUX, 2012 [1981], p. 54). O olhar do estrangeiro é, neste sentido, um olhar a ressignificar a cultura, garantindo seu caráter dinâmico que faz com que os processos culturais sejam constantemente ressignificados. Nesta direção, Eagleton (2005) afirma o caráter poroso da cultura, bem como as margens imprecisas e indeterminadas desta, levando seus limites a se transformarem constantemente, mesmo que escondida atrás de sua opacidade. Segundo o autor (ibidem, p. 139), "se o 'outro' encontra-se além da minha compreensão, não é por causa da diferença cultural, mas porque ele é, afinal de contas, ininteligível para si mesmo também". Assim, os processos significantes da cultura não se realizam soltos, mas na historicidade.

Como fazemos parte de um território onde tratamos de universos não logicamente estabilizados, existe essa possibilidade de discutirmos, ressignificarmos e reterritorializarmos noções como a de cultura. Noção que nos permite dialogar com a Antropologia, uma área com muitas afinidades com a AD e cuja aproximação com esta ainda é restrita.

Ao trazer a noção de cultura para a AD, não se trata de recusar as definições de cultura existentes, mas de, como analistas do discurso que trabalham nos andaimes da construção, buscar pistas para compreender o papel da cultura em relação com a ideologia e o inconsciente, funcionando como estruturas marcadas pela falta que atesta o real.

CAPÍTULO 3

ESTRANGEIRO: UMA POSIÇÃO

*"... eu sou ainda muito diferente, e eu me sinto assim, acho que todo mundo se sente assim. Tudo ... todo imigrante se sente assim, um pouco diferente, um pouco E.T. no meio de todo mundo normal"
(Carol - EUA)*

Que posição é essa de estrangeiro na qual o sujeito se inscreve ao se instalar em outro lugar? As palavras *estrangeiro* e *imigrante* aparentemente têm significação diferente, mas sob muitos aspectos são usadas indistintamente neste capítulo.

Conforme registram os dicionários, o estrangeiro é aquele natural de outro país, ou seja, não é natural, nem cidadão do país onde se encontra e, portanto, não goza de direitos ou deveres de cidadania. O imigrante, de forma geral, é aquele que se desloca para outro país e ali permanece com a intenção de estabelecer residência, estabelecer um novo lar. É deste estrangeiro/imigrante que nos ocupamos nesta pesquisa.

O estrangeiro pode representar o fascínio frente ao exótico ou a algo há muito desejado, mas também pode se referir àquele não desejado, diferente, que vem ameaçar um modo de vida. Em ambos os casos, o estrangeiro marca aquele que vem de um além-fronteiras, que pode tanto ser bem-vindo como ser passível de ser mandado de volta para seu país de origem. Em geral, o estrangeiro tem um sentido negativo, remete à imagem de um forasteiro, aquele que não tem direitos nem deveres e, portanto, não segue leis, está livre para gozar. É, dessa forma, designado como algo ameaçador, que deve ser detido e controlado antes que contamine ou provoque o pânico nos cidadãos, pois se relaciona ao estranho, a algo que pode assustar e provocar medo e horror.

No âmbito da psicanálise, encontramos a questão do estranho em Freud (1996 [1919], p. 139), que diz que "o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar", ou seja, não se trata de algo novo, mas algo que há muito está estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão.

A condição de estrangeiro está intimamente ligada ao conceito de fronteiras, que trazem o limite da alfândega, de portas, de muros altos que delimitam as nações e estabelecem um sentimento de pertencimento imaginado. Essas fronteiras servem como barreiras territoriais que dão existência às nações e dessas barreiras emana o poder que divide o mundo entre colonizadores e colonizados. No entanto, essas barreiras não estabelecem apenas

fronteiras geográficas, mas fronteiras políticas, econômicas, raciais/étnicas, culturais e sociais. São fronteiras que instituem e dão sentido às diferenças. O conceito sociopolítico do estrangeiro marca-se por meio da diferença. O estrangeiro não partilha de traços comuns com os sujeitos deste lugar, traços que são fabricados culturalmente, mas que se mostram sob a ilusão de que sempre foram assim. São as relações de poder, os interesses da classe dominante de uma nação, que definirão quais estrangeiros são bem-vindos, sendo que a origem destes é um aspecto bastante revelador, pois as marcas de pobreza ou riqueza trazidas pelo estrangeiro lembram que a condição social do país poderia ser outra, algo que não quer ser lembrado e que se acredita não ser possível neste lugar. Projeta-se sobre os estrangeiros a indeterminação dos medos inconscientes. Marca-se, então, a diferença do outro sobre si próprio para demarcar, explicitar as fronteiras e lembrar que o estrangeiro não pertence a esta nação.

Nesta direção, a carga negativa atribuída ao estrangeiro é reafirmada pelo estatuto jurídico que como diz Kristeva (1994, p. 101),

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 uma legislação, não haveria essa exterioridade, geralmente vivida como desfavorável ou pelo menos problemática, que o estrangeiro representa.

Assim sendo, recorre-se ao jurídico, para em termos legais, atribuir e manter os direitos dos cidadãos e para isso preciso separar os não-cidadãos e mantê-los a distância, apontar diferenças e responsabilizá-los por sua condição, recorrendo-se, então, a aspectos ditos culturais. Esse procedimento para afastar aqueles considerados sem direitos, segundo Kristeva, significa que

(...) somos mais ou menos homens à medida que somos mais ou menos cidadãos e, que aquele que não é um cidadão não é inteiramente um homem. Entre o homem e o cidadão, uma cicatriz: o estrangeiro. Será ele inteiramente homem se não é cidadão? Não gozando dos direitos de cidadania, possui os seus direitos de homem? (KRISTEVA, op.cit., p. 102-103)

No entanto, a condição do estrangeiro pode se referir também aquilo que de nós reconhecemos nos outros, dada a alteridade que nos constitui. Apoiada na definição de estranho de Freud, Kristeva (1994) diz que, se o "estrangeiro" nos habita, somos, então, todos estrangeiros, ao mesmo tempo em que não há estrangeiros. Nas palavras da autora,

(...) o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação. (...) Inquietante, o estranho está em nós: somos nós próprios estrangeiros – somos divididos. (...) O meu mal-estar em viver com o outro – a minha estranheza – repousa

numa lógica perturbada que regula esse feixe estranho de pulsão e de linguagem, de natureza e de símbolo que é o inconsciente, sempre já formado pelo outro. É por desatar a transferência – dinâmica maior de alteridade, do amor/ódio pelo outro, da estranheza constitutiva do nosso psiquismo – que, a partir do outro, eu me reconcilio com a minha própria alteridade-estranheza, que jogo com ela e vivo com ela. (...) Como poderíamos tolerar o estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos? (KRISTEVA, op.cit., p. 190-191)

Frente ao não reconhecimento do estrangeiro que habita o sujeito, aquele considerado estrangeiro assusta, é melhor evitá-lo, deixá-lo do lado de fora da fronteira, rejeitá-lo, afastá-lo, e, dessa forma, adiar o encontro com sua própria condição de estrangeiro. Frente a esse medo, as paredes ao redor do mundo parecem aumentar e se tornar cada vez mais grossas e altas. Vemos o aumento do controle da entrada de imigrantes, principalmente em países da Europa. Um clima de medo tem povoado o imaginário desses povos que buscam estratégias para fechar as fronteiras e proteger suas nações, e manter sua superioridade. Estratégias que não somente focam na linha fronteira, mas nos lugares de origem desses imigrantes. A reação à presença desses imigrantes está mais declarada, mais visível frente à pobreza e dificuldades que a figura desse estranho carrega consigo e que podem ser reproduzidas em outros lugares que antes pareciam blindados.

É importante ressaltar que, quando nos referimos ao brasileiro, ao europeu, ao norte-americano, não designamos a presença física de indivíduos humanos, mas os lugares determinados na estrutura de uma formação social. São lugares que estão representados nos processos discursivos a partir de "uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e lugar do outro". (PÊCHEUX, 2010 [1969], p. 81).

Essas representações imaginárias resultam de processos discursivos anteriores, cujos sentidos surgem a partir de relações de força que irromperam de determinados contextos sócio-históricos e políticos, chamando os sujeitos a ocuparem seus lugares, sem, no entanto, darem-se conta dessa astúcia da ideologia.

3.1 A IMAGEM DO BRASILEIRO SOBRE SI MESMO - QUEM SOU EU PARA LHE FALAR ASSIM?

O que significa ser brasileiro para o brasileiro? Quando na posição de estrangeiro, em contraste com os locais, tornam-se mais visíveis as generalizações estereotipadas utilizadas para definir a sua nacionalidade, colocando o brasileiro a si mesmo em posição subalterna em

relação ao outro, exaltando o país do outro. Isto pode resultar do choque entre culturas diferentes, cada qual com suas formas de organização e sistemas políticos.

Coracini (2007), em um estudo no qual analisou textos da imprensa escrita a fim de entrever as representações do estrangeiro sobre o Brasil e do brasileiro sobre o estrangeiro e sobre si mesmo, chega à conclusão de que os estrangeiros veem os brasileiros como subalternos, sendo o Brasil o lugar do exótico, um lugar sem lei. O brasileiro reconhece-se como inferior, vê no outro o paraíso perdido, também permanecendo no imaginário do brasileiro o colonizador como aquele explorador indesejável, cujos defeitos busca ressaltar como um consolo para seu sentimento de inferioridade.

Nesta direção, Ribeiro (1995) aponta que o brasileiro se constitui para se livrar de uma "ninguendade" de não-índio, não-europeu, não-negro. Tem-se, então, a natureza estrangeira na qual se constitui o brasileiro, de um lado aquele que, mesmo nascido nas Américas, se pensava europeu por compartilhar com eles a língua, religião e ancestralidade e, por isso, se considerava superior. Este se vê exilado, forçado a viver num lugar de estranhos, estrangeiro ele mesmo nesta terra. De outro lado, aquele que é cria da terra, que não cabia em nenhuma entidade étnica aqui constituída e que é repellido por elas como um estranho. Estes encontram-se marcados pela inferioridade por terem nascido em terras selvagens.

A inferioridade que marcou/marca o brasileiro foi, na teoria do determinismo biológico, atribuída à mistura de raças, o que se agravou com a tese do determinismo geográfico, que pregava que o ambiente físico era fator importante para o progresso, sendo os brasileiros, então, por viverem sobre os trópicos, não vistos com bons olhos. A preocupação com a contaminação biológica serviu ao racismo científico do séc. XIX para cristalizar a condição do atraso do brasileiro frente ao europeu. Essa questão da mestiçagem racial foi vista como um problema nos momentos fundantes da nação e na sua busca por uma identidade civilizada. Este tema ganha outros contornos a partir do séc. XX, quando se foca mais na mistura de culturas e não de raças; ideia que enfraquece nas décadas de 1940 e 1950, quando se inicia o processo de industrialização nacional. Acreditava-se que o país estava a caminho de se tornar uma nação moderna, principalmente pelo fato de adotar um padrão de vida muito diferente da vida rural que marcara o Brasil até então e muito próximo do modelo consumista norte-americano.

A imagem que o brasileiro fazia de si mesmo e de sua admiração pelo outro europeu é bem representada na literatura. No livro "Diário Íntimo", de Lima Barreto, está presente o fascínio desse autor diante de imagens etnicamente diferentes da sua. Na obra, a condição de mulato brasileiro vem carregada de um sentimento depreciativo quando a personagem se

compara aos atributos físicos dos marinheiros anglo-saxônicos, como encontramos nesta descrição de 24 de janeiro de 1908, registrada no prefácio da primeira edição, que evoca a chegada de esquadra norte-americana no porto do Rio de Janeiro. Esta trazia uma variada tripulação de marinheiros de diferentes nacionalidades: norte-americanos, ingleses, franceses, italianos, turcos, alemães.

Observei fisionomias. Algumas lindas; nunca vi nas mais lindas mulheres brancas daqui o tom doce de uma fisionomia de marinheiro que me caiu sob os olhos. Entre nós, as fisionomias são mais secas, contraídas, cheias de fogo, mas não tem a limpidez dessas fisionomias saxônicas, que a gente vê nas reproduções dos quadros dos pre-rafaelistas. Há alguma coisa de primitivo nelas, de um primitivo sem selvageria, um sentimento do além, do desconhecido, visto por anjos delicados. Os selvagens são sempre graves; nós somos sempre graves... (BARRETO, 1951, p. 71)¹¹.

No prefácio da primeira edição do livro “Casa Grande e Senzala”, Gilberto Freyre faz uma descrição inversa à de Lima Barreto ao descrever os marujos brasileiros na zona portuária nova-iorquina. No entanto, o propósito do autor, influenciado pela escola culturalista de Franz Boas, é deslocar o foco da tese do racismo científico para a noção de cultura, ainda que o modelo de modernidade seja o europeu.

Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais - mulatos e cafuzos - descendo não me lembro se do *São Paulo* ou do *Minas* pela neve mole de Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabara de ler sobre o Brasil: *"the fearfully mongrel aspect of most of the population"*¹². A miscigenação resultava naquilo. (FREYRE, 2003 [1933], p. 31).

Essa representação do brasileiro como inferior ao europeu está presente no imaginário desses desde sua colonização. São dizeres retomados sob o regime de repetibilidade, que fundam o discurso do sujeito, que, afetado pelo esquecimento, acredita ser ele mesmo a origem do seu dizer. Segundo Indursky (2011, p. 71), essa é uma característica fundamental da memória de que se ocupa a AD, "a memória, neste domínio de conhecimento, é social. E é a noção de regularização que dá conta dessa memória". Assim, os sentidos sobre o ser brasileiro que constituem o imaginário dos brasileiros se estabelecem porque há repetição desses sentidos e se "há repetição é porque há retomada/regularização de sentidos que vão constituir uma memória que é social, mesmo que esta se apresente ao sujeito do discurso revestida da ordem do não-sabido". (INDURSKY, 2011, p. 71). Essa memória social ressoa

¹¹ Versão online disponível em: <www.ebooksbrasil.org/eLibris/intimo.html>. Acesso em: 09 dez. 2015.

¹² Tradução: "o aterrorizante aspecto mestiço da maioria da população".

na memória discursiva dos sujeitos, que, por sua vez, regula uma FD, isto quer dizer que a memória discursiva refere-se aos enunciados que se inscrevem em uma FD.

Assim, tanto Lima Barreto quanto Gilberto Freyre trazem da memória discursiva na qual se inscrevem a inferioridade do brasileiro, dada sua miscigenação, sua primitividade, sua selvageria, sua cara de brasileiro que o diferencia de outras nacionalidades de primeiro mundo, mesmo ocupando posições diferentes no tocante à interpretação colonial brasileira. Em suas obras, o primeiro faz uma leitura pessimista da sociedade brasileira, enquanto o segundo apresenta uma leitura mais otimista desta.

Courtine (2009 [1981], p. 105-106) traz que "a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas reguladas pelos aparelhos ideológicos". Assim sendo, a memória discursiva diz respeito aos sentidos autorizados no âmbito de uma FD e também àqueles que devem ser refutados, àquilo que não pode ser dito nesta FD. Portanto, a memória discursiva não comporta todos os sentidos, diferentemente do interdiscurso, que abarca todos os enunciados ditos e esquecidos, sendo, assim, saturado de sentido.

O caráter desigual e contraditório das formações discursivas em uma dada situação se dá sob a dominação do conjunto das formações ideológicas. Neste espaço, o enunciado se delinea a partir de um lugar que o insere na rede da história ao mesmo tempo em que o constitui e o determina. Assim, a memória discursiva que se depreende de uma FD pressupõe um jogo de forças de formações ideológicas dominantes e dominadas. E os sentidos produzidos resultam do fechamento da FD e dos lugares aí inscritos, os quais moldam os comportamentos, a distribuição dos papéis e a reprodução dos rituais que acompanham o discurso e que são regulados por meios dos aparelhos ideológicos. Assim, o sujeito é levado a reproduzir as relações sociais "de tal sorte que cada um seja conduzido, sem perceber e tendo a impressão de exercer sua livre vontade, a tomar lugar em uma ou noutra das classes sociais antagônicas do modo de produção". (PÊCHEUX e FUCHS, 1975, p. 101).

Courtine (2009 [1981]) indica dois caminhos para se relacionar a memória e o discurso. O primeiro compreende a repetição, diz o autor (ibidem, p. 237) que "a memória discursiva tomará a forma da repetição". As formas de repetição correspondem a um modo definido de determinação de uma FD pelo interdiscurso, criando um efeito de consistência no seio de uma rede de formulações. O segundo caminho é o da comemoração, que conduz à representação no espaço imaginário em que o sujeito inscreve sua formulação no intradiscurso. Tal caminho relaciona o passado, o presente e o futuro, liga o tempo da enunciação ao interdiscurso em uma anulação imaginária do processo histórico e suas

contradições. Desse modo, a memória discursiva funciona como cristalização do tempo histórico, criando uma história imóvel, eterna.

Voltando às formulações sobre ser brasileiro, estas derivam de um trajeto de repetição ao longo do qual se transformam, ora sendo profundamente desvalorizadas, ora sendo muito valorizadas de acordo com o efeito de consistência produzido e autorizado pela FD. Desse efeito resulta a representação imaginária sobre o brasileiro que é enunciada pelo sujeito e inscrita no intradiscurso. Assim, esses sentidos derivam de interpretações baseadas em discursos já dados de acordo com a ideologia dominante, a qual funciona em nome dos sujeitos, tornando-os objeto de narrativas sociais e literárias. Dessa forma, seguindo os ensinamentos de Pêcheux, o sujeito, em seu lugar de brasileiro, se assujeita a esses sentidos ao entrar no simbólico, ou seja, na linguagem, recebendo, assim, a forma como deve ser e se ver.

Vejamos algumas sequências discursivas, nas quais encontramos relatos sobre a imagem que o brasileiro faz sobre o ser brasileiro.

SD 18 - Aqui é um povo que não tem criatividade, não tem esse jogo de cintura [...] é muito de seguir procedimento [...] porque o procedimento, menu, diz que tem cinco, então não pode ter quatro, sabe? É uma ... eles não tem esse jogo de cintura que a gente tem [...] são extremamente obedientes, organizados, mas por outro lado falta essa ... essa, assim, essa ... eu não diria malandragem, não é malandragem, mas é ... é arranjar outros caminhos para resolver as coisas. (Maria - Taiwan).

SD 19 - Na Inglaterra você tá andando com o carrinho, é automático, o homem vê, pode ser um senhor de idade, vê que tá vindo, se oferece e nem olha pra você, no Brasil pode rolar até aquele flerte, o cara pode dar em cima de você, o inglês, ele nem olha na tua cara, ele pega o carrinho desce as escadas e sai ... entendeu? E não tem aquilo de você agradecer, não, não, isso é uma gentileza. (Laura - Inglaterra e México).

SD 20 - O nível acadêmico dos franceses é extremamente alto, o neguinho mais inteligente no Brasil, aí, como eu me julgava, ah, passei no vestibular na federal, fiz federal do Paraná, direito, chega aqui é uma bela bosta. (Janaina - França).

SD 21 - O brasileiro não sabe distinguir ou discernir, ahm, a liberdade de libertinagem. Então esse é um conceito que a gente tinha muito forte, de fazer as crianças crescerem com uma cabeça um pouco mais orientada, do ponto de vista do senso cívico, de criar um contexto de sociedade, de responsabilidade pra elas. (Marcos - Inglaterra).

SD 22 - No Brasil é tudo mais espontâneo, assim, cada um age como quiser, né? (Luiza -USA).

SD 23 - O brasileiro tá acostumado com o jeitinho brasileiro e acho que por isso a gente tem tanta corrupção, a gente se queixa muito dos políticos, mas a maioria do povo, todo mundo tenta fazer o mesmo, se puder se aproveitar, se aproveitar de alguma situação, se aproveita e aqui, eles não fazem isso, é um pessoal muito mais correto que a gente, desde o trabalhador até os políticos. (Lucas - Espanha).

De modo geral, a maneira com que o brasileiro se representa é negativa. Tomemos a SD 18: o brasileiro é um povo criativo e por isso tem "jogo de cintura" e, como consequência, é capaz de burlar os procedimentos, além de não ser muito obediente nem organizado. Uma característica positiva foi o fato de o brasileiro ser capaz de resolver os problemas de formas diferentes, o que, ainda assim, veio através de uma palavra com sentido negativo, "malandragem", a qual foi revista por Maria a fim de reiterar que falava de algo positivo. Essa passagem nos instiga a observar o que explica Pêcheux sobre os dois esquecimentos propostos pelo autor, os esquecimentos n. 1 e n. 2. Podemos ver o esquecimento n. 1 funcionando quando Maria retoma um saber cristalizado sobre o jeito de ser do brasileiro, isto é, a sua "malandragem". Pêcheux refere-se a essa retomada como "esquecimento" não pelo fato de que um dia o sujeito possa se "lembrar", mas sim, porque ele o faz sem saber que não é a origem do que está dizendo. No que tange ao segundo esquecimento ensinado por Pêcheux, encontramos o movimento de retorno ao que foi dito, num ímpeto de corrigir o que talvez pudesse soar como "politicamente incorreto", isto é, referir-se ao brasileiro como malandro, uma tentativa de reformulação. O que se esquece aqui é o fato de que não há como ter controle absoluto dessa linearidade intradiscursiva, e essas retomadas e reformulações vêm atestar precisamente isso. O fato de os taiwaneses serem extremamente obedientes poderia ser associado à falta de criticidade, o que remeteria a algo negativo acerca desse povo, mas, dada a organização que essas características pressupõem, tal fato é visto como algo positivo.

Na SD 19 tem-se que o brasileiro ajuda, mas não como gentileza e sim porque tem segundas intenções – "flertar", tentar tirar proveito da situação. O fato de não ter que agradecer o inglês é visto como positivo, o que faz surgir o questionamento: e se fosse um brasileiro que deixasse de agradecer uma gentileza, também seria considerado uma atitude positiva? Ou o fato de ser inglês o autoriza a agir assim? Trata-se de imagens estereotipadas que criam tipos homogêneos como "o inglês", "o brasileiro". O que se mostra funcionando neste caso é o desejo pelo lugar do outro, ou seja, o lugar do outro, seu modo de agir, representa o lugar desejado.

Nas SDs 20 e 21, aparece o nível intelectual do brasileiro com algo inferior. Na comparação feita com os franceses, o brasileiro é uma "bela bosta". O termo pejorativo utilizado pela entrevistada, "bosta", significando algo sem valor, que não serve mais para o corpo, que envergonha, de que não se fala e que pode ser usado como xingamento para denegrir, o que é intensificado pela palavra "bela". Segundo a SD 21, falta ao brasileiro a capacidade de diferenciar liberdade de libertinagem, seria por incapacidade intelectual ou estaria o brasileiro tirando vantagem? Sendo este um libertino, ou seja, devasso, descrente e

insubmisso. O que vem ao encontro da SD 22, que afirma que o brasileiro age como quer, tudo é permitido, habitante de uma terra sem lei, onde o gozo sem limites é permitido. Nestas SDs a posição tomada pelos entrevistados ao dizer, por exemplo na SD 21, que o brasileiro não sabe a diferença entre liberdade e libertinagem, coloca-os numa posição de detentores do saber, como se não mais pertencessem a esse grupo de pessoas que desconhecem, já que agora, morando no exterior, adquiriram esse discernimento.

Na SD 23, aparece o tão falado jeitinho brasileiro, que resume a capacidade de tirar proveito das situações. Essa capacidade justifica e valida a corrupção, sendo todo brasileiro corrupto, confirmado pelo uso de "todo mundo".

É constante o pessimismo do brasileiro com relação a si mesmo enquanto brasileiro. A necessidade de se ter uma uniformidade, de que todos os membros de uma nação compartilhem características iguais, não deixa espaço para a diferença, levando o brasileiro a usar estereótipos a fim de homogeneizar o que é ser brasileiro. Uma vez estereotipado, ele é facilmente dominado, dando força e legitimando o discurso do colonizador. Cria-se ilusoriamente uma identidade fechada, com verdades cada vez mais fáceis de repetir, pois não precisam de comprovação. Dessa forma, esses dizeres marcam uma fronteira, excluindo o brasileiro, colocando-o como subalterno, inferior, enfim, é sempre lembrado da sua condição de estrangeiro neste lugar desejado do primeiro mundo, o do colonizador¹³. A repetição e regularização desses estereótipos facilita o controle social, o que tem relação com um jogo de força que se vale deles para manter as relações de poder existentes entre os povos. É a partir desses lugares que se constitui o brasileiro, a intervenção dos dizeres vindos do outro faz com que o sujeito se reconheça e se identifique, são dizeres estereotipados que passam a constituir a memória discursiva em que se inscreve o sujeito. Conforme Stube Netto (2007, p. 133), "a memória discursiva concerne ao que se inscreve na constituição do sujeito e, assim, sustenta o (in)dizível desse sujeito, pois onde se produzir memória produz-se linguagem: uma forma de o sujeito se dizer e dizer o mundo", dessa forma, os sujeitos passam a se dizer e assumem suas identidades.

É em torno de pares dicotômicos que se constrói a identidade nacional brasileira: o índio e o explorador, o senhor e o escravo, o civilizado e o selvagem, o primeiro mundo e o terceiro mundo, um precisa do outro para existir. A subjetividade brasileira organiza-se na prevalência do mais forte sobre o mais fraco. Segundo Melman (1995b), o fosso dessa matriz está na inexistência de um pacto simbólico que ordenasse o encontro do descobrimento entre

¹³ Utilizamos o termo colonizador, nesta passagem, para significar os países de primeiro mundo que exercem influência sobre o Brasil e, assim, continuam sua colonização até os dias atuais.

quem chega e quem já está lá que desse conta da violência e força existentes nessas relações, nas quais o mais fraco nunca é considerado semelhante. Melman (1995a, p. 8) diz que numa situação colonial, como é o caso do Brasil, há uma série de consequências, sendo uma delas o fato de que o sujeito está sempre incerto do seu lugar, e a relação deste com o objeto funciona como se o último tivesse sido roubado e não perdido. Outra consequência é que, para atribuir valor a si mesmas, as pessoas procuram atuar como mestres absolutos, produzindo uma forma de histeria bastante particular, chamada por Melman (1987, p.33) de "histeria pseudo-paranóica", que trata de "uma posição subjetiva que se confunde com o significante mestre e que sente como uma ameaça tudo aquilo que é da ordem da alteridade". Isto resultaria num Outro absoluto, tirânico, que estabelece um laço de dominação que visa ao poder absoluto, sem limite ou interdição exteriores à vontade do mestre.

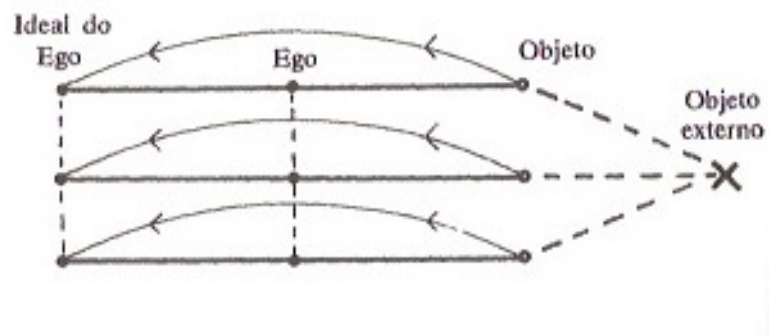
A Europa, como representação do "mundo adiantado" e, mais tarde, os Estados Unidos da América ocuparam o lugar de Eu ideal para os brasileiros, representando a modernidade desejada e servindo de arquétipo para a constituição da nação brasileira. Há duas instâncias de idealização. O Ideal do Eu como modelo, e o Eu Ideal como aspiração (LACAN, 1998 [1901-1981], p. 672). O Eu Ideal corresponde à imagem fornecida pelos significantes do Outro, os quais constituem o Ideal do Eu, escrito por Lacan com o matema I (A) por se tratar, na verdade, do Ideal do Outro. O sujeito é, então, determinado pelos significantes do Outro, enquanto que a identidade do eu, que é imaginária, vem do outro.

Mas como essa referência ao individual serve ao coletivo? Freud (1996 [1921]), em "Psicologia de grupo e a análise do ego", diz que os sujeitos são parte de numerosos grupos com os quais se ligam por vínculos de identificação em muitos sentidos e constroem seu ideal de ego segundo variados modelos. Os sujeitos partilham, assim, de variados grupos – raça, classe, credo, nacionalidade. Esses grupos se formam quando um objeto é colocado por um certo número de sujeitos na função de denominador comum, precipitando a identificação com o Eu Ideal. E é nesses grupos superpostos uns aos outros que ocorre o desaparecimento daquilo que representa as aquisições individuais. O sujeito abandona seu ideal do ego e o substitui pelo ideal do grupo. Os outros membros do grupo, cujo ideal do ego necessitaria de alguma correção, são levados pelos demais por meio da "sugestão", ou seja, da identificação.

Essas características coercivas das formações grupais que se dão por meio da sugestão são explicadas por Freud remontando ao mito da horda primeva, em que "o pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego" (FREUD, 1996 [1921], p.131). Neste grupo, o pai impede seus filhos de satisfazer seus impulsos diretamente sexuais, forçando-os à abstinência e, conseqüentemente, desses impulsos inibidos, formam-se laços

emocionais com ele e uns com os outros. "O líder do grupo é o temido pai primevo e o grupo deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade" (ibidem, p. 131). Nessa formação de grupo, um certo número de sujeitos colocou um só e mesmo objeto no lugar do ideal do ego e se identificam uns com os outros em seu ego, como podemos observar na representação gráfica de Freud:

Figura 2 – Teoria Freudiana da formação de grupo.



Fonte: FREUD, 1996 [1921], p. 120.

Neste gráfico, as linhas verticais que unem os ideais do ego estão em continuidade com a linha que parte do objeto externo, passando pelo objeto do ego e terminando no ideal do ego. Onde Freud se refere ao objeto, Lacan, em sua releitura de Freud, emprega o que chama de *objeto a*. A função do *objeto a* pode se referir à dimensão do desejo quando a valorização está sobre o objeto enquanto perdido, mas também pode se referir a dimensão do gozo quando seu valor é de fetiche – que tem por objetivo recusar a castração e sua falta. Segundo Souza (1994), é possível constatar que o fenômeno das massas pressupõe uma soldagem entre o significante do ideal do ego, que marca a perda do objeto, e o *objeto a* em seu valor de fetiche. Assim, a massa se forma de uma solução única que se superpõe aos ideais do ego dos sujeitos de um grupo, tornando esses ideais coletivos na medida em que os sujeitos são obrigados a buscar seu gozo de uma única maneira prescrita pelo objeto soldado ao ideal do ego.

Freud relaciona o estado amoroso à formação das massas, sendo que a diferença entre eles está na ausência de inclinações diretamente sexuais. Esses impulsos sexuais inibidos em seus objetivos mantêm os laços permanentes entre os sujeitos. A impossibilidade de alcançar seu objetivo de amor leva a sua renúncia, e os sujeitos originalmente rivais identificam-se uns com os outros por meio de um amor semelhante pelo mesmo objeto sob a exigência de justiça e tratamento igual para todos. Segundo Freud (1996 [1921], p. 125), "o sentimento social,

assim, se baseia na inversão daquilo que a princípio constitui um sentimento hostil em sua ligação de tonalidade positiva, da natureza de uma identificação".

Nestes moldes, ao se constituir a nação brasileira, faltou à massa de brasileiros a figura do líder, do pai que sustentasse determinados ideais e que interditasse o gozo propondo um ideal a partir do qual todos pudessem viver como iguais. Os líderes que teriam existido no Brasil foram os colonizadores, os quais não vieram na condição de pai, de instância interditora, mas na condição de quem vem aproveitar de um gozo sem limites, deixando aos brasileiros a condição de bastardos. Na falta do líder, os sujeitos identificam-se uns com os outros, apontando a carência comum aos brasileiros que se espelham em nações que tiveram sucesso em suas filiações, tomando-as como eu ideal. Assim, desejam o outro/Outro, desejam pertencer ao Outro, exaltando aquilo que vem de fora e inferiorizando o que o constitui.

Falando na paternidade do brasileiro, Calligaris (1992) considera duas figuras na tentativa de entender "a curiosa exclusão interna" na qual afirma se colocar o brasileiro – quando em visita ao Brasil, ouviu de todos com quem conversou: "este país não presta". Diz o autor (ibidem, p. 15), "imaginei duas figuras brasileiras que pudessem, nos corredores estreitos dos aeroportos, lançar-me 'este país não presta': o colonizador e o colono". Não significa que os brasileiros se dividam em colonizados e colonos, mas que, com referência à nacionalidade, podem falar através desses discursos. Segundo Calligaris, o colonizador veio impor a língua do pai, veio exercer a potência paterna, que numa terra longe do pai abre o acesso a um corpo-pátria que ele não interditou. "O colonizador veio então gozar a América, por isso deve esgotá-la, mas sabe que não era América que queria fazer gozar" (CALLIGARIS, 1992, p. 19).

O colono, por sua vez, veio à procura de um nome, de um novo pai que o interdição, que imponha limites ao gozo e que faça dele um sujeito. Um deixa sua terra para comprovar a potência paterna sem limites, ao passo que o outro procura um novo pai. Assim, segundo o autor, trata-se de uma dificuldade com relação ao "UM" relativo ao significante nacional, em função disso, os brasileiros poderiam falar da posição de estrangeiros no Brasil. Acrescentamos também a posição do colonizado, o índio, que foi desconsiderada, pois a visão dos colonizadores foi a de um território vazio, esperando para ser ocupado.

A Europa e os Estados Unidos, representando a modernidade, marcam a importação das ideias e modelos vigentes nestes espaços por intelectuais brasileiros. No entanto, segundo Oliven (1999), o pensamento dessa intelectualidade tem oscilado no tocante a estas questões. Ora a cultura brasileira é profundamente desvalorizada pela elite, tomando a cultura europeia

ou norte-americana como modelo a ser alcançado, ora a cultura brasileira é profundamente valorizada, exaltando os símbolos nacionais.

Exemplos dessa (des)valorização da figura do brasileiro mostram-se na literatura. Em Oliven (1999), encontramos que o primeiro processo (de desvalorização da cultura brasileira) é representado por intelectuais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Oliveira Viana e Arthur Ramos, que se preocupam em explicar a sociedade brasileira através da interação da raça e do meio geográfico de forma bastante pessimista e preconceituosa. O brasileiro é caracterizado como apático, indolente, com a vida intelectual destituída de filosofia e ciência. O processo inverso a este, que é representado pela valorização do que é autenticamente brasileiro, está presente nos escritos de José de Alencar. Um divisor de águas neste processo foi o movimento modernista de 1922 – por um lado representando uma reatualização do Brasil com relação aos movimentos culturais e artísticos do exterior e, por outro, buscando novas raízes em torno do que haveria de mais autêntico no Brasil, colocando a questão da atualização artístico-cultural de uma sociedade subdesenvolvida como a problemática da nacionalidade.

Tratamos da imagem que o brasileiro faz de si mesmo enquanto um grupo marcado por sua nacionalidade. São dizeres que, desde a colonização, interpelam esses sujeitos. Assim, o brasileiro é o que o outro/Outro fala dele.

3.2 O ESTRANGEIRO E O (grande) OUTRO/ (pequeno) OUTRO – PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO OU DE DESTITUIÇÃO

Sabemos que não é de hoje que os brasileiros são vistos como primitivos, preguiçosos, malandros e desorganizados. São representações que trazem uma carga de preconceito construída historicamente e que são usadas para lembrar a condição de inferioridade do brasileiro. A imagem do Brasil, normalmente, está associada aos símbolos do futebol, do carnaval, dos ritmos quentes, das mulheres sedutoras, das comidas exóticas e, mais recentemente, acrescentou-se a esses símbolos as favelas, a pobreza, o que se tornou produto de consumo.

Essa representação acerca do brasileiro produzida no exterior está vinculada à ideia do exótico. São imagens construídas a partir do olhar do colonizador, sendo constitutivas da identidade dos povos colonizados, e servindo como forma de dominação. O sujeito, ao tentar responder "quem sou?", recorre ao olhar do outro/Outro para se ver. O outro lhe serve de espelho e lhe possibilita ocupar sua posição enquanto objeto de desejo do outro. Lacan (1998

[1953]) diz que nos vemos pelo olhar do outro; é a partir do outro que construímos nossa imagem, desses discursos que se estabelecem como verdades que nos constituem como sujeito e constroem nosso imaginário.

Então, como saber se eu sou eu ou eu sou o outro? O eu e o outro são indissociáveis, eles se confundem. Como disse Lacan citando Rimbaud "eu sou um outro". Projeto no outro, meu semelhante, intenções, traços, aspirações e o admiro por isso, ele é ao mesmo tempo um igual e um intruso rival. A ilusão da unidade do eu é prefigurada pela imagem do outro com o qual me identifico. Dessa forma, "o ego não é senhor da sua própria casa" conforme constatou Freud (1996 [1917], p. 151). As imagens que o outro mostra no espelho são dadas pelos significantes do Outro, que, segundo Lacan (1985 [1964], p. 194), "é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder se presentificar do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer". O Outro é o representante da linguagem, nele estão os ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito mesmo antes de ter nascido, e dele vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. Dessa forma, o inconsciente tramado pela linguagem transcende o individual, assim nos diz Lacan (1998 [1953], p. 266) em sua célebre frase "o inconsciente do sujeito é o discurso do Outro". O Outro é, assim, um estrangeiro que nos habita, é uma exterioridade íntima traduzida por Lacan (ibidem, p. 167) pelo neologismo "extimidade". É a partir do outro que o Outro determina os sujeitos. Assim sendo, outro e Outro aparecem, por vezes, juntos nesta pesquisa, dada a presença do Outro no outro e a disseminação dos ideais do Outro por meio do outro.

Pêcheux, ao falar do Outro em AD, percebe o discurso sendo atravessado pelo discurso do Outro, bem como por outros discursos, sendo esta alteridade constitutiva do sujeito, que não reconhece sua subordinação ao Outro frente à ilusão de ser a fonte do seu dizer. Trata-se da ilusão de totalidade necessária ao sujeito, tudo acontece como se o sujeito estivesse no controle do seu dizer. O assujeitamento ao campo do Outro é passível de equívoco, podendo falhar. Falha que pode ocorrer na relação com o outro imaginário, abrindo brechas para resistências e falhas que deslocam o efeito das filiações nas formações discursivas.

Na constituição do sujeito pela rede de significantes na qual está preso, inconsciente e ideologia são noções que se cruzam, como afirma Henry (2011, p. 188), "o sujeito é sempre, e ao mesmo tempo, sujeito da ideologia e sujeito do desejo inconsciente e isso tem a ver com o fato de nossos corpos serem atravessados pela linguagem antes de qualquer cogitação".

Voltando à rede de significantes na qual estavam "presos" os sujeitos brasileiros ao se constituírem como tal – os discursos vindos do Outro por meio do outro, na tentativa de

descrever o novo território e sua gente, é incorporado como parte do nacional pelos brasileiros, que passam a vender essa imagem. Junto ao exótico, são trazidas associações como o erotismo, a preguiça, a malandragem, o jeitinho. A dominação acontece, então, não somente sob a forma do exotismo como sentimento de fascinação, mas como estratégia racista que promove a discriminação. Roberto da Matta, em seu livro “O que faz o Brasil, Brasil?” nos dá um exemplo acerca da representação do brasileiro.

Sei, então, que sou brasileiro e não norte-americano [...] porque, ouvindo música popular, sei distinguir imediatamente um frevo de um samba; porque futebol para mim é um jogo que se pratica com os pés e não com as mãos; porque vou à praia para ver e conversar com os amigos, ver as mulheres e tomar sol, jamais praticar um esporte; porque sei que no carnaval trago à tona minhas fantasias sociais e sexuais; porque sei que não existe jamais um "não" diante de situações formais e que todas admitem um "jeitinho" pela relação pessoal e pela amizade; porque entendo que ficar malandramente em cima do muro é algo honesto, necessário e prático no caso do meu sistema [...] § quando eu defini o "brasileiro" como sendo amante do futebol, da música popular, da comida misturada, dos amigos e parentes, dos santos e orixás etc., usei uma fórmula que me foi fornecida pelo Brasil. O que faz um ser humano realizar-se concretamente como brasileiro é sua disponibilidade de ser assim. (DA MATTA, 1986, p. 17-18).

Com base no que dissemos até agora, podemos dizer que não é a "disponibilidade de ser" do brasileiro que faz com que ele assuma essas representações, mas o olhar do outro/Outro que, desde a colonização, imprimiu no brasileiro um expoente exótico a fim de atender a sua demanda por exotismo. Essa exigência se faz ainda hoje, basta observar as propagandas turísticas que tentam vender a imagem do paraíso, com paisagens pitorescas e exuberantes. Essa comercialização se refere a um modo de construção de uma identidade, mesmo que ilusória, como forma de sentir-se parte do grupo. Conforme afirmam Comaroff e Comaroff (2009), a venda dessa "cultura" para os turistas movimenta a economia, constitui-se uma empresa massiva global que encontra ecos nos discursos da educação, num processo de homogeneização e abstração da cultura.

A visão paradisíaca do Novo Mundo já é relatada nos documentos escritos pelos primeiros europeus que nesta terra estiveram.

[...] a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá [...] Águas são muitas; infíndas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (CAMINHA, [20--?]).

Esta terra é mui fértil e viçosa, toda coberta de altíssimos e frondosos arvoredos, permanece sempre a verdura nela inverno e verão; isto causa

chover-lhe muitas vezes e não haver frio que ofenda ao que produz a terra. Há por baixo destes arvoredos grande mato e mui basto e de tal maneira está escuro e cerrado em partes que nunca participa o chão da quentura nem da claridade do sol, e assim está sempre úmido e minando água de si. As águas que na terra se bebem são mui sadias e saborosas, por muita que se beba não prejudica a saúde da pessoa, a mais dela se torna logo a suar e fica o corpo desalivado e são. (GANDAVO, [20--?]).

Esses discursos ecoam em nossa história, bem como na construção da identidade nacional. "São espaços de identidade histórica: é memória temporalizada, que se apresenta como institucional, legítima". (ORLANDI, 1993, p. 13). Os sentidos produzidos aí são resultado do processo simbólico dos mitos e lendas a que recorreram os colonizadores para que o sem sentido do Novo Mundo fizesse sentido. Instauram-se, nesse processo de construção da identidade, outros sentidos, ressignificando o que já existia, o que só é possível por meio da ruptura, dado o fato de que "não há ritual sem falhas". Dessa forma, instala-se o discurso fundador, tomado aqui não como uma origem precisa, mas como um efeito de origem – portanto, trata-se de um efeito de discurso fundador. Discurso que, consoante Orlandi (1993), aproveita fragmentos do ritual já instalado para, a partir de então, da ideologia já significativa, instalar o novo. O discurso sustenta o novo sentido a partir do existente, produzindo o efeito do familiar, do evidente. Esses sentidos constroem o imaginário social, colocando os sujeitos como parte de um país, de uma história construída dentro dos limites atribuídos pelos sentidos. Esse imaginário social serve como uma força reguladora da vida coletiva e do exercício do poder – organiza o coletivo e interfere na produção da memória e do futuro.

Marilena Chauí (1995, p. 30) diz que, mesmo antes da "descoberta", "o Novo Mundo já existia, não como realidade geográfica e cultural, mas como texto e os que para aqui vieram ou os que sobre aqui escreveram não cessam de conferir a exatidão dos antigos textos e o que aqui se encontra". A visão paradisíaca relacionada ao Novo Mundo teria como origem as profecias de Isaías e Daniel, as quais encontramos em Chauí (ibidem, p 31).

Assim, tu chamarás por uma nação que não conheces, sim uma nação que não te conhece ocorrerá a ti. (Is. 55, 6).

Sim, da mesma maneira que os novos céus e a nova terra que estou para criar subsistirão na presença, assim subsistirá a vossa decência e o vosso nome. (Is. 66, 20).

Os ímpios agirão com perversidade, mas nenhum deles compreenderá, enquanto os sábios compreenderão. (Dan. 12,10).

Feliz quem esperar e alcançar mil trezentos e trinta e cinco dias. Quanto a ti, vai até o fim. Repousarás e te levantarás para tua parte da herança, no Tempo do Fim. (Dan. 12, 12-13).

Essas profecias interpretadas pelo Abade Joaquim levaram Colombo, em 1500, a afirmar que havia encontrado a localização do Paraíso Terreal.

Essas narrativas responsáveis pela construção imaginária e simbólica da América constituem um mito fundador, cuja permanência pode ser constatada na bandeira brasileira, por exemplo. Segundo Chauí (op. cit.), a bandeira brasileira é a única datada entre o séc. XIX e início do séc. XX que não é tricolor ou bicolor, e suas cores não expressam acontecimentos sociopolíticos. As cores da bandeira brasileira representam as florestas exuberantes (verde), a inesgotável riqueza natural (amarelo), a beleza do céu (azul) e a ordem (branco). A bandeira é, portanto, um símbolo da natureza. O mesmo pode ser percebido no hino nacional que reverencia mares mais verdes, céus mais azuis, bosques com mais flores.

A visão do paraíso com que os europeus descortinaram a paisagem do Novo Mundo os levou à crença de que se encontravam no paraíso, onde tudo estava à espera. Essa interpretação imediatista acabou por empurrar o Brasil para uma opção erótica, segundo Souza (1994), pois, apesar de o mito do Paraíso Terrestre ter sido compartilhado com a América Hispânica, a falta do ouro, da prata e pedras preciosas, encontrados de imediato na região Andina, fez com que se adotassem, no Brasil, outras representações que viram na nudez e exuberância da vida sexual do índio a possibilidade de suprir essa falta. Em Freyre (2003, p. 164), encontramos que

O ambiente em que começou a vida brasileira foi quase de intoxicação sexual. § O europeu saltava em terra escorregando em índias nuas; os próprios padres da companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam na carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão.

Há, em nossa colonização, o encontro histórico e mítico entre o branco "feio, sujo e malvado" que gozava dos corpos das índias "limpos, bonitos e sensuais". Encontro que Ribeiro (1995, p. 44) descreve:

[...] os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos de meses de navegação oceânica, escalavrados de feridas do escorbuto, olhavam, em espanto, o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, vestidos da nudez emplumada, esplêndidos de vigor e de beleza, tapando as ventas contra a pestilência, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar.

O gozo do corpo marca nossa colonização, cristaliza a ideia do paraíso tropical, do exótico e do racismo. As bases identificatórias da construção do nacional brasileiro foram

erigidas a partir do olhar do outro europeu a fim de suprir sua demanda de exotismo e a necessidade de atribuir sentido ao sem sentido no Novo Mundo. O colonizador serviu-se das diferentes raças e sua miscigenação, assim como do clima tropical, ambas as características fascinantes e ao mesmo tempo diferentes dos sentidos atribuídos ao termo civilizado que havia sido dado ao europeu e, portanto, consideradas inferiores. Assim, ao falar do brasileiro e do Brasil, o europeu deu-nos existência, fazendo-nos ser e acreditar que somos e existimos. Conforme Coracini (2007, p. 59), "o que somos e o que pensamos ver estão carregados do dizer alheio [...] que herdamos, sem saber como nem por quê, de nossos antepassados ou daqueles que parecem não deixar rastros".

Não é objetivo deste estudo entrevistar e analisar o que diz o outro sobre o brasileiro, mas, num estudo conduzido por Coracini (2007), tem-se que as representações mais recorrentes do outro sobre o brasileiro dizem que este é desorganizado, indisciplinado, desonesto, caloteiro, que explora os turistas estrangeiros e que, sob uma aparente cordialidade, são violentos e desumanos, confiam no "jeitinho" e fogem da responsabilidade, entre outras representações. Podemos verificar esses dizeres nos relatos dos brasileiros entrevistados, que passaram por situações discriminatórias em função de sua nacionalidade. Vejamos algumas dessas sequências discursivas.

SD 24 - ahm... uma das dificuldades no começo é na hora de conseguir alugar apartamento... conseguir fazer conta num banco... até porque tu sendo estrangeiro... **eles** sempre não tem as mesmas facilidades que dão pro pessoal que mora aqui... até porque ahm... muito brasileiro... muito pessoal de fora também que aprontou muito por aqui... e também... **eles** ficam muito mais desconfiados porque a Espanha é um país muito mais correto que o nosso... o povo daqui é muito mais correto... claro tem de tudo... mas é um povo muito mais correto... o brasileiro tá acostumado com o jeitinho brasileiro. (Lucas - Espanha, grifo nosso).

SD 25 - me sinto muito uma imigrante aqui... me sinto muito... acho que até... por esse problema que eu havia referido de haver um estereótipo dos brasileiros... assim... isso me incomoda muito sabe... me incomoda muito porque porque... ahm... por exemplo... eu pegar um táxi de noite... possivelmente o taxista vai achar que eu sou uma prostituta que está indo trabalhar... isso me incomoda muito... assim... esse estereótipo e que... eu acho... assim... que eles tem ideia quase da novela... sabe... eles veem a novela no Brasil... acho que as pessoas veem assim... chegam em casa... fazem uma caipira.. ligam um som... entende... **não tem noção da diversidade que somos normais** assim... então... eu acho que... ahm... que eu não me sinto em casa sabe... mesmo na universidade não há... não tem um dia que as pessoas não dizem ah... os brasileiros fazem isso... no Brasil é assim... sabe... eles não... acho que eles não permitem que a gente... que não se... não sei se é bem culpa só deles... talvez eu também... mas eu acho que por sempre tá voltando... insistindo nesse assunto... ah vocês são assim... os brasileiros fazem isso... os brasileiros fazem aquilo... isso quando é todos os dias incomoda um pouco assim... sabe... então... eu não me sinto em casa

realmente... sabe... não há um dia que eu não... que eu não... que eu consiga esquecer que eu estou fora de casa... com certeza... mas uma coisa que ajuda muito... por exemplo é que com relação aos outros brasileiros que estão aqui é que o meu namorado veio pra cá... veio fazer o doutorado... então... tipo em casa nós estamos confortáveis. (Luana - Portugal, grifo nosso).

SD 26- existem muitos momentos, muitos momentos que ou tu vai em alguma loja e as pessoas percebem o teu sotaque e te tratam diferente, ou... ahm, eu lembrei de uma situação muito interessante que eu tive com... pra essa pergunta. Ahm, eu fui uma vez fazer um...o que que eu fui fazer? Eu fui na universidade fazer alguma coisa pra uma... fui na administração e eu cheguei lá com o meu passaporte e eles me falaram... ah não, isso aconteceu duas vezes na verdade, uma eu fui fazer carteira de motorista e uma eu fui na universidade trocar o meu status. E eu cheguei lá com o meu passaporte e eles falaram que eles não conheciam aquele passaporte, que não podiam aceitar, que brasileiro falsificava muito passaporte, então tem vezes que a gente é muito maltratado, assim, com certeza, né? (Joana - EUA).

Na SD 24, Lucas sente as imposições colocadas aos estrangeiros, o que lhe dificulta alugar um apartamento ou abrir uma conta no banco. No entanto, ao mesmo tempo em que Lucas percebe essa diferença entre os brasileiros e os locais, no tocante às necessidades dos cidadãos, ele justifica a diferença ao dizer que os brasileiros "aprontaram" muito neste lugar e por isso não recebem a devida confiança. Ainda, é relevante observar como a distância entre locais e imigrantes é marcada na própria língua, num jogo entre as normas impostas por "eles" e assentidas pelos estrangeiros. É interessante notar que Lucas não parece se incluir na coletividade estrangeira descrita como alvo das limitações quando fala sobre "os brasileiros" que tomaram ações incorretas. Tais ações aparecem em sua fala de forma a justificar a reação de excessiva burocracia dos espanhóis, o que nos permite inferir que, para Lucas, só se aplicam diferentes medidas aos brasileiros por conta de suas ações erradas.

Na SD 25, Luana faz referência aos estereótipos dos brasileiros que são divulgados pelas novelas, por exemplo. No caso de Luana, diferentemente de Lucas, estes estereótipos a incomodam, ela não apresenta justificativas para que os europeus vejam os brasileiros negativamente, ou melhor, ela atribui a culpa à mídia, às novelas que, por sua vez, são produzidas por brasileiros e que acabam reforçando esses estereótipos. É válido atentar para a relação que se estabelece entre os dizeres cristalizados na figura do estereótipo, e os dizeres calcados na noção de diversidade, quando Luana diz: "esse estereótipo e que... eu acho... assim... que eles tem ideia quase da novela... sabe... eles veem a novela no Brasil... acho que as pessoas veem assim... chegam em casa... fazem uma caipira.. ligam um som... entende... **não tem noção da diversidade que somos normais**". O sentido que Luana parece construir de diversidade está relacionado a normalidade, o que nos permitiria uma paráfrase tal como

“ser diverso é ser normal”, contrapondo-se, dessa forma, à naturalização imposta pelo estereótipo.

Na SD 26, a exclusão da entrevistada por parte dos estadunidenses ocorre em função de sua nacionalidade brasileira. Em todas as sequências, os sujeitos são lembrados de seu não pertencimento ao lugar em que estão, e essa lembrança vem carregada de estereótipos que levam à discriminação e exclusão do brasileiro. No caso de Joana, a interdição é imposta por um órgão de regulamentação no país em que está. Tal fato produz efeitos distintos de comentários acerca do brasileiro, pois se consideramos o lugar do qual os funcionários da universidade falam, podemos interpretar este fato como uma exclusão que se oficializa na medida em que não apenas o passaporte brasileiro é recusado, mas a própria nacionalidade que foi maculada pela ação julgada como incorreta de um compatriota em outro momento também o é.

Podemos observar nestes recortes dizeres sobre o brasileiro que vem se repetindo desde o "descobrimento" Brasil, são dizeres que vem do outro/Outro e que fragilizam o sujeito, dado o efeito de verdade que produzem. Assim, esses dizeres perpassam a constituição dos sujeitos, construindo uma verdade que os sujeitos assumem, o que pode ser constatado, quando Lucas diz que as dificuldades impostas aos brasileiros se deve as atitudes dos próprios brasileiros, ou, então, pelo fato de esses sujeitos aceitarem a posição subalterna em que são colocados, mesmo que de forma ressentida como nas SDs 25 e 26. Ressentimento que podemos interpretar como uma forma de resistência, já que é no discurso que estão as relações de força e "é exatamente nas relações de poder que se encontra a resistência" como diz Foucault (1993, p. 91). Dito isso, podemos dizer que estes dizeres vindos do outro compreendem um processo de constituição e de destituição dos sujeitos, ou seja, é pelo dizer do outro que o sujeito se constitui - toma existência e que passa a se dizer assumindo uma identidade. No entanto, quando levado a assumir uma posição inferiorizada, bem como levado a (não) se dizer nesta posição, o sujeito é destituído de seus direitos, direito à diversidade, à diferença, à pertença.

3.3 O DESEJO DO OUTRO - LUGAR DE REFÚGIO

São muitos os brasileiros que deixam seu país em busca de outros lugares. O Ministério das Relações Exteriores do Brasil buscou determinar o tamanho dessa população morando no exterior, o que, com certeza, não trata de um número exato dadas as condições

ilegais em que muitos se encontram. No entanto, na tabela abaixo é possível ter uma ideia do tamanho desta diáspora brasileira no mundo¹⁴.

Tabela 1 – Brasileiros residentes no exterior: principais concentrações em 2014 de acordo com o site do Ministério das Relações Exteriores.

África	
Africa do Sul	1.900
Angola	15.000
Nigéria	150
América do Norte	
Canadá	39.300
Estados Unidos da América	1.315.000
México	14.000
América do Sul	
Argentina	47.045
Bolívia	28.546
Paraguai	349.842
Uruguai	15.551
Ásia	
China	16.700
Japão	179.649
Taiwan	907
Europa	
Alemanha	113.716
Espanha	128.638
França	70.000
Portugal	166.775
Reino Unido	120.000
Suécia	6.000
Suíça	81.000
Oceania	
Austrália	27.000
Nova Zelândia	5.600
Oriente Médio	
Arábia Saudita	600
Catar	1000
Emirados Árabes Unidos	9.000

!

Fonte: Adaptada pela autora a partir da tabela de BRASIL, 2014.

A partir da amostra reproduzida nesta tabela, podemos ter uma estimativa do número de brasileiros que foram morar no exterior em 2014. Frente ao número elevado de pessoas que deixaram o Brasil, uma interrogação se põe: quais são as razões pelas quais os brasileiros partem e procuram se estabelecer principalmente em países considerados desenvolvidos? Algumas das respostas a esta pergunta dadas pelos estrangeiros/imigrantes brasileiros participantes desta pesquisa foram:

¹⁴ A tabela completa pode ser visualizada no site: <<http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades/estimativas-populacionais-brasileiras-mundo-2014/Estimativas-RCN2014.pdf>>. Acesso em 29 jan. 2016.

SD 27 - Primeiro foi o trabalho do meu marido, para ele era importante ter essa experiência fora, e tudo, eu acho que pra mim também, é ... eu posso desenvolver em algumas coisas aqui, e eu acho que é uma oportunidade para os dois. (Luana - Noruega).

SD 28 - Foi o doutorado, porque eu dava aula no Brasil e queria fazer o doutorado, mas no Brasil, a gente sabe que as vezes a gente tem que esperar um ano pra conseguir vaga, né? Não tem tantas vagas. (Joana - Portugal).

SD 29 - Eu sempre tive curiosidade de língua, de ver outras coisas, de liberdade assim, né? Daí pros Estados Unidos, eu fui pra aprender o inglês. E depois pra Espanha, pra aprender o espanhol e também porque era um país que o turismo é assim, vamos dizer mais desenvolvido, que tinha mais estudo e tal. E daí... daí já fui pra França também pra aprender francês, pra Suíça, aí já foi pra trabalhar... e aqui na Itália, tô estudando italiano também. (Sandra - Itália).

SD 30 - Eu tinha um irmão que morava nos Estados Unidos [...] quando tava chegando próximo da minha formatura, eu tava naquela ... naquela idade ... você tá com aquela insegurança financeira [...] eu doida pra não ter que encarar aquela realidade que talvez seja um pouquinho melhor agora no Brasil [...] é muita privação que a gente passa, e, então, meu irmão me apareceu com uma proposta de emprego no Estados Unidos, numa agência de viagem que ele trabalhava e eu não pensei duas vezes e não quis nem saber, é a hora de cair fora. (Luciana - EUA e França).

SD 31- Eu acho que tem dois aspectos, né? Um pessoal e um profissional. No ponto de vista do aspecto pessoal, eu acredito que, ahm, vai-se um conjunto família, buscando melhor qualidade de vida, maior estabilidade financeira, maior segurança [...] junto com isso, claro, tem o aspecto profissional. Então, ahm, mercados internacionais, pelos menos nos países de primeiro mundo, eles são mais estáveis [...] não que não tenha, mas aquele negócio do jeitinho brasileiro, de quem indicou [...] aqui não interessa quem você é. (Paulo - Inglaterra).

De acordo com os relatos, uma das motivações que levaram esses brasileiros a ocuparem a posição de estrangeiro foi a busca por aprimoramento profissional, seja através do estudo (doutorado) como através de experiência profissional; outras razões foram a busca por dominar uma língua estrangeira e também a procura por um lugar melhor para viver. Está expresso nestes discursos um sentimento de frustração, de desilusão, de derrota com relação à situação econômica e política do Brasil. São recorrentes nos dizeres dos brasileiros a questão da privação econômica, a falta de oportunidade, os empregos mal remunerados. Estas são representações que fazem parte do imaginário dos brasileiros acerca do que é ser brasileiro e viver no Brasil e do que é viver no exterior, além do juízo de valor que estes têm acerca desses outros lugares.

É nos anos 1980, a chamada "década perdida", que começa o fluxo de brasileiros para o exterior com o propósito de fugir da crise e buscar melhores condições de trabalho. No entanto, essa diáspora nunca acabou, mesmo quando da estabilização da moeda brasileira. Como já mencionamos em outro momento, estes dizeres fazem parte de um jogo de poder que

visa manter cada qual no seu lugar, o colonizador e o colonizado, o mestre e o escravo. Não estamos dizendo que estes problemas não existem, mas que há uma generalização, que não se questiona a historicidade que sustenta essas evidências, o que gera estereótipos e naturaliza os sentidos. Sentidos que acabam por inferiorizar o Brasil e os brasileiros, ao passo que exaltam países ditos desenvolvidos, os quais se tornam objeto de desejo dos brasileiros.

No Brasil, tem-se a ilusão de que morar no exterior é "chique", é considerado um sinal de *status*, bem como se pensa que o que é moderno vem do exterior, mais especificamente dos países de primeiro mundo. Como resultado desta admiração do outro que reflete o eu ideal, o brasileiro no exterior, na maioria das vezes, submete-se a serviços mais pesados e menos valorizados, além de ocupar um lugar de menor status social quando comparado ao seu lugar no Brasil. Num estudo realizado por Margolis (2013), a maioria das mulheres brasileiras residentes no exterior acabam trabalhando, em algum momento, como doméstica ou babá, enquanto os homens trabalham no setor de restaurantes ou construção civil. A inserção destes brasileiros em ocupações que não se assujeitariam no Brasil é justificada pelos salários, vistos como rentáveis, além das supostas diferenças entre ocupar essas posições no Brasil e no exterior. Essas diferenças são atribuídas à relação do empregador/empregado como sendo mais igualitária e mais confiável; no caso das domésticas, o serviço de limpeza é considerado menos cansativo e menos demorado nesses países, dado que as tarefas a cumprir são bem definidas, em oposição ao Brasil, segundo as respostas obtidas no estudo da autora. Um outro estudo conduzido por Sales (1999) mostra que o trabalho do imigrante brasileiro se encaixa na categoria do mercado secundário, no entanto, os brasileiros resistem em se colocar nesta posição, tomando como referência sua posição social no Brasil. Na mesma direção destes estudos, temos, em nosso material de arquivo, sujeitos que trabalharam como faxineiro, garçom, camareira, babysitter, lavador de pratos; muitos foram acompanhando o companheiro que trabalhava em empresas multinacionais e não conseguiram trabalho, outros foram para estudar.

Interessam-nos, como analistas do discurso, as posições discursivas ocupadas pelos sujeitos para serem sujeitos do seu dizer em dada condição histórico-ideológica. Dizeres circunscritos às redes de paráfrases e metáforas que contribuem para a produção dos sentidos das formações discursivas nas quais se inserem os brasileiros quando se colocam na posição de estrangeiro; dizeres inscritos na ideologia, ou seja, nas representações imaginárias que fazem com que se vejam como inferiores. Sobre essa imagem negativa que o brasileiro faz de si mesmo, Nelson Rodrigues (1993 [1970]), em sua crônica "O entendido, salvo pelo ridículo", já perguntava "por que o Brasil não gosta do Brasil e por que nos falta um mínimo

de autoestima?". Como resposta, podemos dizer que, dada a anterioridade do Outro da linguagem e da historicidade, os dizeres que interpelam esses sujeitos, desde os primórdios da colonização, tem a necessidade de manter o país submisso e, para isso, nada mais eficaz do que fazer com que o sujeito em sua relação imaginária com a realidade se reconheça como inferior e tenha o outro como modelo a ser imitado. Esses dizeres foram se perpetuando por meio de intelectuais como Monteiro Lobato, que teve uma educação europeia e, portanto, deparou-se com outros discursos, os quais o interpelaram atribuindo outros significados para o civilizado, para o moderno, que não se aplicavam no Brasil. Em sua obra póstuma "Literatura do Minarete", no texto "A todo transe" (2008 [1903], p. 100), encontramos uma descrição do Brasil que diz:

O Brasil, filho de pais inferiores, mal-educados, destituídos desses caracteres fortíssimos que imprimem, a talho de buril, um cunho inconfundível em certos indivíduos, como acontece com o alemão, com o inglês, cresceu tristemente, sempre enflanelado porque sempre constipado, a engolir mezinhas e panaceias, e afinal de contas, dando como resultado um tipo imprestável, incapaz de continuar a se desenvolver sem o concurso vivificador do sangue dalguma raça original – desses que possuem caracteres inconfundíveis.

Na literatura, como já vimos, é imposta essa representação do Brasil e dos brasileiros, que é tomada como verdade, uma vez que o escritor ocupa a posição de portador da verdade. Dessa representação, o sujeito constrói sua identidade ilusória e é, enquanto sujeito desejante, marcado e movido pela falta. O sujeito se move por uma força em direção a um objeto, que é sem rosto, é perdido e jamais foi conhecido pelo sujeito. O sujeito está aprisionado a uma ficção que sustenta os sentidos dos seus ideais – o que imagina ser e o que imagina querer. É assim que o sujeito se inscreve numa formação social enquanto desejante.

Temos, então, um sujeito no lugar que lhe cabe enquanto brasileiro, este está assujeitado à ideologia através dos discursos que o colocaram em sua posição de colonizado, de inferior. Este sujeito, sendo também desejante, traz essa marca ideológica no seu desejo – isso quer dizer que este sujeito, constituído por uma falta, busca o objeto perdido para se completar. Assim, conforme Ferreira (2010, p. 28), "a morada do sujeito fica tomada, como se vê, pela inscrição ideológica que se marca no desejo, o qual opera por deslizamento em um plano de contiguidade e remete sempre a uma falta". Dada sua insatisfação com seu país, o sujeito vê a possibilidade de tamponar essa falta imitando, desejando o espaço do outro. O sujeito ancora-se nesta crença de que no exterior será feliz e realizado e constrói para si a história deste lugar, que representa no imaginário uma possibilidade de sair de si em direção ao outro ideal como alvo a ser atingido.

O desejo de reconhecimento, de ser confundido com o outro, fabrica a possibilidade do sujeito de adentrar formações discursivas constituídas na outra cultura, identificando-se com os saberes aí inscritos, como podemos constatar no dizer de Helena, que vive nos EUA há mais de sete anos.

SD 32 - É que no dia a dia, pra gente que tá aqui...é complicado eu falar, porque tá bem...tá parecendo...tá bem dual né, a história, porque você esquece que você é imigrante, pra mim, eu esqueço. Eu tenho...eu moro numa casa de três andares, tenho três carros tenho uma companhia de limpeza, eu falo com todo mundo, eu sou bem tratada, eu falo inglês, meu marido também, a mesma coisa, mas a... se tirar toda essa maquiagem, nós somos ilegais, estamos aqui sem permissão, e não tem a... como passar disso que a gente tá. (Helena - EUA).

Nesta sequência discursiva, temos a imagem que Helena faz dos americanos e que procurou imitar, a fim de se identificar com eles. O ter é algo bem marcante neste percurso de identificação com o outro, bem como o esforço para ser reconhecido e aceito nesta formação social e ser "bem tratada", o que deixa latente o não-dito de que é normal os imigrantes não serem bem tratados. Mesmo tendo uma relação de identificação intensa com o outro, Helena reconhece a impossibilidade de apagar seus traços de estrangeira e percebe todo esse esforço como uma "maquiagem", pois está na condição de ilegal, o que a lembra que não pertence a este lugar. Ser considerada ilegal implica viver sob o medo - medo da deportação, medo de ser maltratada, medo de não ser reconhecida. Trata-se de uma vida de ficção, uma realidade estruturada na ficção por ser simbolicamente construída e sendo simbolizada é ideológica.

Stube Netto (2008, p. 49) aponta que "a ideologia é uma fantasia que estrutura a realidade social". Para a autora (íbidem), "a contribuição da psicanálise para as reflexões sobre a subjetividade está em compreender a estruturação da realidade social através de fantasias ideológicas". A noção de fantasia ideológica é articulada por Žižek (1996b), o qual diz

o que elas [as pessoas] não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão (...). O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social (...). E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de fantasia ideológica. (ŽIŽEK 1996b, p. 316).

Podemos dizer que o fato de Helena se sujeitar a viver sob a condição de ilegal faz parte da fantasia ideológica da formação social capitalista, a qual suscita um ideal de EU para o sujeito, lugar que, no caso de Helena, é ocupado pela ilusão de que estar nos EUA lhe proporciona melhores condições econômicas. O consumo torna-se uma demanda produzida pelo capitalismo, a qual surge revestida do objeto faltoso e transforma-se no objeto alvo do

desejo. Dito isto, uma interpretação possível para este recorte é que Helena, na busca por tamponar sua falta constitutiva, vê nos EUA o lugar ideal para conseguir comprar/ consumir bens materiais. Nesta fantasia ideológica que estrutura sua realidade, ela diz esquecer o fato de ser imigrante devido a suas posses, identificando-se com os locais. Por outro lado, Helena reconhece essas posses como uma maquiagem, ou seja, um disfarce, já que quanto mais busca fazer parte e conquistar seu espaço neste lugar, mais percebe-se distante dele, pois ao mesmo tempo em que a demanda revestida do objeto faltoso faz desejar estar nos EUA - país retrata o capitalismo - a memória discursiva que a constitui comporta dizeres que afirmam sua inferioridade, e, conseqüentemente, seu status de imigrante ilegal.

Zizek (1996a) coloca que o sujeito, ao se deparar no sonho com a realidade de seu desejo (o Real lacaniano), a qual é mais aterrorizante do que a realidade externa, acorda para manter sua cegueira e escapar de despertar para o Real de seu desejo. O mesmo ocorre com a ideologia, segundo o autor (ibidem), a ideologia não é uma ilusão do tipo onírico, que construímos para fugir da realidade, mas é a construção de uma fantasia que serve de esteio à própria realidade. A função da ideologia para Zizek (1996b, p. 323) é oferecer "a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático".

Resumidamente, podemos dizer que a realidade social oferecida ao sujeito na posição de brasileiro, no contexto global, o convoca a se ver e se aceitar como inferior, além de olhar para os países desenvolvidos como o lugar onde é possível ser feliz. No entanto, dada a condição de periferia que caracteriza o Brasil, estes sujeitos quando migram para países desenvolvidos são classificados como imigrantes ou estrangeiros, termos que, segundo Delgado (2003), são usados para se referir àqueles provenientes de países pobres, o mesmo não acontece com aqueles originários de países ricos.

Os efeitos de sentidos das palavras imigrante, estrangeiro e expatriado, as quais são encontradas no arquivo desta pesquisa, serão tratados no próximo capítulo, assim como a forma que esses sujeitos passam a se dizer ao se verem entre o desejo da hospitalidade e o encontro com a hostilidade.

CAPÍTULO 4

IMIGRANTE, ESTRANGEIRO, EXPATRIADO - ENTRE O DESEJO DA HOSPITALIDADE E O ENCONTRO COM A HOSTILIDADE

... arrancado de seu meio, todo homem começa a sofrer: é mais agradável viver entre os seus. Mas, em seguida, (...) O Homem desenraizado, caso consiga ultrapassar o ressentimento provocado pelo desprezo ou hostilidade, descobrirá a curiosidade e praticará a tolerância (...) Minha passagem de um país ao outro me ensinou ao mesmo tempo o relativo e o absoluto. (Todorov, 1996)

Neste capítulo tratamos da relação dos sujeitos brasileiros com o Brasil e com os países desenvolvidos. Uma relação tensa dado o fato de que o brasileiro nem sempre é bem-vindo nos países ditos desenvolvidos pelo fato de o Brasil ser considerado um país periférico. Nesta esteira são usados diferentes termos para se referir a estes sujeitos quando estão no espaço do outro, tais como imigrante, estrangeiro e expatriado, termos que aparecem no arquivo desta pesquisa e que produzem sentidos diferentes dependendo da posição de quem os enuncia. Abordaremos estes termos neste capítulo a fim de entender o lugar que estes sujeitos ocupam neste outro espaço e como se colocam frente ao seu país de origem - o Brasil.

O sujeito da AD, como já mencionamos no capítulo 1, não é o indivíduo, o sujeito empírico, e sim o sujeito do discurso, que carrega marcas do social, do ideológico, do histórico e do cultural, e que, no entanto, tem a ilusão de ser a fonte do seu dizer. Temos, assim, um sujeito que se encontra dentro de uma formação social, onde assume sua posição-sujeito, resultado de uma rede de memória acionada pela FD na qual se inscreve. Trata-se, portanto, de um sujeito histórico e assujeitado ideologicamente. Orlandi (2004), ao estudar o espaço da cidade, explica que a organização social vai refletir a verticalidade da formação social (espaço social hierarquizado) no espaço horizontal, separando regiões e estabelecendo fronteiras nem sempre visíveis. A autora (ibidem, p. 35) diz que "nesse processo de verticalização, 'socius' (o aliado) e 'hostis' (o inimigo) se indistinguem, e a cidade passa a ser urbanizada num movimento em que as diferenças, verticalizadas, se significam pela remissão categórica a níveis de dominação". Verticalidade que se aplica aos Estados Nacionais, uma vez que trata de parte de um imaginário que abriga o social e que organiza jurídica e administrativamente um espaço.

Dessa forma, a noção de espaço como materialidade permite chegar ao funcionamento da sociedade na qual o sujeito habita. O espaço, conforme Rodríguez-Alcalá (2002), produzido pelos sujeitos tem uma forma específica, que resulta das condições econômicas, políticas e culturais das sociedades em que vivem. A autora (ibidem, 2002) afirma que há um recobrimento do espaço pelo Estado, este determinando a legitimidade dos sujeitos de se fixarem e circularem em um espaço nacional através de seus mecanismos jurídicos, administrativos, técnicos, econômicos. Temos, assim, diferentes designações para significar este movimento dos sujeitos que atravessam o espaço das nações e que significam o funcionamento do social com suas fronteiras, bem como o fluxo de sujeitos nestes espaços e a relação de poder que prevalece ou não.

4.1 UMA PALAVRA POR OUTRA

Algumas designações para o fluxo de sujeitos para além das fronteiras podem ser encontradas no arquivo desta pesquisa, tais como *imigrante*, *expatriado* e *estrangeiro*. Estas designações significam diferentemente, sendo essas diferenças de ordem político-ideológica. Diz-nos Pêcheux que

o sentido é sempre uma palavra, uma expressão ou uma proposição por uma outra palavra, um outra expressão ou proposição; e esse relacionamento, essa superposição, essa transferência (*meta-phora*), pela qual elementos significam passam a se confrontar, de modo que "se revestem de um sentido". (2009 [1975], p. 239).

Assim, os sentidos são produzidos de acordo com as posições de quem enuncia, ou seja, os sentidos existem nas relações de metáfora (realizadas em efeitos de substituição, paráfrases, sinônimos) a partir de uma formação discursiva, que dita os sentidos possíveis, ainda que sob a ilusão de que os sentidos estão grudados às palavras. Assim sendo, é a partir de um dispositivo ideológico que o sujeito é levado a interpretar – o que, segundo Orlandi (2012, p. 18-19), trata de um gesto de interpretação que "é o lugar próprio da ideologia e é 'materializada' pela história [...]. Ela sempre se dá de algum lugar da história e da sociedade e tem uma direção, que é o que chamamos de política".

De modo geral, as designações imigrante, estrangeiro e expatriado são usadas indistintamente como alguém que vem de outro lugar. No entanto, seus sentidos dependem da posição daquele que fala, podendo sempre vir a ser outro. Primeiramente sobre o termo imigrante encontramos, no dicionário, os seguintes significados:

No dicionário Caldas Aulete online¹⁵:

IMIGRANTE (i.mi.gran.te)

1. Diz-se de pessoa que imigra ou imigrou, estabelecendo-se em país diferente do seu.

2. Essa pessoa

[F.: Do lat. *immigrans,antis*. Ant. ger.: *emigrante*. Hom./Par.: *emigrante* (adj.e subst.). Cf.: *migrante*]

IMIGRAR ((i.mi.grar))

1. Entrar e fixar residência em país estrangeiro [int.: Meus avós portugueses imigraram para o Brasil.] [ta. : Seus avós imigraram no século passado.

Antôn.: emigrar]

[F.: Do lat. *immigrare*. Cf.: *migrar*]

No dicionário HOUAISS, também online¹⁶:

IMIGRANTE

s.m. e s.f. Pessoa que habita e possui residência fixa (legal ou ilegal) num país estrangeiro: esse prêmio é uma homenagem a Jeseph Pulitzer, um imigrante húngaro de Budapeste. adj. Diz-se da pessoa que se estabelece ou se encontra estabelecida num país estrangeiro; que imigra ou imigrou.(Etm. do latim: *immigrans.antis*)

IMIGRAÇÃO

s.f. Ação de se estabelecer em um país estranho. (Antôn.: emigração.).

Nestas definições, está presente a ideia do pertencimento, "país diferente do seu", "país estrangeiro". Este sujeito está deslocado, não pertence ao lugar onde se estabelece, produzindo, dessa forma, um efeito de exclusão. A palavra "entrar", que também aparece nas definições, implica um movimento vindo de "fora", o que reforça a concepção de não pertencimento deste sujeito. Do mesmo modo, pode-se interpretar que o imigrante é aquele em busca de guarida, cuja permanência não é breve, conforme observamos pelo uso das orações "estabelecendo-se", "habita e possui residência fixa".

Sayad (1998), sociólogo francês que pesquisa sobre a questão da imigração na França, traz à tona a questão da ambiguidade presente no termo imigrante, que oscila entre um estado provisório que define o termo de direito e a situação duradoura que caracteriza o fato. Sobre o caráter provisório do imigrante, diz o autor (*ibidem*) ser este necessário ao próprio imigrante, que, sentindo-se numa sociedade hostil, precisa se convencer de sua condição provisória.

¹⁵ AULETE; VALENTE, [201-?].

¹⁶ HOUAISS, [201-].

A temática da imigração esteve sempre associada a assuntos econômicos. Nas sociedades industrializadas, representava a mão de obra necessária para o desenvolvimento da nação. Dessa forma, a estada permitida ao imigrante está sujeita ao trabalho, a única razão de ser que lhe é atestada. Segundo Sayad (1998, p. 55), "foi o trabalho que fez 'nascer' o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz 'morrer' o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser", sendo assim um "não-nacional", excluído do campo político e devendo permanecer como tal. Sua existência deve gerar mais vantagens econômicas do que custos. Nesta visão, o imigrante está associado a uma "máquina", no entanto, é preciso lhe conceder um mínimo indispensável para sua sobrevivência.

Auxiliada pela visão etnocentrista, a relação de forças que subordina o imigrante coloca-o como inferior, como devedor, enquanto deveria ser credor, já que está sob a ação civilizadora de países desenvolvidos. Neste sentido, a imigração foi considerada como um problema social sob influência de diversos fatores, tais como: o espaço econômico, político, cultural, linguístico, religioso, dentro da concepção do nacional. Trata-se da relação do imigrante com o emprego/desemprego, com a habitação, com o voto, com a velhice, entre outras, bem como a justificativa de ser um "não-nacional".

Para Delgado (2003), o imigrante carrega um estigma negativo, é um intruso, está associado à pobreza, procede de um território menos moderno, considerado atrasado em termos civilizatórios. O imigrante é visto como perigoso, constitui um excedente do qual se deseja livrar, já que ameaça a integridade e segurança dos cidadãos. Segundo o autor (ibidem), não se refere a alguém proveniente de um país rico como imigrante.

A sede pela modernização guiada pelo mercado, pela comercialização dos modos de subsistência dos sujeitos, progrediu e atingiu todos os cantos do planeta. A expansão da forma de vida moderna a nível mundial provocou, conforme Bauman (2005, p. 14), um movimento grande de "seres-humanos destituídos de formas e meios de sobrevivência – até então adequados, no sentido tanto biológico quanto social/cultural". Como resultado, tem-se a problemática dos imigrantes e dos refugiados, que desempenham nas estratégias globais e na lógica das lutas pelo poder um temor relacionado à segurança. Segundo o autor (ibidem, p. 72), os imigrantes representados como um "perigo para a segurança" ofereciam um foco alternativo e conveniente para as apreensões causadas pela instabilidade e vulnerabilidade das posições sociais e, dessa forma, serviam como um escoadouro para descarregar a ansiedade e raiva resultantes dessas apreensões.

Os imigrantes são alvo fácil e visível, além de imóveis. Assim, somado ao fato da "inutilidade" destes, eles lembram a vulnerabilidade que assombra os sujeitos, sua condição

descartável, bem como sua rotina familiar ilusoriamente segura. Surge um alvo para representar o crime, precisa-se "combater o crime" – dito de outro modo, os imigrantes servem de pretexto para se reforçar os muros, que deveriam desaparecer com a dita globalização, separando os que estão "dentro" e os que estão "fora". A associação entre os imigrantes ou refugiados com o terrorismo, maculou, desonrou a ideia do "asilo", que, segundo Bauman (2005, p. 74), era questão de orgulho civil, esta "foi reclassificada como uma horrorosa mistura de ingenuidade vexatória com irresponsabilidade criminoso".

Seguindo para o termo “estrangeiro”, encontramos nos dicionários as seguintes definições. No dicionário Caldas Aulete online¹⁷:

- ESTRANGEIRO (es.tran.gei.ro)** 1. Que é ou que vem de outro país (roupas estrangeiras)
 2. Ref. a ou próprio de estrangeiro (4) (hábitos estrangeiros)
 3. Diz-se de país que não é o nosso (estados estrangeiros)
 4. Indivíduo de outro país

No dicionário HOUAISS, também online¹⁸, temos a seguinte definição:

ESTRANGEIRO

adj. e s.m. Que é natural de outro país. Que não faz parte de uma família, de um grupo. Ser estrangeiro em seu país, desconhecer suas leis, seus costumes, seus hábitos.

Sobre a designação estrangeiro, observamos, nestas definições, a relação dentro e fora, bem como a concepção do não pertencimento, já que este sujeito não conhece as leis, usos, costumes ou idioma deste espaço. Espaço que pode ser o do seu próprio país. O estrangeiro pode ser, portanto, considerado inimigo, invasor, aquele que vem desestabilizar a ordem. Está presente o sentido do nacional como um grupo, uma família que partilha traços comuns. Ao estrangeiro não está associado tempo de permanência, podendo-se inferir que o estrangeiro está ligado ao movimento, ao ir e vir sem vínculo com o local; já o imigrante supõe um tempo de permanência, busca um espaço para fixar residência, mesmo que temporária.

Koltai (2000), citando Garner (1983), retoma a evolução da etimologia da palavra estrangeiro. Este termo deriva do latim *extraneus*, adjetivo que significa "vindo de fora". A partir do Império Romano, esta palavra, como substantivo, representa uma categoria política. Até o séc. XIV, em francês, “estrangeiro” aludia ao que era incompreensível ou fora do comum. No séc. XVI, em inglês, a palavra *strange* se referia à mulher adúltera e ao não

¹⁷ AULETE; VALENTE, [201-?].

¹⁸ HOUAISS, [201-].

familiar, ou seja, que a família não reconhece, e só no séc. XVIII passa a tratar de alguém vindo de outro país¹⁹.

Simmel (2005 [1908]), sociólogo alemão do século passado, cujas ideias são ainda muito atuais, é muito referido quando se trata da questão do estrangeiro. O autor considera que o ser estrangeiro se encontra mais perto do distante; segundo o autor (ibidem, p. 2), "o estrangeiro é sentido, então, precisamente, como um estranho, isto é, como um outro não 'proprietário do solo'". O estrangeiro é móvel, um sujeito que surge sem estar vinculado a nada nem a ninguém. Para Simmel (ibidem, p. 6), na relação com um estrangeiro, o que existe é um "não relacionamento", ele é considerado como alguém de fora, com um não-membro, e, portanto, as relações se dão a partir de um certo distanciamento e de um ódio. Ódio que, segundo Kristeva (1994 [1941], p.21), "proporciona consistência ao estrangeiro [...] o ódio o torna real, autêntico de alguma forma, sólido ou, simplesmente vivo". É contra essa parede dolorosa que o estrangeiro procura se afirmar para si e para os outros. Trata-se de um lugar familiar e até mesmo seguro por ser um lugar onde é visto, lembrado e, por vezes, temido. Através da expressão do ódio estabelece-se a comunicação com o estrangeiro, ao contrário da indiferença, que torna esses sujeitos invisíveis.

Ao que parece, os sujeitos são frágeis e agressivos, individualizados e coletivizados, solidários e egoístas, globais e locais. Ao invés da ilusão de ser uma coisa ou outra, o "ou ... ou", soma-se, entra em jogo o "e... e".

Na sociedade moderna o discurso que circula não cessa de falar da felicidade, do sucesso, que são obrigações daqueles que fazem parte desta sociedade. Estes se voltam para as promessas de ser feliz, essas promessas, bem como o culto ao sucesso, cegando-os, que fazendo-os enxergarem somente o que a ficção lhes oferece. No entanto, os sujeitos continuam com a dúvida "quem sou eu?", "quem sou eu neste mundo globalizado?".

A ideia da globalização criou a ilusão de podemos ir a qualquer lugar, e, frente à propagação da imagem do que seria o mundo desenvolvido e civilizado, os sujeitos almejam tornar-se parte destes espaços. No entanto, dada a fragilidade dos sujeitos, estes constroem muros, separando quem está "dentro" e quem está "fora", mas não porque quem está fora é mais forte e sim o contrário. O que é feio, o que dá medo, não deve ser visto. O medo da exclusão, da sua fragilidade faz com que os sujeitos rejeitem, descartem o mais fraco. Este é visto como a escória da humanidade, é o responsável por seus problemas, é incapaz e deve desaparecer.

¹⁹ Retornaremos a noção do estranho em Freud ainda neste capítulo.

Essa visão impede que o sujeito se coloque no lugar do outro. É um lugar que dá medo e por isso deve ser mantida certa distância deste. Assim, o sujeito olha para o outro lado, afinal de contas, "é problema dele e não meu!".

Os discursos que mantêm a coesão de um grupo projetam no outro todas as suas angústias e medos. Estes sujeitos são temidos e odiados não pela sua diferença, mas pela sua semelhança e por isso são demonizados. Condição estranha esta dos sujeitos: eles se fortalecem num grupo, se submetem a este por medo da exclusão, medo de ser demais, mas, uma vez fortalecidos, recusam-se a incluir o outro, sob o pretexto de sua inferioridade. Fazem-se ver e ser invejados para existir, mas para isso humilham e maltratam o outro. É uma condição de dependência: para sentir-se superior é preciso que alguém seja inferior.

Ouvem-se declarações de paz, justiça e igualdade, enquanto a violência aumenta. Mas a ordem e a subordinação se mantêm com a violência, caso contrário, não existiriam tantos aparelhos repressores e ideológicos do estado e – porque não? – do mundo. A violência do sistema é quase o "crime perfeito", esconde-se na linguagem e torna os sujeitos responsáveis por si mesmos, pelo que dizem, pelo que fazem e pela sua condição. A violência mostrada e marginalizada, muitas vezes, é atribuída aos grupos excluídos, coagidos a se defender na tentativa de não virar refugio e querer existir.

A categoria do estrangeiro ganha forma e significado sócio-político com a criação do Estado Nacional, onde há necessidade de se produzir uma homogeneidade entre aqueles que estão dentro, bem como de consolidar e reconhecer diferenças entre quem está fora e facilitar, dessa forma, o controle e a constituição das fronteiras de uma nação. Essa repulsa pelo estrangeiro surge, segundo Kristeva (1994 [1941]), com a crise das concepções religiosas e morais. Na esfera destas concepções, o estrangeiro é um sujeito diferente, que pode ser comparado à aliança dos sábios ou dos justos. O nacionalismo torna-se, assim, "o sintoma, primeiramente romântico, em seguida totalitário dos séculos XIX e XX". (KRISTEVA, 1994 [1941], p. 10).

Como já trouxemos em capítulo anterior, um grupo forma-se em torno da renúncia ao gozo, do recalque de um significante. Dessa forma, a condição estrangeira, como diz Goldenberg (1998, p. 79), "consiste em permanecer na coletividade sem recalcar o mesmo significante", o estrangeiro representa o retorno do recalcado. Isso posto, o que incomoda com relação ao estrangeiro é seu modo de gozar, reconhecer que todo gozo não lhe pertence. O estrangeiro traz um rosto outro que marca um limite que foi transposto e que confronta os membros do novo país com a possibilidade de ser outro, até então desconhecido. Desse encontro, evidencia-se a condição do estrangeiro que faz parte de todos, traz-se à tona

questões e diferenças angustiantes. Vale, aqui, trazer o termo "extimidade" forjado por Lacan. O termo designa o ponto marcado pelo surgimento da angústia quando o sujeito do desejo toca naquilo que há de mais íntimo e profundo. Aquilo que é estrangeiro ao sujeito e ao mesmo tempo habita no seu íntimo. É o horror ao mais íntimo, que, tomado como objeto externo ao eu, constitui-se como objeto de ódio e de segregação.

Contudo, com Freud, avistamos o estrangeiro que vive em nossa casa desde sempre. O estranho que é igualmente familiar, o exterior que é interior, aquilo que nos causa angústia e horror por viver conosco, tão escondido que se perde e que com o estrangeiro retorna. Freud (1996 [1919]), em sua obra "O Estranho", aborda a coincidência entre o familiar e o não familiar, refere-se à ideia de casa e também de desalojamento; à estranheza que irrompe no encontro com aquilo que era para ficar oculto, mas veio à luz. Este estranho que nos habita e causa espanto por ter sido excluído compreende a ligação entre os registros simbólico e real, os quais, num instante, se exteriorizam no imaginário. Esse impossível de se dizer, captado pelo simbólico e apresentado no imaginário, é insuportável; as palavras, imagens e sentidos se perdem, mas, mesmo assim, o sujeito é obrigado a organizar essa experiência em um cenário, parte da realidade.

Alberto Camus (1999 [1942]), em seu livro "O Estrangeiro", traz a figura do estrangeiro como personagem principal; este, de nome Mersault, um argelino que leva uma vida de indiferença, em que toda rejeição e insultos lhe são indiferentes. Causa estranheza o modo como encara a vida, enterra sua velha mãe e não chora, não aparenta nenhuma afeição, não se importa com ninguém, não acredita em Deus, assassina um árabe na praia e justifica o homicídio dizendo que o sol estava muito quente. Ele não compartilha da opinião da sociedade, vive à sua margem.

A condição de errante de Mersault, de viver à margem, sua indiferença, a falta de sentido do mundo o tornam diferente, ele não faz parte daquele espaço e, por isso, ele é temido, considerado perigoso, não se sabe do que ele é capaz e dele é preciso se livrar. É nesta descrição do absurdo que encontramos a figura do estrangeiro, daquele que não pertence, que não conhece e não respeita as regras e leis e, por isso, encontra-se livre de restrições. Essa liberdade, bem como sua diferença, é que incomodam.

Apesar da indiferença de Mersault a tudo que o rodeava, quando se depara com a possibilidade da existência, quando ele é visto, percebe a indiferença que o angustiava, que o tornava invisível. Ele deseja ser reconhecido, mesmo que seja através da demonstração de ódio no dia da sua execução, ódio que lhe dá consistência, visibilidade – isso provaria sua

existência, conforme podemos interpretar a partir do segmento do texto de Camus, transcrito abaixo:

Neste momento, e no limite da noite, soaram sirenes. Anunciavam partidas para um mundo que me era para sempre indiferente. [...] Também eu me sinto pronto a reviver tudo. Como se esta grande cólera me tivesse purificado do mal, esvaziado de esperança, diante desta noite carregada de sinais e de estrelas, eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, enfim, senti que fora feliz e que ainda o era. Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia da minha execução e que me recebessem com gritos de ódio. (CAMUS, 1999 [1942], p. 121-122).

Por fim, os significados para o termo expatriado encontrado nos dicionários são:

Dicionário Caldas Aulete online²⁰:

EXPATRIADO (ex.pa.tri:a.do) 1. Pessoa que foi expatriada ou se expatriou, que vive, voluntariamente ou não, fora de seu país.
2. Que se expatriou; que passou por processo de expatiação.
[F.: Part. de *expatriar*. Sin. ger.: *exilado*. Ideia de: *pater*-.]

EXPATRIAÇÃO (ex.pa.tri:a.ção)
1. Ação ou resultado de expatriar(-se); DESTERRO; EXÍLIO; EXPATRIAMENTO
2. Emigração.

Dicionário Houaiss online²¹:

EXPATRIADO

s.m. Indivíduo que foi alvo de expatiação; quem se expatriou; pessoa que foi obrigada ou não a viver fora de seu país. adj. Que foi alvo de expatiação; que se conseguiu expatriar. (Etm. Part. de expatriar)

EXPATRIAÇÃO

s.f. Ação ou efeito de expatriar ou expatriar-se; que ou quem está em exílio.

De acordo com a definição do dicionário, o termo expatriado denomina aquele que sai do seu país, ou seja, aquele que vive fora de sua pátria por vontade própria ou por imposição. No entanto, esta palavra também é utilizada no mundo corporativo, que, com o crescimento econômico, procurou ampliar suas unidades de negócios e, para isso, desloca seus funcionários para viver e trabalhar em outros países. Segundo a revista *Profissional e*

²⁰ AULETE; VALENTE, [201-?].

²¹ HOUAISS, [201-].

Negócios de outubro de 2013²², uma pesquisa global da consultoria Mercer revelou que 70% das companhias esperam investir em expatriações de curto prazo e 55% em longo prazo. É de competência da empresa cuidar dos detalhes da expatriação do funcionário, bem como de sua adaptação e de sua família.

Podemos dizer que a palavra expatriado, ao ser incorporada no mundo dos negócios sofre um deslizamento de sentido, passando de um sentido negativo, que compreende aquele que é expulso do seu país, para um sentido positivo, aquele que vai para outro país a trabalho, com toda assessoria de uma empresa. Há, dessa forma, um apagamento da historicidade e do político que este termo encerra, passando a refletir um cunho elitista e etnocêntrico, já que, na prática, se refere exclusivamente a pessoas brancas ocidentais que vão trabalhar em outros países, conforme mostra um artigo do *The Guardian* (2015)²³. No artigo, encontramos que

Defined that way, you should expect that any person going to work outside of his or her country for a period of time would be an expat, regardless of his skin colour or country. But that is not the case in reality; expat is a term reserved exclusively for western white people going to work abroad. Africans are immigrants. Arabs are immigrants. Asians are immigrants. However, Europeans are expats because they can't be at the same level as other ethnicities. They are superior. Immigrants is a term set aside for 'inferior races' [...] Here are the main conclusions: "Some arrivals are described as expats; others as immigrants; and some simply as migrants. It depends on social class, country of origin and economic status".²⁴

Tem-se, assim, o significado das palavras dado pela ideologia que nos constitui como sujeitos. Esses sentidos apontados pela ideologia dominante deixam visíveis as relações de poder entre países ricos e pobres, essa ideologia tem sua origem a partir do etnocentrismo²⁵, que ainda não foi superado.

Vejamos alguns sentidos para estes termos nos recortes abaixo, selecionados do nosso arquivo.

SD 33 - Eu acho que... como eu te falei, eu sou ainda muito diferente, e eu me sinto assim, acho que todo mundo se sente assim. Tudo... tudo, todo

²² *PROFISSIONAL E NEGÓCIOS*, 23 out. 2013.

²³ KOUTONIN, mar. 2015.

²⁴ Definido deste modo, você deve esperar que qualquer pessoa indo trabalhar fora do seu país por um período de tempo seria um expatriado, independentemente de sua cor da pele ou país. Mas este não é o caso na realidade; expatriado é um termo reservado exclusivamente para pessoas brancas ocidentais que vão trabalhar no exterior. Africanos são imigrantes. Árabes são imigrantes. Asiáticos são imigrantes. No entanto, europeus são expatriados porque eles não podem estar no mesmo nível de outras etnias. Eles são superiores. Imigrante é um termo reservado para 'raças inferiores' [...] Aqui estão as principais conclusões: "Alguns estrangeiros são descritos como expatriados; outros como imigrantes, e alguns simplesmente como migrantes. Depende de sua classe social, país de origem e status econômico".

²⁵ Conforme referido no Capítulo 2, o etnocentrismo trata da tendência do sujeito a considerar o seu modo de vida o mais "correto", mais natural pelo fato de ver o mundo através de sua cultura.

imigrante se sente assim, um pouco diferente assim, um pouco E.T, né, no meio de todo mundo normal. (Carol - EUA).

SD 34 - Pois é, então... é, eu tô começando a entender um pouquinho disso, e eu me sinto uma imigrante, sim. É... aquilo que se diz que a Noruega recebe... fica muito feliz em receber estrangeiros, eu tenho um pouco de dúvidas em relação a isso, porque o jeito que eles me tratam, assim, porque assim, eu falo em inglês com eles aqui. O meu inglês é... eu me viro no inglês, e eles falam em norueguês com você. Depois que você pede por favor para eles falarem em inglês com você, daí eles falam, mas eles não dão muita trela, entendeu? (Laura - Noruega).

SD 35 - uma das dificuldades no começo é na hora de conseguir alugar apartamento... conseguir fazer conta num banco... até porque tu sendo estrangeiro... eles sempre não tem as mesmas facilidades que dão pro pessoal que mora aqui... (Lucas - Espanha).

SD 36 - É só pra quem vem na condição de expatriado, como meu esposo, que aí é acordado que só inglês basta. Isso acontece com quase todo estrangeiro que tá aqui, já é acordado que só o inglês basta. Do contrário, como eu vim acompanhando, se eu for procurar um emprego aqui, eu tô concorrendo com um local e falar a língua é bem difícil. (Maria - Taiwan).

SD 37 - no condomínio onde a gente morou tem muito estrangeiro e eles não dominavam a língua inglesa ainda, então os primeiros amigos dos meus filhos foram os angolanos que moravam no condomínio [...]. Em Londres você é imigrante né, então o fato de você não falar o inglês e assim, eu falava inglês, mas o meu inglês com sotaque americano, já te torna um imigrante certo? (Carla - México).

SD 38 - É, eu tenho uma particularidade, ahm, porque eu... bom, aí é realmente muito particular, mas, ahm, eu brinco que eu nasci expatriado, né? Eu nasci no Brasil e cresci a minha infância nos Estados Unidos, depois voltei pro Brasil, e aí a minha adolescência e a minha formação mesmo foi... foi no Brasil. Ahm, e sou filho de mãe imigrante, minha mãe é espanhola e imigrou pro Brasil. Então em termos de afinidade com o Brasil, pessoal, eu não tenho tanto. Pra mim o Brasil é simplesmente mais um país, mas do ponto de vista cultural, político, ahm, o ambiente social e tudo mais, o Brasil não me agrada. (Paulo - Inglaterra).

Na SD 33, Carol sente-se imigrante, este entendido como alguém diferente, um extraterrestre, alguém que não é considerado normal. Ela se coloca, portanto, em posição de submissão. Como já relatamos em outros momentos, o brasileiro sofre de uma baixa autoestima frente ao resto do mundo, devido à sua história de colonização de exploração predatória e à ideia de que os problemas que assolam o Brasil estão incrustados na sua cultura. Desse fato resulta a tendência a identificar-se com o que é proveniente do exterior. O que é externo acaba servindo como referência daquilo que é civilizado para ditar o conceito de desenvolvimento. Dito isso, Carol, não se sentindo parte deste lugar, considera-se "anormal"; no entanto, busca adequar-se a este espaço, o que se pode constatar pelo uso do advérbio "ainda" em "sou ainda muito diferente". Essa questão da diferença perturba quando o que Carol deseja é ser igual, anseia por uma identidade que a torne parte do lugar e que

ofereça segurança. Mesmo que uma segurança oca, que centra suas possibilidades de ser outro aos sabores e às circunstâncias impostas pelo outro.

Laura também remete a figura do imigrante ao diferente na SD 37. Ela é lembrada disso a todo momento por meio da hostilidade dos Noruegueses. Hostilidade que se manifesta na língua, dado o fato de os Noruegueses se recusarem a falar o inglês com Laura, colocando-se numa posição de dominação, mantendo-a em sua posição de imigrante, impedindo-a de participar da sociedade, já que a língua partilhada é um elemento de dominação, servindo a interesses precisos, e, dessa forma, estabelecendo um distanciamento. Quando se refere à felicidade dos Noruegueses em receber pessoas de outros lugares, usa a palavra estrangeiro, no entanto, dada a forma como é tratada, se sente imigrante, fato do qual é sempre lembrada por não falar o idioma do lugar. Conforme Gagnebin (2010, p. 42), o estrangeiro "que vive conosco dessubstancializa a proximidade do próximo e o distanciamento do distante, ameaçando a identidade local". O brasileiro estando a distância, em seu espaço de origem, desperta curiosidade, interesse pelo seu caráter exótico, no entanto, em proximidade, traz o risco da ameaça, da "contaminação" daqueles considerados civilizados.

Lucas nomeia-se estrangeiro na SD 35, aquele que vem de outro lugar e é, portanto, diferente. Diferença que é revelada por meio das dificuldades impostas a ele quando realizando as mesmas atividades diárias de um espanhol, atividades necessárias para poder viver no local. Sua permanência não é desejada neste espaço enquanto estrangeiro. Os laços sociais estabelecidos pela criação do Estado-nação estabelecem exigências de proteção e o retorno ao familiar que foi ameaçado com a ideia da globalização, dessa forma, as barreiras precisam estar firmes para manter à distância os "outsiders", aqueles que fazem aparecer a miséria do que antes era confinado à dimensão local, e que agora compartilham a sorte com milhões de migrantes e refugiados, conforme diz Bauman (2005). Assim, as barreiras surgem através da imposição de dificuldades, obstáculos, proibições com relação ao estrangeiro. Estes são excluídos por não serem suficientemente diferentes, podendo, portanto, desaparecer na multidão, é preciso, então, torná-los espetacularmente diferentes.

Na SD seguinte, Maria refere-se ao seu esposo como expatriado pelo fato de ter ido trabalhar em Taiwan por meio da empresa onde trabalhava. O estrangeiro que chega na condição de expatriado ocupa uma posição diferente, não se trata somente de um estrangeiro, bem como não é um imigrante, ainda que sua mudança esteja relacionada ao trabalho. Embora o termo de origem latina qualifique alguém sem pátria, esta designação, usada no mundo dos negócios, implica um vínculo com o país de origem devido à ligação com a empresa que proporcionou sua mudança. A condição de expatriado é vista como uma oportunidade por

estes sujeitos, que deixam o Brasil para viver uma experiência no exterior sob a tutela de uma empresa, que é responsável por sua moradia, transporte, adaptação, segurança, entre outros, o que torna sua permanência mais fácil e aceitável. Há como já nos referimos um esvaziamento de sentido no tocante à esta palavra, deixando de lado tudo o que ela representou, por exemplo, na época da ditadura, quando sujeitos eram expulsos do Brasil, não podendo a este retornar, eram expatriados.

O expatriado, como um executivo de negócios, não se vê como um invasor, muito menos, como um sem pátria, mas como alguém que vai ocupar um lugar privilegiado. Dessa forma, o expatriado não precisa falar a língua local, ele já tem um lugar garantido, não precisa conquistá-lo. A diferença entre o expatriado e o imigrante está na carga ideológica que estes termos carregam. As condições de produção que falam do imigrante são diferentes daquelas que dão origem ao expatriado.

O sentido positivo atribuído à palavra expatriado também pode ser observado na SD 38, quando Paulo se diz expatriado, um sem pátria, desde que nasceu. Ele nega sua origem brasileira, mesmo tendo passado a maior parte da sua vida no Brasil, ao mesmo tempo em que valoriza sua vivência nos EUA, bem como o fato de sua mãe ser espanhola, imigrada no Brasil. No caso de sua mãe, Paulo dá um valor positivo à palavra imigrante, já que se trata de um país europeu. Assim, Paulo identifica-se com sua mãe, colocando-se também em posição de estrangeiro no Brasil, que ele diz considerar apenas um país, não mostra nenhuma afeição com relação a este, o que, normalmente, se espera de um cidadão. Paulo exclui-se também dos problemas existentes no Brasil, coloca-se numa posição de observador por não se considerar parte desta cultura. Entretanto, mesmo desejoso por ocupar um lugar no espaço do outro, o seu outro brasileiro também o constitui, está presente no seu processo de subjetivação.

Na SD 37, observa-se o valor atribuído à língua. Em ambos os lugares em que Carla morou, a língua da dominação é o inglês. Enquanto na Angola, a língua dos estrangeiros é o inglês, lugar de prestígio frente aos locais. O fato de seus filhos falarem português possibilitava somente a interação com os Angolanos, o que gera a possível interpretação de que o objetivo é falar inglês para fazer parte do grupo dos estrangeiros, já que a língua local não dá acesso aos mesmos privilégios. No entanto, falar a língua inglesa na Inglaterra não tem a mesma notoriedade. Sendo esta a língua falada neste espaço, não é dado a quem chega o direito de considerá-la sua, é preciso manter um distanciamento e estabelecer diferenças, é preciso reforçar o caráter do imigrante.

Observa-se, nestes recortes, que a exclusão e a diferença são marcantes quando se trata da presença de brasileiros em países desenvolvidos. Nega-se, assim, a participação destes sujeitos neste espaço político-ideológico. Neste jogo, àquele com maior poder é atribuída a autoridade de dizer a verdade sobre o povo, no caso, os brasileiros, os quais se reconhecem nesse olhar. Em vista disso, desvalorizam seu país, conformam-se com os problemas deste, bem como, devido ao seu sentimento de inferioridade, buscam, desejam o reconhecimento e aceitação do outro "civilizado", que está constantemente estabelecendo fronteiras. Estas, como já dissemos em outros momentos, produzem a diferença que carrega marcas da presença do poder. Segundo Foucault (2012, p. 92), "o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação de poder". Dessa forma, as fronteiras que representam o poder de incluir/excluir quem vem de outro lugar não diz respeito somente à geografia, mas também à história e aos discursos produzidos que determinam quem é o "nós" e quem são "eles". Há um forte distanciamento entre o dito "nós" e o "eles". Pronomes que, como afirma Silva (2009), não são simples distinções gramaticais, mas indicadores de posições.

4.2 A FICÇÃO DO "NÓS"

Quem são os "nós"? Quem são os "eles"? Pode-se pensar nestes termos a partir da exclusão. O "nós" corresponde ao padrão, àqueles que pertencem ao grupo, reconhecem seus semelhantes, bem como sua superioridade, que é projetada sobre "eles". "Eles" são considerados inferiores, os "não-nacionais", aqueles que estão fora do padrão determinado. O "nós" detém o poder do qual o "eles" é excluído, pois representam uma ameaça. Contra esta ameaça cabe qualquer medida: desde o tratamento desumano até a morte. "Eles" são considerados "coisas", negam-lhes o diálogo. Bauman (2013, p. 78) diz que "indivíduos e grupos ou categorias de pessoas têm negada sua subjetividade humana e são reclassificados pura e simplesmente como objetos". O autor diz também que estes indivíduos

tornam-se entidades cuja única relevância (o único aspecto levado em consideração quando se planeja o tratamento que irão receber) para os responsáveis pelas "medidas de segurança" em favor daqueles cuja própria segurança é considerada ou declarada ameaça é a ameaça que eles já constituem, podem constituir ou ser acusado (com plausibilidade) de construir. A negação da subjetividade desqualifica os alvos selecionados como parceiros potenciais ao diálogo; qualquer coisa que possam dizer, assim como o que teriam dito se lhe dessem voz, é a priori declarado imaterial, se é que se chega a ouvi-los. (BAUMAN, 2013, p. 78).

O "eles" inferiorizado é colocado em um lugar distante e oculto, desconhecido pelo "nós". O "eles" é necessário para a existência do "nós", no entanto o encontro entre "nós" e "eles" é indesejado, já que obriga o primeiro a entender que o outro existe e não como objeto de sua satisfação, mas como sujeitos de desejos. "Eles" faz com que o "nós" olhe para o lado, para o lado "feio" da vida, e quer torná-lo culpado por esta desgraça, quer deixá-lo envergonhado de seu sucesso. O "eles" faz lembrar, na sua animalidade, de suas necessidades básicas, faz surgir o não-dito, o inominável e ataca o laço-social como está constituído, põe por terra as ilusões que funcionavam muito bem até então, "sempre há um número demasiado deles. 'Eles' são os sujeitos dos quais deveria haver menos – ou melhor ainda, nenhum". (BAUMAN, 2005). Rejeitando-se o "eles", ou seja, o estrangeiro, o "nós" assegura-se de não ser contaminado, recusa-se a questionar suas certezas.

Entretanto, o "nós" é problemático, é impossível identificá-lo, um sujeito pode pertencer ao "nós" em um momento e em outro ser excluído. Mesmo quando se referindo diretamente à estrutura da língua, não identificamos o "nós". Em Benveniste (2006 [1976]), o "nós" não é visto como uma multiplicação do "eu", não se trata de um plural, mas da junção de um "eu" a um "não-eu", amplificado e difuso. O autor (ibidem, p. 256) diz que

a unicidade e a subjetividade inerentes contradizem a possibilidade de uma pluralização. Se não pode haver vários "eu" concebidos pelo próprio "eu" que fala, é porque "nós" não é uma multiplicação de objetos idênticos mas uma *junção* entre o "eu" e o "não-eu" [...] Essa junção forma uma totalidade nova e de um tipo totalmente particular, os componentes não se equivalem: em "nós" é sempre "eu" que predomina, uma vez que só há a partir de "eu" e esse "eu" sujeita o elemento "não-eu" pela sua qualidade transcendente. A presença do "eu" é constitutiva de "nós".

Neste entendimento, no "nós" o "eu" está sempre incluso e, somado a este, estão outros enunciadores. Essa possibilidade de associar o enunciador a variados referentes sem a obrigação de especificá-los linguisticamente dá ao "nós" uma amplitude referencial muito grande, possibilitando a produção de diferentes tipos de "nós". Em seu estudo sobre os discursos presidenciais, Indursky (2013, p. 82) aponta o "nós" como uma "não pessoa discursiva" pelo fato de designar um conjunto lexical não nomeado. A autora (ibidem, p. 83) diz que "a interlocução discursiva, a *não pessoa discursiva* corresponde ao referente lexicalmente não especificado ao qual *eu* se associa para constituir nós". Dada a forma de apresentar referentes tão diversos, ocorre a instauração da indeterminação e da ambiguidade do dizer, possibilitando diferentes efeitos de sentido. Seguem alguns recortes, nos quais podemos observar os efeitos de sentido produzidos pelo "nós".

SD 39 - A única coisa que a gente fica decepcionada, não sei agora morando no México, é quando a gente volta pro Brasil e a gente anda no trânsito e vê que o cara não é educado no trânsito, vê uma mulher jogando lixo no chão, meu filho já diz, olha mãe, a moça jogou lixo no chão... mãe olha, ela passou e viu você falando com o moço e nem pediu licença, são essas coisas que a gente nota, mas que é nosso, é cultural entendeu, e a violência né. (Lúcia - México).

SD 40 - O que eu achei é que nós estamos atrasados décadas, ao menos são décadas (muitas batidas gravação não se escuta nada). Da própria universidade, da infraestrutura, do que ela oferece... o transporte foi logo que eu cheguei que eu tive aquele choque... (Marcos - Portugal).

SD 41 - eles ficam muito mais desconfiados porque a Espanha é um país muito mais correto que o nosso... o povo daqui é muito mais correto... claro tem de tudo... mas é um povo muito mais correto... o brasileiro tá acostumado com o jeitinho brasileiro e acho que por isso a gente tem tanta corrupção... (Lucas - Espanha).

Na SD 39, Lúcia ao estranhar algumas atitudes dos brasileiros se coloca numa posição externa ao grupo, ao mesmo tempo em que entende essas características como parte da cultura do brasileiro. Ao usar o pronome "nosso", Lúcia se ampara na coletividade (eu + eles) para tratar dessas práticas como parte da cultura. No entanto, ela se exclui desse "nós" ao não se reconhecer nessas práticas, criando, dessa forma, um efeito de indeterminação; Lúcia identifica-se com o outro espaço no qual se insere. Na sequência seguinte, SD 40, o "nós" refere-se aos órgãos públicos, ao governo que não proporciona o desenvolvimento do país nos moldes daqueles considerados civilizados e modernos. Na SD 41, Lucas usa o pronome "nosso" para se referir ao Brasil, no entanto, produz um distanciamento, "o povo daqui", isto é, "próximo de mim", "com os quais eu convivo", em oposição ao povo de "lá". Dito de outro modo, ele estando entre o povo espanhol, se comporta como um deles. O efeito de sentido de distanciamento em relação aos brasileiros pode ser observado ao dizer "o brasileiro", ou seja, o uso da terceira pessoa.

Nos termos postos por Indursky (2013), quando ocorre o uso da terceira pessoa no lugar do "eu", temos o que ela denominou de a quarta pessoa discursiva, que versa sobre o efeito-sujeito, simulando o apagamento, a ausência deste na materialidade linguística. A autora (ibidem, p. 96) diz que "a substituição de *eu* ou *nós* por *ele* ou *se* simula o não preenchimento da *forma-sujeito*, sendo esta mais uma das formas com que o sujeito do discurso relaciona-se com a forma-sujeito que o constitui em sujeito de seu discurso". Simula-se a desvinculação do sujeito. A forma-sujeito aparentemente não preenchida é observada do exterior, o que pode ser verificado nas SDs abaixo:

SD 42 - O nível dos brasileiros que tem aqui é... é bem inferior por exemplo, pessoas formadas, pós graduadas não existe. Só eu e ele aqui. (Helena - USA).

SD 43 - Eu perdi um pouco aquele sistema do brasileiro, que é um sistema muito latino, principalmente do brasileiro de achar que amor é você ter de dar boa-noite, beijinho, beijinho, boa-noite, né, tá ali junto colado. (Paulo - Alemanha).

Como se houvesse a possibilidade de se ver de fora, essa forma de representar o sujeito cria um efeito de exterioridade, como se estivesse falando do outro, efeito que não se mantém, já que não ocorre a total dissimulação do sujeito, pois junto ao "ele" está presente o "eu".

Seja por meio do uso da primeira pessoa do plural ou da quarta pessoa, esses discursos comportam um distanciamento destes sujeitos com relação a suas posições de brasileiro. Estes não se identificam com sua cultura, assim como mostram sua admiração pela cultura outra, onde reside seu desejo de pertencimento. Dessa forma, o "eles" aos quais os brasileiros se referem compreende todo mundo: eles que erram, eles que são corruptos – estando este sujeito fora, é, assim, um estrangeiro; da mesma forma, diante da impossibilidade de pertencer a outra cultura, o brasileiro será sempre visto como um estrangeiro.

Resumidamente, os sentidos do "nós" e do "eles" não tem o mesmo referente, mas dada a indeterminação que estes pronomes encerram, ora o "eu" se inclui ora se exclui, conforme esquematizado no quadro abaixo.

Países Desenvolvidos		
Nós = eles - eu (referindo-se aos brasileiros)	<ul style="list-style-type: none"> • O "eu" está presente, mas não se identifica, se isenta da responsabilidade; • Efeito de distanciamento; • Olha de um lugar exterior. • Há um esvaziamento da forma-sujeito. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ver SDs 39, 40 e 41.
Eles = eles - eu (referindo-se aos brasileiros)	<ul style="list-style-type: none"> • O "eu" não está presente, se coloca como exterior ao grupo, não faz parte, não se responsabiliza; • Efeito de distanciamento; • Olha de um lugar exterior; • Não preenche a forma-sujeito. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ver SDs 42 e 43.
Eles = eles + eu (referindo-se aos povos desenvolvidos)	<ul style="list-style-type: none"> • Efeito de proximidade; • Desejo de pertencer. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ver SDs 39, 40 e 41.

Os referentes a que estes pronomes aludem mudam conforme o desejo de pertencimento e a identificação dos sujeitos com o país hospedeiro e com seu país de origem, relação que difere quando tratamos dos países periféricos²⁶ no capítulo 5.

No entanto dada a necessidade de se reconhecer como unidade coerente, de não perder o sentido, ou seja, para dar consistência imaginária ao "eu", como diz Kehl (2001), os sujeitos se colocam como personagem principal num romance, a fim de colocar ordem na fragmentação e na dispersão das identificações. O sujeito migrante necessita de um fio narrativo com começo, meio e fim, do qual é personagem principal e também autor, pois desgarrado de sua cultura, que lhe conferia a ilusão de um lugar estável, seguro como parte de um todo, sente-se separado dos seus semelhantes e sozinho para escrever sua história. Decorre daí uma angústia ao imaginar-se responsável pelo seu próprio destino.

Esse sentimento com relação ao que é e que aterroriza o sujeito diz respeito ao estranho, o qual compreende "a verdade assustadora do sujeito, que remonta ao que há muito lhe é conhecido e familiar: o desamparo". (FUKS, 2000, p. 109). É em torno deste desamparo que, para a psicanálise, se constitui a posição do sujeito no laço social. Para Freud (1996 [1930]), as possibilidades de sentir a infelicidade e o mal-estar são maiores do que aquelas que levam à felicidade. As fontes das quais provem o mal-estar são: o corpo, o mundo externo e os relacionamentos humanos, sendo este último o mais penoso.

Quando o sujeito se depara com sua condição de desamparo, impulsionada pelo confronto com a violência, a perda que implica ser estrangeiro faz com que este se volte para sua cultura, devido ao laço social que ela representa, em busca do conforto. O desamparo nas obras de Freud diz respeito às relações traumáticas; dessa forma, quando o sujeito se depara com sua vulnerabilidade, esta remete à angústia da impotência gerada pelo estado de desamparo infantil, decorrente do que Freud denominou "complexo do próximo" (FREUD, 1995 [1976]). O complexo do próximo compreende o laço social com o outro, ou seja, aquele laço que zela, que fornece os cuidados necessários para seu bem-estar e que é construído a partir da linguagem. O laço social submetido à linguagem está também submetido ao Outro.

Dito isto, o estrangeiro depara-se com este desamparo, seja por sentir-se excluído da cultura e, com isso, não possuir laços, seja pela impossibilidade de dizer tudo, o que em outra língua serve para reforçar a diferença com relação ao estrangeiro, e não a incompletude própria da língua.

²⁶ Ver tabela p. 147.

Voltando-se para o estrangeiro, este deseja estabelecer laço social na outra cultura, no entanto, a relação com o outro não é de proteção e amor, mas um laço social a partir de uma violência simbólica que o exclui e o torna alvo de hostilidade, intensificando o mal-estar. As diferenças estabelecidas diante do estrangeiro são predominantemente etnocêntricas. Nesse sentido, é imposto ao estrangeiro uma estigmatização, à qual o sujeito se submete na busca pelo aceite, pelo amor e proteção desse "ser" superior representado pela outra cultura.

Contudo, mesmo quando assimilado por essa cultura, o estrangeiro será sempre aquele que vem de outro lugar, mesmo renegando suas origens. Frente à sua vulnerabilidade, esses sujeitos se voltam para sua cultura, seu país de origem, a fim de tamponar o desamparo, e acabam não se reconhecendo em nenhum lugar, dado que as relações e os elementos que fazem o laço social se reestruturaram e o que era estranho torna-se familiar, bem como o que era familiar agora soa estranho.

4.3 O "LIMBO" DO ENTRE-CULTURAS E A ILUSÃO DO PERTENCIMENTO

Em um contexto sócio-político e histórico, cada formação social constrói um conjunto de classificações que permite que seus membros se identifiquem entre si e identifiquem os outros. Os sentidos que fazem uma nação constituem-se sócio-historicamente sob uma forma estabilizada que produz o sujeito, dando-lhe o que ver, fazer, temer, esperar. E, através dessa via, o sujeito reconhece a si mesmo e o outro, determinando quem faz e quem não faz parte de um país, que delimitado por fronteiras. É este limite territorial que delimita quem está "dentro" e quem está "fora". Bauman (2012) afirma que "ter uma identidade" parece ser uma das necessidades mais universais, embora não considere como uma necessidade universal, mas historicamente associada à fragilidade do sujeito.

A identidade social, o "nós", inclui o "eu", precário e inseguro, abrigando-o e dando-lhe segurança sobre o "eles", os estranhos, adversários. O autor diz que parecemos participar da busca do que Michel Morineau chamou de "la douceur d'être inclu" e cita Morineau dizendo que:

Por si mesma, em certo sentido, essa expressão diz tudo: corresponde a um desejo básico – o de pertencer, fazer parte de um grupo, ser recebido por outro ou por outros, ser aceito, ser preservado, saber que tem apoio, aliados. [...] Ainda mais importante que todas essas satisfações específicas, obtidas uma a uma, em separado, é aquele sentimento subjacente e profundo, sobretudo o de ter a identidade pessoal endossada, confirmada, aceita por muitos – o sentimento de que se obteve uma segunda identidade, agora uma identidade social. (BAUMAN, 2012, p. 46).

O "nós" precisa ser poderoso e, para tanto, requer a ordem social, que cria a sede de identidade e a busca pelo doce néctar do pertencimento, bem como o medo da crueldade da exclusão. Dessa forma, o sujeito constituído como brasileiro, inserido em um processo histórico-social que fala dele como inferior, desqualificado e malandro, supondo controlar suas vontades, diz o que quer e o que não quer. No entanto, este (não) querer se dá a partir da determinação ideológica e inconsciente. Os sentidos que interpelam esse sujeito deixam marcas no seu inconsciente, as quais se manifestam em seu desejo de pertencer, de fazer parte de outro lugar, outra nacionalidade.

Todavia, para fazer parte deste outro lugar, não basta somente cruzar a fronteira física, existe outra barreira, a do sentido, que abarca toda uma trama social, histórica e política que é exterior ao sujeito. Dessa forma, as vozes que falam essa cultura não são conhecidas desse sujeito, mesmo que este se considere fluente na outra língua e na outra cultura. Além disso, este estrangeiro almeja coisas diferentes, não se priva do mesmo que o outro pelo bem da coesão social e, portanto, é visto como inimigo.

Esse desejo de pertencer confunde-se com a busca da felicidade, a qual almeja conseguir se tornando parte de outra cultura e podendo desfrutar da sua segurança, boa educação, boa saúde, melhor qualidade de vida, entre outros fatores descritos como necessários à felicidade nas entrevistas que fazem parte do nosso arquivo.

No entanto, ao se colocar na terra desejada, o sujeito é nomeado como estrangeiro/imigrante, ele encarna um personagem imaginário carregado de atributos negativos dominados por preconceitos e discriminação. Nesse processo, ao se reconhecer como diferente, o brasileiro busca restabelecer um laço com seu país. Segundo um estudo conduzido por Ribeiro (1999), para firmar o sentimento de pertencer ao Brasil, em San Francisco, desde 1992, é celebrado o Dia da Independência do Brasil, com um palco montado na Union Square. Nesse momento, participam representantes do consulado, artistas brasileiros, grupos artísticos que representam a cultura deste país, e o hino nacional é cantado. Há também em San Francisco um grande baile de carnaval que acompanha o calendário do Brasil. Em outro estudo, Sales (1999) fala da grande variedade de restaurantes brasileiros, do fato de os brasileiros conservarem os hábitos alimentares que tinham no Brasil, o que faz com que não sintam tanta falta do seu país de origem.

Buscando seu lugar na terra do outro, ao mesmo tempo que o brasileiro se coloca fisicamente neste espaço, ele se veste e reproduz os estereótipos que representam o exótico que fascina o outro. Esta é a maneira pela qual o brasileiro é chamado à existência nesta outra

terra. Sua existência é reconhecida frente àquilo que o diferencia dos locais e o leva a ocupar seu lugar de subalterno. Mantêm-se, assim, as relações de poder e as fronteiras simbólicas.

Os brasileiros que se movem para estes espaços, denominados desenvolvidos e civilizados, colocam-se como "corpos dóceis", expressão trazida de Foucault (2014). Como diz o autor (ibidem, p. 134), "é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado". Assim, este corpo está atado a poderes que lhe imprimem limitações, proibições ou obrigações, lembrando-lhe, sempre que possível, que é um "não-nacional" e que, portanto, está sendo constantemente vigiado e sujeito a ser expulso. Dessa forma, como aponta Kristeva (1994 [1941], p. 13), para os estrangeiros, "todos os insultos, todas as rejeições lhes são indiferentes na busca desse território invisível e prometido, desse país que não existe, mas que ele traz no seu sonho".

Este espaço de relacionamento compreende o encontro com o outro e o desvio, o laço e a crise, a partilha e o conflito, sendo que deste embate desponta a violência que traduz o ódio da diferença, manifesta naquele que não faz parte do contrato social e que não sofre do mesmo "mal-estar", fazendo aflorar a hostilidade. Hospitalidade e hostilidade derivam do radical latino *hostis*, usado para se dirigir ao estrangeiro. Temos, então, hospitalidade e hostilidade como vertentes inseparáveis de uma relação. "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 violência". (DERRIDA, 2003, p. 49). O autor esclarece também que,

[...] por todo lado onde o "em-casa" é violado, por todo lado em que uma violação é sentida como tal, pode-se prever uma reação privatizante [...] não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça, junto com o "em-casa", as condições tradicionais de hospitalidade. (Ibidem, p. 47).

Dessa forma, a hospitalidade só é possível quando não ameaça a identidade. No entanto, dada a fragilidade dos laços sociais e da identidade, o estrangeiro rompe com a naturalidade do nacional e seu vínculo com o cidadão, colocando em xeque a ficção do "nós" – traz à tona a pergunta: "quem somos nós?". Derrida (2003, p.23), ao abordar a questão do estrangeiro em seu estatuto político, diz que hospedar o estrangeiro é uma questão condicional, de direito; de um lado, levando em conta quem é, de onde vem, se tem nome para que seja recebido; de outro, há a hospitalidade absoluta, incondicional, nesta se recebe o outro sem perguntas. Estas duas práticas são contraditórias, ao passo que a hospitalidade

incondicional prevê que se receba o outro sem restrições, existem as leis que regulam as condições da hospitalidade condicional, jurídico e política.

Não obstante, dado que "o nacionalismo tranca as portas, arranca as aldravas e desliga as campainhas, declarando que apenas os que estão dentro têm direito de estar aí e acomodar-se de vez" (BAUMAN, 2001, p. 203), a hospitalidade só é possível a partir de uma relação de soberania, que é exercida a partir da escolha de quem tem direito à hospitalidade, excluindo e praticando a violência contra aqueles de que se diz não ter direitos. Estes são considerados hóspedes ilegítimos, clandestinos, parasitas, passíveis de expulsão ou detenção. A hospitalidade, dado seu caráter paradoxal (incondicional e condicional), transforma-se em hostilidade.

Assim, os sujeitos brasileiros desta pesquisa estão entre o desejo da hospitalidade e o encontro com a hostilidade, de um lado, e o mal-estar sentido em "casa" e a possibilidade de pertencimento, do outro. Estranhos em casa, sem sentir-se em casa no estranho, é um "nós" em busca de entrelaçar-se e em constante fuga. O estrangeiro está simultaneamente dentro e fora, está num entre-lugar – ao mesmo tempo que deseja partilhar a identidade e ser bem recebido no espaço da nação na qual se encontra, ele tem um pedaço de si alhures.

Entretanto, a formação do "nós", a identificação com uma comunidade se dá por oposição aos outros, assim, criam-se características nacionais e estereótipos sobre os outros países. Rinaldi (1996, p. 88), citando Dumont (1983), expõe que "se não existissem inimigos seria preciso inventá-los". Assim, a ideia de um inimigo, invasor é integrante para que um grupo permaneça unido, sob a ilusão da homogeneidade. É esse sentido do diferente que mantém a ilusão da indivisão interna em oposição à externa e que considera tudo que é externo estrangeiro. Nota-se o caráter paradoxal desta posição. Ao mesmo tempo em que o medo do estrangeiro é necessário para manter a união da nação, o estrangeiro, quando integrado, misturado ao grupo, ameaça, dada a fragilidade com que são atados estes laços. Abre-se a possibilidade de reconhecimento do estrangeiro que constitui cada sujeito que está hospedado em sua morada.

Para o sujeito em posição de brasileiro, que se assujeita ao outro e cujo processo de subjetivação em outra língua procede desse encontro com o outro, que também passa a constituí-lo, persiste o desejo de ser igual ao outro. Entretanto, esse desejo de se tornar o outro, ao se mostrar impossível de realizar, posto que o riso não se compartilha, as aproximações de sentido não chegam e a sensação do familiar não é sentida, pode tornar a busca por se traduzir sufocante, e este sujeito volta-se, então, para o grupo no qual deveria sentir-se em casa, acolhido, confortável. Contudo, esta sensação de segurança e pertencimento

não é mais sentida quando, no Brasil, o que era familiar já não está mais disponível. Este sujeito falado por duas línguas e duas culturas carrega marcas destes dois espaços e já não se sente "dentro", "em casa" em nenhum desses lugares, este sujeito encontra-se num entre-lugar, está entre-culturas. Neste caso, nenhum lugar serve, devido à falta que o constitui, está sempre desejando o outro que está distante. No encontro com o outro, somos sempre estrangeiros, já que estamos diante do que nos é estrangeiro.

Nas SDs abaixo, podemos observar esse lugar entre-culturas em que se coloca o brasileiro.

SD 44 - Quando a gente, ahm, quando a gente começa a morar por tanto tempo assim em outro país, eu acho que a gente acaba não servindo em nenhum lugar, assim, sabe? (Lisa - EUA).

SD 45 - a minha relação com o Brasil é uma relação complicada eu acho porque... tem dias assim, que eu tenho muita saudade e digo, ah eu tenho mesmo que voltar assim, quando acontece alguma coisa ruim, eu fico pensando, ah, eu sei que temos problemas mas como é bom a gente se sentir em casa, bem recebido assim, então, eu tenho esse sentimento de querer voltar, [...] mas por outro lado, tem dias que eu penso, não sei se seria capaz de conviver com alguns problemas que nós temos aí, a gente acaba ficando um pouco intolerante, acho que tem que estar sempre com atenção porque as pessoas tão... tentam te dar um golpe... te logra. Liga alguém, por exemplo, da GVT, do telefone, cê tem que cuidar porque você diz que não quer um serviço, por exemplo, aconteceu com meu irmão, ah não quer o serviço, depois de um mês debitam da tua conta assim, parece que é um pouco uma selva assim, sabe, todas as pessoas tentam tirar o máximo de proveito e não se preocupam com o outro. (Joana - Portugal).

SD 46 - Então, eu acho que eu sinto falta das pessoas, do brasileiro em si, assim. É, sinto falta do meu idioma, de me comunicar no meu idioma, sinto falta do...sei lá, do humor do brasileiro. Sabe? Eu até descobri um negócio agora, que agora eu assisto todo dia, que se chama Porta dos Fundos, e tô assim, matando as minhas saudades, entendeu? Porque daí você entende que é do seu, do seu, assim, povo. Sei lá. Eu acho que é disso. Disso que eu tô sentindo falta. (Luana - Noruega).

SD 47 - a gente sofre uma questão de preconceito e por alguma razão a gente nunca se sente em casa. Assim, a gente nunca se sente no nosso país, como sentimos no país de origem. (Luísa - EUA).

SD 48 - acho que o Brasil é a minha terra né? Então eu acho que a nossa terra vai ser sempre a nossa terra, e tem muita coisa que você vê fora, assim, pensando não sei o que exatamente, mas tem muita coisa que você fala "pô, por que os caras fazem isso aqui?". É, você fica... essas coisas assim de tão pessimismo, por exemplo, aqui na França eles têm ajuda pra casa, ajuda com comida ajuda pra saúde, ajuda pra não sei o quê ainda assim tão sempre reclamando porque às vezes a vida é complicada. Aí a gente não tem nada e ninguém se revolta, ninguém faz nada. (Luciana - França).

SD 49 - Em relação com o Brasil então, eu acho que o Brasil é meu país, tipo a gente sabe que é lugar de onde a gente vem e tal, não tem como você esquecer é algo seu, isso aí, suas origens estão ali e tipo em relação a família

you have contact always and today in days it's easier then this is my way of being closer to Brazil too. (Lúcia - Norway).

Constata-se, nestas SDs, o sentimento ambíguo com relação ao Brasil. O limbo, no qual estes sujeitos se colocam, mostra de um lado o ressentimento, a falta de credibilidade atribuída ao povo brasileiro, como quando Joana diz "não sei se seria capaz de conviver com alguns problemas que temos aí, a gente acaba ficando intolerante". Ao se dizer intolerante, Joana se percebe diferente, se afasta do brasileiro e se aproxima dos sujeitos com os quais convive. A palavra "selva" presente nesta SD associa os brasileiros aos povos bárbaros, aqueles que não são civilizados, que agem por instinto.

Por outro lado, nota-se o desejo de se sentir em casa, bem recebido, o que pode ser observado ainda na SD 46. Esta ilusão do lugar de "conforto", do lugar de pertencimento, também aparece quando Luana diz sentir falta do brasileiro – remetendo àquele a quem se assemelha –, do seu idioma, do seu povo, do que se pode derivar que ela sente falta do espaço que compreende, ou seja, do espaço em que ela domina o idioma e a "cultura", espaço cujo funcionamento ela conhece. Esse sentimento de falta não é preenchido devido ao preconceito, como diz Luíza na SD 47, o que faz com que se sintam sozinhos, desamparados, longe de casa. O uso do pronome possessivo nas SDs 48 e 49 remete à necessidade de ter uma ligação com o Brasil e, para isso, precisam da ilusão de possuir o direito a esse lugar que reconhecem e ao qual pertencem e que, apesar das dificuldades, é um lugar onde podem se sentir seguros e onde serão bem recebidos.

O sujeito, ao se colocar em outro espaço, com outra cultura, é chamado à existência. O sujeito é "preso" numa rede de discursos que lhe fornecem os objetos ideológicos ao mesmo tempo que a maneira de se servir deles. Esses sujeitos, enquanto estrangeiros, são levados a se identificar com uma comunidade, com um povo, como que a "personificação desse conjunto". Esses processos de imposição/dissimulação que significam para ele o que ele é têm sua fundação nas condições ideológicas de reprodução/transformação das condições de produção.

Quando os estrangeiros se referem a brasileiros que migram para outros espaços, as representações que se têm destes são ancoradas em estereótipos, na maioria das vezes negativos, como já vimos em capítulo anterior, que determinam seus lugares. Sendo a ideologia que determina esses dizeres "feita de práticas e não de ideias" (PÊCHEUX, 2009 [1975]), esses sujeitos são lembrados de suas posições através de atitudes discriminatórias e de exclusão. Essa relação de desigualdade-subordinação é indispensável para que a classe dominante assegure sua superioridade.

Esse sujeito capturado por esses discursos identifica-se a eles enquanto povo, mas se exclui enquanto revestido por sua individualidade, pois, ao passo que faz parte de um país, sendo também sujeito desejante que deseja fazer parte de outro espaço, compreendido como superior, mais civilizado, ele se exclui, se coloca como um observador que reconhece e critica as atitudes de seus compatriotas.

Nesse processo, diante da impossibilidade de tornar-se outro, esse sujeito se volta para suas origens, já que, devido ao seu caráter social, tem necessidade de pertencer a um grupo. No entanto, dado o amontoado de representações desprovidas de sentido que habitam o inconsciente desse sujeito – resultantes do processo de subjetivação na primeira língua e também na língua outra, representações estrangeiras ao próprio sujeito, das quais sofre uma imposição de sentido para que configure o imaginário –, o sujeito se vê tomando uma posição em relação a essas representações com base no lugar que configura para si mesmo, aceitando-as ou rejeitando-as. Sobre o que vivenciamos como realidade, Lacan (1998 [1901-1981]) diz que esta não é a "própria coisa", é sempre já estruturada pelo simbólico, que sempre fracassa, jamais consegue "capturar" inteiramente o real. Dessa forma, a realidade adquire a estrutura de uma ficção e "Para que emergja (o que vivenciamos como) a 'realidade', algo tem que ser foracluído – em outras palavras, a 'realidade', tal como a verdade, nunca é, por definição, 'toda'" (ZIZEK, 1996a, p. 26), pois algo sempre escapa ao simbólico.

O sujeito se coloca, então, num entre-culturas, pois não se reconhece mais como brasileiro, nem como outro. Como resultado, podemos observar guetos, nos quais os brasileiros residem e replicam características que remetem ao Brasil, bem como exaltam estereótipos considerados positivos.

Trata-se de um sentimento paradoxal, simultaneamente ao fato de que revivem o Brasil, não desejam deixar o espaço da outra cultura. O espaço do outro, o outro país serve, então, de refúgio para manter distância dos problemas do Brasil. Da mesma forma o Brasil serve de refúgio com relação ao preconceito, à discriminação, é o "porto seguro" que representa estar "em casa", o conforto do pertencimento, de onde não pode ser expulso. Poderíamos dizer que se trata de um sujeito desterritorializado. Em Haesbaert (2012), a ideia de desterritorialização vai além da representação da extinção do território, ela se relaciona à recusa em se reconhecer ou à dificuldade em se definir um novo território.

Uma das dificuldades enfrentadas pelos estrangeiros é a questão do territorialismo, que é definido por Prévert (1993), citado por Haesbaert (2012, p. 180), como a supervalorização de "um território de pertencimento, a ponto de pretender excluir toda pessoa considerada como estrangeira [...] o territorialismo tem a ver com o terrorismo".

Esse recrudescimento do movimento terrorista construiu vinculações genéricas e apressadas entre migrações e terrorismo internacional, no entanto, os mais afetados são aqueles vindos de países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, já que entendidos como "menos civilizados". Nesse sentido político, as migrações são controladas pelos Estados-nações, que procuram exercer o controle do fluxo de pessoas, compreendendo a tal "globalização" somente ao que diz respeito à circulação do capital financeiro ou do fluxo de mercadorias, bem como à expansão do modo de vida dos países desenvolvidos, principalmente os EUA.

Dessa forma, a territorialização envolve sempre uma relação de poder mediada pelo espaço: é preciso controlar o espaço para controlar os processos sociais e manter a relação de desigualdade-subordinação com os estrangeiros que não têm direito às leis da hospitalidade, sendo necessário vigiá-los ao mesmo tempo que se deve despertar a admiração destes para que essas relações se mantenham. Há um entrelaçamento entre as forças de territorialização e as de desterritorialização, e desse embate surgem contradições.

4.4 A (IM)POSSIBILIDADE DE PENSAR UMA CULTURA GLOBAL

O que pode se depreender da chamada cultura global? Para falar da cultura global, apoiamo-nos em Lipovetsky e Serroy (2011), que referem-se à cultura global como cultura mundo. Ela está ligada à ampliação do universo da comunicação, da informação, da midiaticização que possibilita o consumo infundável de imagens, de informações, de mercadorias. Neste sentido, o cultural está preso ao mundo consumista, dita os sentidos, identidades, modas e estilos. A cultura global empenha-se em determinar, constituir uma nova relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo sob a ilusão de que as fronteiras se desfizeram, desapareceram. Essa universalização pode ser observada pela excessiva oferta de marcas internacionais, produtos alimentares, restaurantes, músicas e festivais que podem ser encontrados em qualquer parte do mundo. Trata-se, como dizem os autores (*ibidem*), de um hipercapitalismo cultural. No entanto, ao passo que essa cultura global imprime nos sujeitos uma desterritorialização generalizada, o fim das fronteiras e uma corrente de homogeneização, o que se verifica é uma demanda pelo patrimônio, pela identidade, pelas raízes de um coletivo, pelas línguas nacionais e pelos sentidos que marcam a diferença. São as fronteiras que se fecham. Os autores (*ibidem*, p. 26) declaram que:

Quanto mais o mundo se globaliza, mais os particularismos e as exigências identitárias ganham relevo, induzindo uma nova relação entre cultura e política. Componente cultural ainda mais deflagrador quando se encontra instrumentalizado e investido do que continua sendo o fundamento dos conflitos que agitam o mundo, a saber, as reivindicações territoriais, as apostas geopolíticas, os conflitos de interesse econômicos, as relações de poder e as ambições políticas dos grupos, dos clãs ou mesmo dos indivíduos.

Tem-se, então, uma cultura global cujo objetivo é a formação de uma "sociedade universal de consumidores" que possibilita que os ricos fiquem mais ricos e os pobres mais pobres. Segundo dados trazidos por Lipovetsky e Serres (2007, p. 35), "a média dos rendimentos dos países ricos é 37 vezes superior à dos vinte países mais pobres do mundo. Trezentos milhões de acionistas, 90% dos quais estão na América do Norte, na Europa e no Japão, controlam a quase totalidade da capitalização bolsista mundial". Nesse contexto global, os sujeitos são cada vez mais individualizados e responsabilizados pela sua situação social e profissional, são constantemente avaliados e exigidos, gerando insegurança e baixa autoestima – cada um sofre sozinho o medo da desqualificação, de perder o emprego, situações que antes "eram vividas como um destino da classe". (Ibidem, p. 37). Esse mal-estar gerou a mercantilização da cultura, difunde-se um novo modo de existência e de vida cultural e política por meio do fluxo infinito de imagens, filmes, séries de TV e esportes. Trata-se da cultura do espetáculo que assiste à comercialização da cultura, que se torna cada vez mais conflituosa e trágica no cenário internacional, observada através dos massacres interétnicos, fanatismos religiosos e etnonacionalistas.

A mídia é uma grande aliada na difusão da ideia da cultura global, difundindo um efeito de história ao vivo, bem como reforçando aquilo que deve ser enunciado e calando o que não é para ser dito. Neste processo discursivo contínuo, tem seu papel no que diz respeito à produção da ilusão de uma identidade global que atende aos interesses capitalistas dos países ricos.

Pêcheux (2011 [1979]) fala sobre as bases e consequências práticas da propaganda. Diz o autor que a natureza humana é constituída de pulsões, sendo estas passíveis de serem controladas e colocadas a serviço de qualquer política. Ele compara as técnicas da propaganda a armas, operando, contudo, sob a ilusão da neutralidade. A guerra metafórica da propaganda engaja o destino de milhões de pessoas, que, seguindo as estratégias de uma "campanha de propaganda seguirão uma ou outra direção". A propaganda joga, então, sobre os pressupostos, produzindo "novos tipos de performativo interpelando o sujeito a partir de seu próprio narcisismo". (Ibidem, p. 88). Esse performativo se sustenta da "língua de vento", ou seja,

remete ao mesmo tempo a "cada um" e "a ninguém". Compreende uma ideologia da manipulação em que "o especular está esvaziando". (Ibidem, p. 92).

O entretenimento é o principal produto oferecido pela cultura da mídia, que espetaculariza o cotidiano de modo a seduzir sua audiência. Guy Debord (1997) aponta duas formas de poder espetacular: a concentrada, associada ao totalitarismo soviético, e a difusa, associada ao capitalismo ocidental. Vinte anos mais tarde, o autor propõe uma terceira forma em seus "comentários sobre a sociedade do espetáculo": a espetacular integrada, que se relaciona à hegemonia neoliberal, do pensamento único e das diversas formas de globalização econômica e cultural.

Desse laço social forjado sob o capitalismo, se articula a ilusão do global, que trata de uma forma de poder que dita modos de ser e viver de acordo com os modelos fornecidos pela mídia. Debord (1997, p. 20) diz que:

o princípio impõe que todas as necessidades lhe sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela indústria cultural, mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como um eterno consumidor, como *objeto da indústria cultural*.

O poder presente na sociedade especular expande-se a ponto de recobrir todas as relações entre os homens, tornando-os objetos. Segundo Kehl (2005), esta é outra forma de dizer que todas as relações dos sujeitos são intermediadas pelo fetiche da mercadoria/imagem. Fetiche entendido como o poder que a mercadoria exerce sobre os sujeitos, coisificando a relação entre eles. A autora (ibidem, p. 238) traz que "a definição mais simples do fetichismo da mercadoria é a de que ele é resultado de uma operação que oculta, sob a aparente equivalência objetiva das mercadorias, as diferenças – sob as formas de dominação e exploração - entre os homens que as produziram".

Neste contexto, a cultura, como parte do espetáculo, é tratada como um produto a ser vendido. No entanto, a cultura como mercadoria se reduz à tradição, à herança de um povo com base no seu passado, cujos objetos e "objetificação" dos sujeitos e práticas podem ser vendidos. Comaroff e Comaroff (2009), ao abordar a mercantilização da cultura em países da África, dizem que a "cultura econômica" se tornou uma empresa massiva global, com grandes indústrias mostrando como a herança cultural pode ser rentável.

Dessa forma, a produção das identidades dos sujeitos e a mídia estão ligadas, pois as representações comerciais podem afetar a noção de pertencimento e de cultura. Estamos diante de mais um artifício para encobrir o caráter político e ideológico da cultura, tratando esta como algo natural, sendo que, conforme Tiburi (2016), "o que é natural é tomado como

verdadeiro apenas porque ‘assim é’, e porque se repete exaustivamente que ‘assim é’. O ‘parecer’ se torna ‘ser’ com uma facilidade impressionante". A autora diz ainda que os meios de comunicação ocupam um lugar privilegiado no tocante ao esvaziamento da subjetividade do sujeito. Segundo a autora:

Não é por acaso que a história do capitalismo tenha relação direta com a história do declínio da subjetividade, do fim do autoconhecimento, da mercantilização da biografia, do crescimento da indústria das celebridades e vedetes. Cada um que consegue um espacinho no latifúndio virtual e visual tona-se também mercadoria. Investir contra esse estado de coisas implica um esforço de politização da cultura contra sua forma meramente mascarada pela ideologia da natureza. (Zero Hora, 09/04/2016, Caderno Cultura, p. 4)

Pensando as relações dos sujeitos numa formação sócio-histórica, cujo funcionamento se materializa discursivamente, cabe ao analista do discurso desmistificar o caráter de fixidez dado a cultura e trazer para a discussão seu caráter político e ideológico como forma de determinação do sujeito.

Esse caráter industrial da cultura como espetáculo demanda uma massa ligada à diversão e à arte como fluxo contínuo, como obrigação; os sujeitos são obrigados a serem felizes, a gozarem. Assim, o apelo publicitário que se dirige a todos como tábula rasa, dirige-se a estes como se todas as suas necessidades pudessem ser satisfeitas, ditando, assim, as necessidades dos sujeitos, que são criadas pela indústria cultural. Segundo Kehl,

A cultura deixa de ser referência de alteridade para tornar-se espelho do que nos é mais íntimo e familiar – só que essa familiaridade vem-nos de fora da subjetividade, fora das relações com nossos semelhantes. Vem-nos de nossa relação com as coisas, com as marcas dos produtos, com as mercadorias, de modo que, quanto mais confortáveis nos sentimos nesse mundo conhecido, mais fundo mergulhamos na alienação e no desamparo. (2005, p. 243).

A função ideológica característica da globalização cria um campo paradoxal que fragiliza o sujeito pela experiência da perda das raízes, sentimento de solidão, sob a ilusão de pertencer a um mundo sem fronteiras. No entanto, as fronteiras sempre estiveram no mesmo lugar, impondo uma série de condições, levando o sujeito a ocupar um lugar na outra cultura na qual é indesejado, excluído. Diante disso, ele se volta para o conforto da sua cultura, que já não o representa mais, pois já foi tomado, subjetivado pelos dizeres da outra cultura. Forma-se um movimento pendular, de um lado o amor pelo seu país, cujo foco é o pertencimento, e de outro o ódio fóbico por ele, enquanto lugar que não lhe traz prestígio, não lhe proporciona o que o outro país oportuniza.

Assim movem-se os sujeitos, sob o paradigma da sedução operada pela ideologia e pela cultura. Os sujeitos subordinam-se ao imaginário produzido pela indústria do espetáculo, mas é preciso sempre lembrar que não "há ritual sem falha", como nos diz Pêcheux.

CAPÍTULO 5

RUMO À PERIFERIA GLOBAL

Além da revolta de quem vive as voltas com a exploração e a humilhação/ de um sistema impiedoso há nada de novo/ Além da pobreza e da tristeza de quem se sente traído e esquecido/ Ao ver os filhos subnutridos sem educação/ crescendo ao lado de esgotos banidos/ a contra gosto pela sociedade (Música Globalização da Banda Tribo de Jah)

Entender os efeitos de sentido e as relações de poder que o termo globalização abarca é importante nesta pesquisa quando abordamos as relações entre países, bem como as questões pertinentes à imigração. Mesmo que o efeito da globalização esteja presente quando tratamos da relação dos sujeitos com os países desenvolvidos no capítulo 4, é quando pensamos o papel dos países periféricos no cenário mundial que sentimos uma necessidade maior de aprofundar este tema. Seguimos, então aprofundando um pouco mais esta questão para referirmos à migração de brasileiros para países periféricos, tais como Angola e Nigéria.

Um dos efeitos de sentido que o termo globalização encerra é de integração. Derivado da palavra global, produz o sentido de conjunto, de inteiro, sendo seu oposto o dividir, o excluir. Alude-se a uma sociedade mundial, de paz mundial, de economia mundial, o que levaria a uma homogeneização dos modelos de consumo e da cultura. Na globalização, há a predominância da economia de mercado e do livre mercado, o máximo possível é mercantilizado. O princípio que orienta é de que é o mercado e não o Estado o agente capaz de fazer prosperar as questões econômicas da sociedade. Essa direção do global é apontada como inevitável, e suas características dominantes, estabelecidas por consenso pelos países centrais, são reconhecidas como as únicas possíveis e adequadas para a situação mundial atual. Dessa forma, seus sentidos são naturalizados e seu emprego legitimado.

No entanto, nada é mais seletivo que um investimento que busca rentabilidade máxima, assim sendo, a globalização "não tem nada a ver com um processo de integração mundial que seria um portador de uma repartição menos desigual das riquezas. Nascida da liberalização e da desregulamentação, a mundialização liberou, ao contrário, todas as tendências à polarização e à desigualdade". (CHESNAIS, 1996). O fenômeno da globalização trata da necessidade do capital de expandir em escala mundial. Para tal, a ideia da globalização se apresenta como uma possibilidade para os países pobres progredirem à luz dos países ricos, aos quais caberia a função de mostrar o caminho. Funciona aqui o princípio

de exercício das propagandas políticas que conduziu o proletariado a seguir o juridismo burguês que Pêcheux (2011 [1979], p. 83) aponta não ter parado de ecoar historicamente entre a burguesia e o proletariado: "se isso funciona tão bem pra eles, por que não funcionaria para nós?". Sob a ilusão de que é um processo consensual, no qual todos os países tem voz e os mesmos privilégios, o que vigora é justamente o contrário, não há nada de consensual e o que prevalece são os conflitos entre grupos sociais, interesses hegemônicos de um lado e interesses subalternos de outro.

O discurso da globalização silencia essas questões, fazendo emergir "a existência de formas de onipotência no chamado domínio pessoal em que a posição é 'se eu quiser, eu posso tudo' e essa posição aparece como se sustentando na vontade e na consciência", conforme aponta Orlandi (2012, p. 213). A autora (ibidem, p. 213) acrescenta que "há formas de onipotência também do social 'juntos podemos tudo', posição que se sustenta na quantidade e na pretendida consciência coletiva". Apaga-se o histórico, as relações de poder, o político e o ideológico e sugere-se que, quando se quer, se pode tudo fazer. Esse é um dos efeitos da ideologia, que atua atribuindo os sentidos a serem empregados ao mesmo tempo em que mascara sua atuação sob a evidência do sentido.

Na globalização, vista como resultado da natureza expansionista do capitalismo, no qual o processo de trabalho é organizado para a produção de mais-valia, temos em funcionamento o primado da luta de classes. Nesta organização, os países desenvolvidos são aqueles que detém os meios de produção, enquanto os periféricos são detentores da força de trabalho. Diz Althusser (1973, p.9) que as relações de produção

penetram nas forças produtivas, já que a força de trabalho que põe em ação as forças produtivas faz parte, ela mesma, das 'forças produtivas', e que [o] processo de produção capitalista tende sempre à máxima exploração da força de trabalho. E como é esta a tendência que domina todo o processo de produção capitalista, faz-se necessário dizer que os mecanismos técnicos da produção se encontram submetidos aos mecanismos (de classe) da exploração capitalista. (ALTHUSSER, 1973, p. 9).

A globalização assim entendida tem o seu processo de produção organizado para extrair mais-valia, que é, então, o elemento do capital como relação social. Assim, o movimento do capital global subordina os países periféricos aos países desenvolvidos numa relação de exploração, que é sempre a luta de classes. Essas classes somente podem ser definidas em sua relação e no processo histórico da sua reprodução/transformação. Elas não existem independentemente uma da outra, assim como a ideologia da classe dominante não se

dá sem conflito, mas no embate, no encontro com a ideologia da classe dominada. Lembrando que, conforme traz Pêcheux (2009 [1975], p. 130),

[...] é impossível atribuir a cada classe sua ideologia, como se cada uma vivesse "antes da luta de classes" no seu próprio campo, com suas próprias condições de existência, suas instituições, seus "hábitos" e "mentalidade" específicos, o que viria a conceber a luta de classes como o encontro de dois mundos distintos preexistentes – esse encontro, sendo seguido pela vitória da classe "mais forte" que imporia, então, sua ideologia à outra.

Como, então, no mundo globalizado, a ideologia dos países desenvolvidos se impõe e se reproduz sobre a ideologia dos países periféricos? Os sujeitos são interpelados como livres, como parte de um contrato de "liberdade-igualdade" dentro da ordem do mercado, que prevê as relações de produção. Essas relações se mantêm devido aos AIEs. Estes não reproduzem pura e simplesmente as relações de produção existentes, mas o "corte em região (Deus, a Moral, a Lei, a Justiça, a Família, o Saber, etc.) e as relações de *desigualdade-subordinação* entre essas regiões que constituem o palco da luta ideológica de classes". (Pêcheux, 2014 [1984], p. 5). A luta se dá a fim de impor novas relações de desigualdade-subordinação no interior dos AIEs, assim, dominante e dominado se constituem ao mesmo tempo.

A imposição de uma ideologia sobre outra não acontece somente a partir de uma dominação externa, mas também se manifesta na organização interna da ideologia dominada. O sujeito interpelado pela ideologia carregada dos sentidos dominantes se singulariza e é tomado na evidência empírica de sua identidade e de seu lugar, bem como se desdobra num Sujeito universal que sob a forma de Deus, Justiça, Moral, etc, repassa a evidência de que o mundo é assim e sempre foi. Dessa forma, o sujeito se assujeita para "livremente" seguir sozinho.

É dessa forma que se mantêm as relações de classe entre os países ricos e os países pobres. Nesta relação, os países pobres, sob a ilusão da igualdade de condições e oportunidades no cenário mundial, são culpabilizados pela sua condição. Esta relação pode sofrer inversões, revoltas, ela pode falhar devido aos "maus sujeitos", sendo, então, necessária a intervenção do ARE, que, no mundo global, podemos considerar as ameaças de guerra, bombas nucleares, etc.

Retomando a questão da imigração, esta sempre existiu, mas é quando se começa a falar na globalização na década de 1980, tendo uma maior difusão após a queda do Muro de Berlim e o fim da Guerra Fria, que esta questão se intensifica. Bauman (2013, p. 36-37) aponta três fases distintas que constituem a história da migração moderna. A primeira refere-se à emigração de 60 milhões de pessoas da Europa (única área em processo de modernização

na época das grandes navegações, ou seja, único território superpovoado) para “terras vagas” a fim do continente desfazer-se de seus excessos. A segunda compreende o retorno à terra natal dos sujeitos referidos na primeira fase devido ao declínio dos impérios coloniais. Algumas das populações nativas (com variados graus de educação e sofisticação cultural) seguiram os colonialistas, estabelecendo-se em cidades e transformando-se em minorias étnicas, linguísticas ou culturais. Esta fase ainda não terminou segundo diz o autor (BAUMAN, 2013). A terceira fase, em pleno curso, compreende a era das diásporas. São grupos étnicos, religiosos, sem preocupação com o caminho feito pelo episódio imperial/colonial, que seguem a lógica da redistribuição global dos recursos e das chances de sobrevivência no atual estágio da globalização.

É neste cenário global em que se estabelecem as relações entre países ricos e países pobres que pensamos a questão dos brasileiros que migraram para países periféricos, como Angola e Nigéria.

5.1 A (DES)CIVILIZAÇÃO

Quando se fala em mudar para outro país, é do senso comum esperar que o sujeito vá para um lugar cuja representação imaginária remeta a imagens de um espaço de oportunidades, com possibilidades de prosperar financeiramente e que forneça segurança, conforme observamos nos recortes já apresentados ao longo desta tese. Este é o imaginário projetado com relação aos países desenvolvidos ou centrais. Em posição oposta estão os países periféricos, cuja representação imaginária remete à pobreza, à falta de recursos, à violência e à corrupção. Imagem que os brasileiros têm de si mesmos, como também já referimos no capítulo 3. No entanto, esta é a representação destes sujeitos ao se estabelecerem em países desenvolvidos; quando estes seguem rumo a países periféricos, a exaltação do país do outro em detrimento do seu dá lugar ao medo, à apreensão quanto ao que existe na periferia. Nas sequências abaixo podemos observar algumas representações acerca dos países periféricos, presentes no nosso arquivo.

SD 50 - Muitas pessoas que tão morando aqui é também para juntar dinheiro, porque morar num país tão, né? A gente não mora num país só por, né? A gente não mora aqui pela beleza do país. (Ana - Nigéria).

SD 51 - Fui meio ressabiada, porque não sabia o que ia encontrar lá. Eu só sabia que a Angola era um país muito pobre, então, eu fui com um ponto de interrogação muito grande. (Laura - Angola).

SD 52 - Quando a gente chegou na Angola, a maioria é negro, certo? Aí, a gente saía na rua, a gente ficava meio com medo né, e as pessoas lá são mal

encaradas assim, mas tem um sorriso lindo, então quando abrem aquele sorriso quebra a imagem fechada, sabe? (Laura - Angola).

A divisão do mundo em países "desenvolvidos" e países "periféricos" gera uma visão negativa, uma espécie de preconceito por parte dos estrangeiros que se estabelecem em países periféricos. Estes estrangeiros normalmente migram para estes países devido a propostas de emprego. Apresentam-se como "expatriados"²⁷ e vão com a ideia de ficar um tempo e depois seguir para outro lugar. O desejo é sempre um país desenvolvido, já que a imagem que se tem deste é de um lugar onde tudo funciona.

O preconceito com relação aos países periféricos é marcante nestes recortes. Ana, SD 50, refere-se ao fato de os sujeitos se deslocarem para estes países somente pelo dinheiro, um paradoxo, já que se trata de um país muito pobre. Ela busca uma palavra para descrever esse lugar, mas não encontra, talvez porque sob a ilusão de controlar seu dizer, não quisesse soar preconceituosa. No entanto, ao deixar esses dizeres em suspenso - "morar num país tão, né? A gente não mora num país só por, né?" – ficam à mostra as marcas de seu preconceito. Há uma dificuldade em dizer, em falar do outro, talvez porque falar do outro implique em falar de si e daí a grande hesitação de Ana observada nesta sequência. Por fim, refere-se à falta de beleza do país. Beleza que é relativa por se tratar de padrões determinados pela classe dominante. É imposto ao sujeito "civilizado" a obrigação de apreciar a beleza, mas precisa ser aquela que atende aos padrões ditados. Dessa forma, a beleza só é vista e reconhecida por aqueles que devem vê-la para permanecerem no lugar em que estão.

Freud, em "O mal-estar na civilização" (1996 [1930]) aborda a exigência de que se valorize a beleza, a limpeza e a ordem como sinal de civilização mesmo que estes não sejam lucrativos. A falta destes atributos é incompatível com a civilização. Dessa forma, a falta de beleza a que se refere Ana, está relacionada à condição bárbara desse povo, bárbaro como oposição ao civilizado. Esta condição Ana remete à ordem do que todo mundo sabe, o que pode ser concluído a partir do uso do conector "né". Com este uso, Ana busca os saberes que seriam partilhados com o interlocutor considerando que aquilo a que se refere é de conhecimento de todos, é uma verdade.

Na SD 51, Laura mostra sua aflição e insegurança quanto ao que poderia encontrar na África. A palavra "ressabiada" revela a desconfiança de Laura, o que é reforçado pelo ponto de interrogação com que afirma ter chegado a este lugar. Essa insegurança que Laura manifesta pode-se dizer que surge das representações negativas que são feitas desse lugar por

²⁷ O termo expatriado, conforme já referimos no capítulo 2, carrega um sentido positivo, já que, no mundo dos negócios, se refere a alguém que veio trabalhar, alguém que já tem seu lugar definido

se tratar de um país pobre, de periferia. Na conjuntura da globalização, os países que não estão ao alcance do consenso produzido pelo imaginário do que é ser "civilizado" são considerados bárbaros e selvagens e, por não atenderem aos padrões globais, são inferiorizados e excluídos. Orlandi (2012, p. 224) menciona que "o preconceito incide sobre a existência mesma do indivíduo, negando-lhe a vida", ou seja, são seres inexistentes, inúteis à sociedade de consumo imposta no cenário mundial, o que resulta na segregação destes povos.

A relação com o perigoso, com o selvagem pode ser verificada na SD 52, quando Laura afirma sentir medo ao sair na rua pelo fato de as pessoas serem negras e, conforme seu juízo de valor, mal-encaradas. Além do termo mal-encarado, Laura refere-se ao sorriso para descrever o angolano, sendo o sorriso um gesto que significa acolhida para os recém-chegados, hospitalidade, indica que o sujeito está entre amigos, sendo a relação entre estes termos um tanto paradoxal. Os sentidos atribuídos ao termo mal-encarado podem ter relação com o corpo negro. Este traz consigo uma carga de significados construídos historicamente e que ainda ressoam em volume bastante alto. São representações que se dão pelo viés da escravidão, quando os negros aparecem como mercadoria, condenados ao trabalho forçado, sujeitos passivos, apáticos e não civilizados por serem considerados seres inferiores. Dessa forma, o sorriso faz deslizar esses sentidos pré-construídos com relação ao negro.

Nas próximas SDs é descrita a condição precária que marca os países periféricos: a desigualdade social dentro do país, o que facilita a exploração externa, já que a elite local contribui para tal cedendo às imposições do capital global; a falta de condições básicas para a sobrevivência, tais como moradia e saneamento básico, o que coloca em risco a saúde da população. Está presente a imagem da sujeira em oposição à imagem da limpeza que, juntamente com a beleza, faz parte dos atributos do mundo civilizado.

SD 53 - Tem uma desigualdade social muito grande, o cara muito rico e o cara muito pobre. É miséria, é viver, sei lá, porque é muita pobreza e daí tem uma classe média que eu digo que são os estrangeiros que vivem bem, que consomem. (Ana - Nigéria).

SD 54 - A pobreza, a falta, assim, de moradia deles, é uma coisa, assim, muito, é uma desigualdade muito grande, assim, que se vê, né? no país [...] os teus problemas se tornam mínimos, né, perto dessa realidade. (Suzy - Angola).

SD 55 - Não tem muito a questão do saneamento básico, não tem ainda. Então é, é um cheiro muito forte de lixo mesmo. No início, quando a gente chegou, tinha muito lixo na rua, principalmente lixo hospitalar, isso que me chocou bastante. Então, tu via assim, nas ruas, lixo por tudo. E assim, nos morros da cidade, assim, muito lixo. (Suzy - Angola).

SD 56 - Quando a gente foi pra Angola, foi muito ruim, ah, foi horrível, eu não gostei das pessoas, eu não gostava do cheiro do lugar, ah, quando você

vai pra pousada, você começa a ver aquelas casinhas, aquilo tudo, foi muito difícil, foi muito chocante. (Ana - Nigéria).

Nas SDs 53 e 54 a questão da precariedade da moradia, a pobreza, a desigualdade social chocam. Situação que gera desconforto ao ser olhada de perto, sem o filtro da tela da TV. Lacan (1985 [1964], p.76) nos diz que o mundo não provoca nosso olhar, "quando começa a provocá-lo, então começa também o sentimento de estranheza", ou seja, quando se dá a ver o que estava até então invisível, vem à tona um sentimento incômodo. Dessa forma, o peso do visível cai sobre o sujeito, pois, sendo o "eu" acompanhado do "outro", o outro da periferia devolve uma imagem degradante na qual o sujeito recusa a se reconhecer, enquanto o outro dado a ver pelos países desenvolvidos resulta em objeto causa do desejo, aquilo que pode tamponar a falta constitutiva do eu. O outro que se faz ver nos países de periferia, tais como Angola e Nigéria, remetem a angústia da falta, o sujeito se resume a nada, ao vazio.

Esse desconforto pode ser verificado também na SD 56, quando Ana sente-se afetada pelo que viu e diz: "foi muito ruim, ah, foi horrível". A pobreza, longe dos olhos, não existe, torna-se invisível. Lacan (2003 [1993], p. 192) diz que "o olho é feito para não ver", no entanto, ao sermos olhados de fora por um "olhar outro", somos forçados a ver aquilo que foi privado do olhar. Segundo Haroche (2008, p. 145), "ao criar mecanismos de alienação e reificação, esses feitos, podem, pouco a pouco, despojar o indivíduo de sua capacidade de ver, privá-lo de seu olhar e de seu senso crítico". Dada a relação de exploração que organiza o capitalismo global, o olhar para países de periferia precisa ser desviado, pois para manter o fluxo do capital dos países desenvolvidos é necessária a condição da periferia.

Dessa forma, privados do olhar, da atenção global, a periferia do mundo não existe e todos os olhares se voltam para os países centrais. O significado da pobreza desliza de uma carência com relação às necessidades básicas de sobrevivência para algo exótico que, sob a lógica do capital, é transformada em mercadoria. No Brasil existem agências que promovem visitas a favelas, um exemplo é o "Favela Tour" no Rio de Janeiro, que tem ganhado cada vez mais espaço na mídia. Na África, a pobreza também tem servido ao espetáculo. Na África do Sul, um hotel de luxo, o Emoya Luxury & Spa reproduziu uma favela sul-africana para oferecer aos seus hóspedes uma "experiência" numa favela. O material usado para construção dos barracos é o mesmo usado nas favelas, no entanto, os barracos são equipados com lareiras, rede wi-fi, aquecimento entre outros luxos. É a globalização da miséria elevando a taxa de exploração e exclusão de vastos segmentos da população mundial.

O sujeito tornou-se descartável, assim como o lixo que o rodeia, mencionado por Suzy. O lixo representa o que se tornou inútil e feio. Na sociedade de consumo, os objetos

tornam-se descartáveis, tornam-se obsoletos numa velocidade muito alta. Situação muito parecida com a descrita em Leônia, uma das cidades do livro “Cidade Invisíveis”, de Ítalo Calvino (1990, p. 105), onde a população, a cada novo dia “veste roupões novíssimos em folha, extrai das mais avançadas geladeiras latas ainda intatas, escutando as últimas lengalengas do último modelo de rádio”. No entanto, para usufruir dessas novas mercadorias, a cada amanhecer “envoltos em límpidos sacos plásticos, os restos de Leônia de ontem aguardam a carroça do lixeiro” (ibidem, p. 105), uma “fortaleza de rebotalhos indestrutíveis que circunda Leônia, domina-a de todos os lados como uma cadeia de montanhas” (ibidem, p. 106). Seria Leônia o retrato da sociedade moderna? A produção do lixo é um efeito colateral inevitável da modernidade, já que, assim como os leonianos, os sujeitos modernos almejam obter prazer com as coisas, se melindram com o tédio e o trabalho penoso, o que importa é a satisfação instantânea do mundo do *prêt-à-porter*. No entanto, com o triunfo do consumismo, aumentam-se as montanhas de lixo.

O problema da produção de lixo em larga escala na sociedade moderna global não compreende somente os objetos usados e descartados diariamente, mas a produção do “lixo humano”, o “refúgio humano” conforme diz Bauman (2005). Da mesma forma que as montanhas de lixo são evitadas, escondidas, também são evitados, tornados invisíveis os sujeitos que não tem utilidade para a sociedade. Estes não são pensados ou olhados, eles são inimagináveis. Ficam confinados em bairros problemáticos, ruas perigosas, guetos, campos de refugiados, entre outros. São áreas das quais somos afastados, já que esse refúgio deve ser segredo, é o lado vergonhoso da produção moderna.

A sede pela modernização, guiada pelo mercado, pela comercialização dos modos de subsistência dos sujeitos, progrediu e atingiu todos os cantos do planeta. A expansão da forma de vida moderna a nível mundial provocou, conforme Bauman (2005, p. 14), um movimento grande de “seres humanos destituídos de formas e meios de sobrevivência – até então adequados, no sentido tanto biológico quanto social/cultural”. Também se tem como resultado disso a problemática dos imigrantes e dos refugiados, que desempenham nas estratégias globais e na lógica da luta pelo poder um temor relacionado à segurança, os imigrantes representam o perigo, são indesejados e discriminados.

Privados de autoconfiança e de autoestima, estes sujeitos, uma vez no país do outro “civilizado”, veem-se lutando pela sua subsistência e tornam-se incapacitados de encontrar uma forma de resistência, uma ação efetiva e aceitam sua condição de indesejados, desnecessários, supérfluos e intrusos. São os dispositivos de poder que operam nos detalhes cotidianos para transformar-se em uma vigilância generalizada.

Resumidamente, além dos objetos consumidos, também os sujeitos, enquanto mercadorias, neste cenário, tornam-se descartáveis quando não mais atendem às demandas do capitalismo. Qualquer trabalhador pode ser descartado, jogado fora como parte do "lixo humano", são excluídos do social e marginalizados. Uma vez descartados, desaparecem. "A visibilidade, portanto, apresenta-se como sinônimo de legitimidade, de utilidade, de garantia de qualidade", conforme sublinha Haroche (2008, p. 173). No entanto, a visibilidade dispensada é superficial, direciona-se somente às dimensões visíveis dos sujeitos.

As maneiras de olhar o sujeito remetem a questões sociais e políticas importantes, bem como à necessidade de atenção, consideração, respeito, reconhecimento e dignidade, sendo todas essas maneiras de nomear e designar a "necessidade de uma maior atenção às dimensões não visíveis das pessoas que se acompanham de um direito de olhar visando à proteção da integridade mais íntima de cada um". (HAROCHE, 2008, p. 145). É a dimensão violenta do olhar que, ao não olhar, não considera, não reconhece, nega ao sujeito o direito de existir. Dessa forma, o olhar social serve aos interesses dominantes, relegando sujeitos e sociedades à invisibilidade, estimulando a desigualdade e o poder de uns sobre outros.

Relegar os sujeitos descartados à invisibilidade foi um dos papéis da colonização e das conquistas imperialistas, conforme apontado por Bauman (2005). A fim de absorver os excessos populacionais dos "países desenvolvidos", as novas terras serviram de destino para os sujeitos que precisavam ser removidos com o propósito de não contaminarem o processo de modernização. O medo da acumulação do "refúgio humano" nas cidades estimulava a exportação dos "problemas sociais". Um dos exemplos trazidos pelo autor (ibidem, p. 50) trata da "limpeza" em ampla escala que livrou Paris dos "rebeldes miseráveis" em junho de 1848. Estes eram transportados em massa pelo mar para Argélia. Este fato se repetiu em 1871, porém para um novo destino, a Nova Caledônia. O problema era afastado para longe dos olhos e, dessa forma, esses sujeitos não eram olhados e desapareciam. Pode-se dizer que se inicia nesta época a globalização dos "corpos refugados", os quais eram e são vistos como um câncer que corrói o tecido social saudável do estilo de vida moderno.

Estes sujeitos tornados incessíveis, são emudecidos e inexistentes, assim como acontece com a situação dos africanos na África e daqueles em condição de refugiado. Invisibilidade que pudemos observar nos relatos trazidos neste capítulo frente ao choque das participantes da pesquisa ao se depararem com uma situação que desconheciam.

No sistema capitalista, o gênero humano tornou-se abstrato, sem efeito; fala-se dos direitos humanos porque a desigualdade entre os sujeitos, que sempre existiu e serviu até mesmo à base da ordem social, tornou-se gritante. No entanto, essa discussão acaba ficando

em relatórios publicados pela Organização das Nações Unidas entre outros, conforme mostramos no trecho transcrito do relatório de 2003 no item 5.3.

5.2 O IMIGRANTE NA ÁFRICA

A contradição entre progresso e deterioração, entre inserção e exclusão derivada da globalização está cada vez mais evidente, resultando em regionalizações em oposição à globalização. Pode-se dizer que se trata de um retorno ao local, ao grupo ao qual pertence. Entretanto, Enríquez (2006) alerta para o perigo que pode resultar dessa reação, tais como os nacionalismos da África negra que se traduzem pela eliminação e pelo massacre de populações inteiras (Ruanda); renovação dos integristas religiosos, gangues de bairro. Situações em que centenas de milhares de pessoas são expulsas de seus lares, assassinadas, forçadas a deixar seu país em busca de refúgio. Esses "exércitos de guerrilheiros" ocupados em dizimar uns aos outros aniquilam o excedente populacional. Esse "colonialismo regional", diz Bauman (2005, p. 92), trata de uma "solução local" para um "problema global" que os "retardatários da modernidade" descobrem estar empregando. Os sujeitos se voltam para sua própria identidade/grupo e evitam, discriminam e até mesmo eliminam o outro diferente. A questão da discriminação é reportada por Susy na SD 57.

SD 57 - A gente se sente imigrante aqui porque a gente não tem muita liberdade, assim, pra sair nas ruas e caminhar, assim, ahm, sem, sem, você ter o seu passaporte junto [...] essa desigualdade a gente vê no momento que tá dirigindo, por exemplo. Você vê assim os, as pessoas, né, os nacionais, ahm, passam pela polícia numa tranquilidade e quando vai passar um brasileiro, um português, um branco, né, como eles chamam, eles chamam os branco, né, ou os "pulas", é, então, eles param. É visível a desigualdade, né, a diferença que eles fazem com os expatriados né. (Suzy - Angola).

Nesta SD, Susy refere-se à falta de liberdade para se juntar à multidão. Ela é sempre apontada, chamada a prestar contas. Uma interpretação possível é que os locais tentam reproduzir a discriminação que sofrem pela sua condição. Elias e Scotson (2000) apontam para o fato de que quando a desigualdade entre opressor e oprimido é reduzida, este apela para uma contra-estigmatização. Os autores (ibidem, p. 24) trazem o exemplo dos negros da América do Norte e o exemplo os povos submetidos à dominação europeia na África, entre outros. Podemos dizer que o relato de Susy se encaixa no segundo exemplo colocado pelos autores. Estes sujeitos estão na posição de comando, são o grupo poderoso neste contexto local. Outra maneira de mostrar que estão no comando é o uso de termos que estigmatizam o outro. A questão do racismo do negro contra o branco é muito forte em Angola, as marcas do

colonialismo violento português estão bem vivas na memória dos angolanos negros. Estes, como uma espécie de punição, estigmatizam ou mesmo agridem os brancos ou mulatos. O termo "pula", mencionado no relato de Susy, é usado de forma pejorativa para se referir aos brancos. Por se tratar de uma gíria, não encontramos muitas referências a este termo, entretanto, para fins de entendermos seu sentido, reproduzimos alguns recortes de comentários retirados da internet.

Um exemplo de actuação de um grupo de jovens lumpens luandenses, no Cacém. Ia a passar um casal, ele branco, ela negra, e uma filha muito jovem. O grupo estava reunido num jardim e imediatamente começou a insultar o marido: «Seu branco de merda, seu **pula**, deixa a negra, seu cabrão!». Ele enfrentou-os mas foi ainda mais insultado com muito calão à mistura e chegou a ser espancado.²⁸ (Negrito nosso).

Já sofremos alguns pequenos atos isolados que mostram um certo racismo aflorado. Lembro-me agora de três: há algumas semanas, a P. protestou quando um jovem tentou furar a fila do pão. Ele foi para o final da bicha, mas começou a dizer que as eleições estavam chegando e que "**esses pulas**" iam ver o que é bom, que certos estavam os sul-africanos, que ele mesmo ia picar uns brancos com uma garrafa. Em outro episódio, no domingo passado, estávamos parados no trânsito do Roque Santeiro a caminho da Barra do Dande quando um bêbado fingiu atirar uma pedra contra o vidro do passageiro. A P. levou um susto e ele desatou a rir, mas chamou a nossa atenção que tenha feito a brincadeira apenas contra o nosso carro, dos **pulas**, quando havia centenas de outros parados como nós. Dois dias depois, a P. teve um pequeno incidente de trânsito quando conduzia a dorotéia, e a outra motorista desceu do carro transtornada, querendo agredi-la e xingando-a de "branca".²⁹ (Negrito nosso).

Podemos observar nesses recortes o uso pejorativo, a carga de ressentimento e a cólera que o termo "pula" representa. Termos que estigmatizam o outro podem servir como uma forma de humilhação, que adquire seu sentido dentro de uma formação discursiva e das relações de poder que esta comporta. Embora Angola pertença à periferia mundial e seja excluída no contexto global, dentro do seu território, os negros em posição dominante reproduzem a retaliação que sofreram/sofrem no contexto mundial. A rivalidade, a disputa pelo poder não permite que aquele pertencente ao grupo dominante se coloque no lugar do outro, seja solidário ou hospitaleiro com ele. Há uma generalização daqueles que são diferentes, e neles são projetados todos os medos, ressentimentos e ódio com relação ao que já sofreram. O outro, neste caso, o branco representando o colonizador é aquele que pode ferir, tomar seu lugar e, portanto, indigno de confiança e de empatia.

²⁸ RAMOS, 11 abr. 1997.

²⁹ MIGAS, 10 ago. 2008.

Ao passo que Suzy descreve esta situação de preconceito com relação ao estrangeiro branco, no relato de Ana abaixo temos uma situação contrária com relação ao branco na África.

SD 58 - Eles mesmos tem preconceito com eles mesmos. Então, por exemplo, assim, você vai ao supermercado, toda vez que você sai do supermercado você tem que mostrar sua nota fiscal e mostrar a sua compra porque apesar de você ter passado pelo caixa, você tem que conferir sua compra. Quando eles veem que você é branco, sabe que você tá vindo aqui no país deles e tá trabalhando, você deve estar trabalhando e tudo, eles já fazem vista grossa. Pegam sua notinha e só rasgam ou só assim atrás e nem olham as coisas. (Ana - Nigéria).

Está presente nesta SD a distinção entre os brancos, aqueles que trabalham, tem dinheiro, e os negros como seu oposto. Nesta SD, um sentido possível é que ser da cor branca representa riqueza, permite que Ana não siga as mesmas regras aplicadas aos locais. Riqueza que é fruto do trabalho, como faz questão de dizer ao repetir duas vezes que os brancos estão ali, nesse país, a trabalho. Como um não-dito podemos inferir que não há outra razão para estarem ali, o que justifica certas regalias, já que estão trabalhando e contribuindo com o país.

A questão do preconceito interno, levantada por Ana nessa SD, nos revela sua forma de interpretar o fato de não ter suas sacolas revistadas como os locais. Para ela, essa conduta se traduz em desconfiança dos nigerianos para com os seus iguais. Enríquez (2006) diz que "o mundo atual tende a tornar-se o do crescimento do desprezo, da generalização da desconsideração, do desrespeito, da recusa da diferença a que tem direito todo ser humano". Aquele que não atende aos padrões, assume a culpa para si e reproduz as condições de produção existentes, contribuindo para a manutenção do sistema vigente. O que dá aos estrangeiros, neste lugar, um estatuto de superioridade que impõe uma barreira, uma divisão que busca acentuar a diferença, o que neste caso não é usado para segregar o estrangeiro, mas para manter sua posição de superioridade, o que pode ser considerado nas SDs abaixo:

SD 59 - A gente tem motorista, mas não é luxo. Assim, todos os expatriados, todos os estrangeiros tem motorista. Porque, primeiro porque é uma maneira da empresa cuidar da segurança da família, tendo um local dirigindo, se acontece um acidente, na hora de discutir ali, eles resolvem, a gente não precisa se envolver. (Ana - Nigéria).

SD 60 - **Ana:** estrangeiro, tem muito estrangeiro, muito branco aqui, principalmente na região que a gente mora. [...] Que é um...um bairro assim, vamos dizer, privilegiado. É um condomínio dentro de um condomínio [...]. Então pra você entrar aqui dentro do nosso bairro tem segurança também, mas nesse bairro tem vários condomínios.

Entrevistador: Uhum. E por que, assim, o fato de você ser branca ajuda?

Ana: Porque eles sabem que os brancos têm dinheiro. (Ana - Nigéria).

Na sequência 59, Ana traz o fato de que os estrangeiros têm motorista. Está presente aqui o não-dito de que os locais não têm acesso a esse benefício, trata-se de uma diferenciação entre os locais e os estrangeiros. O uso da conjunção adversativa "mas" leva a interpretação para outro conjunto de saberes, pois normalmente ter um motorista é artigo de luxo, o que, na situação de Ana, corresponde a cuidar da segurança dos estrangeiros, servindo também como mediador entre os locais e os estrangeiros em caso de necessidade. Chama a atenção o fato de Ana dizer que tendo um motorista "não precisa se envolver". Esse dizer nos leva a confirmar que ela está confortável nesta posição de estrangeira e que não é de seu interesse participar tão de perto desta outra cultura. Para se envolver e resolver alguma situação nesse outro lugar, é preciso invocar regras e sentidos que não fazem parte do seu conjunto de saberes, assim, para Ana, é mais fácil permanecer na posição em que se encontra.

O uso do pronome "eles", ainda na SD 59 faz também uma distinção, uma separação entre os locais "eles" e os estrangeiros "nós". A cultura pode ser usada como uma ferramenta na construção do outro, afirmando diferenças e legitimando a hierarquização. Cria-se uma espécie de bolha que os protege do apavorante lá fora que habita essa cultura. Estabelece-se aí uma relação de poder entre o estrangeiro, aquele que tem dinheiro, e os nigerianos, aqueles que não têm. O termo expatriado de que Ana lança mão também marca uma valorização do estrangeiro, como já tratamos.

Na SD 60, constata-se novamente a relação de poder entre os estrangeiros e os locais. Ana ressalta o fato de ter muito estrangeiro na Nigéria pelo uso do advérbio de intensidade "muito", além da repetição da palavra estrangeiro. Esta palavra, nesse recorte, desliza e, além de significar aquele que vem de outro lugar, de outra cultura, se refere também à cor da pele branca. Ser estrangeiro na Nigéria é também ser branco. Essa fronteira estabelecida entre os locais e os estrangeiros pode ser observada também quando Ana nos diz que na região onde mora há muitos estrangeiros, trata-se de um bairro privilegiado, com seguranças que estão ali para manter essa fronteira. Fronteiras imaginadas a partir das diferenças estabelecidas e de onde emana o poder, bem como a desigualdade social característica do sistema capitalista, o que dá poder àqueles que detêm o capital financeiro e define aqueles que não têm como preguiçosos, incompetentes e responsáveis pela sua pobreza. Essa pobreza é, então, legitimada pelo mercado e pela divisão do trabalho.

É válido observar, ainda, a modalização empregada por Ana ao falar do bairro onde mora. Ela diz que é um lugar "vamos dizer" privilegiado. Chama-nos a atenção esse mecanismo de atenuar o sentido de privilegiado, pois podemos entender como "privilegiado"

naquele lugar, diante daquela configuração social, mas talvez não em outros. Ana usa duas terceiras pessoas do plural, uma nominada e a outra não. “Eles” x “os brancos”. “Eles” corresponde aos negros, e “os brancos” aos estrangeiros. Ela não se inclui, não usa “nós” para se referir aos brancos, apesar de a entrevistadora usar “você” na pergunta. Há uma marca de estrangeiridade em relação a si mesmo, é vergonhoso ter dinheiro em um país tão pobre. Inconscientemente ela não parece admitir dizer “nós temos dinheiro”, bem como evita dizer “os negros”, referindo-se a estes como “eles”. Dessa forma, retomando o dizer de Ana, ser branco ajuda, pois ser branco significa ser estrangeiro, significa ter dinheiro, o que facilita a convivência nesta outra cultura, lhe dá um estatuto de superioridade e até a exime de certas regras.

Os sentidos do "nós" e do "eles" observados nos recortes de brasileiros que estão em países periféricos estão resumidos no quadro abaixo:

Países Periféricos		
Nós = eu + eles (referindo-se aos estrangeiros)	<ul style="list-style-type: none"> • Cria um efeito de unidade entre os estrangeiros • Não se identificam com a cultura local e não desejam fazer parte; • O "eu " se inclui, quer ser estrangeiro para se diferenciar dos locais. 	• Ver SD 59
Eles = eles + eu (referindo-se aos estrangeiros)	<ul style="list-style-type: none"> • O "eu" está presente, ao mesmo tempo em que dá um efeito de distanciamento, dada as facilidades e diferença econômica entre os estrangeiros e os locais; • Dá um olhar exterior, mas não deseja ficar de fora. 	• Ver SDs 59 e 60
Eles = eles - eu (referindo-se aos povos periféricos)	<ul style="list-style-type: none"> • O "eu" não deseja fazer parte; • Efeito de distanciamento e de isenção da culpa pela pobreza dos locais; • Ressalta as diferenças; 	• Ver SD 58

O desejo de fazer parte da outra cultura e ser confundido com o outro, de fazer parte do "eles" conforme observado nas SDs 39 a 43³⁰, as quais compreendem recortes de participantes que residiam em países desenvolvidos toma outra forma quando em países periféricos. Neste caso, o "nós" cria a ilusão de uma identidade fechada para os estrangeiros

³⁰ Ver tabela p. 120.

que lá estão, ao passo que observa-se um "eles" distante do qual os sujeitos não desejam fazer parte.

Enfim, seja através de um olhar de quem faz parte ou de quem se exclui, é sabido, por meio de pesquisas de órgãos como a ONU e o Banco Mundial que a África é o continente mais pobre do mundo, está situado abaixo do nível da pobreza. Além disso, agrava essa situação a desnutrição, o avanço de epidemias, os conflitos armados, o atraso econômico e a ausência de uma sociedade de consumo, o que não gera interesse aos países centrais, que dominam o mundo globalizado e, dessa forma, relegam a África ao total abandono.

5.3 ENTRE OS MUROS DA GLOBALIZAÇÃO

A globalização entendida como a concentração do capital, abarca, então, a questão da exclusão social e da pobreza. No âmbito internacional, essas questões têm tomado enormes proporções, sendo assunto constantemente debatido pela ONU. Conforme o Relatório do Desenvolvimento Humano de 2003, publicado pela Organização das Nações Unidas, intitulado "Um pacto entre nações para eliminar a pobreza humana":

A globalização beneficiou algumas regiões do mundo, mas passou ao lado de outras, assim como de muitos grupos dentro de países. Nos anos de 1990 [...] uma grande parte da África Subsaariana, certas zonas da Europa do Leste e da Comunidade de Estados Independentes e muitos países da América Latina e do Médio Oriente não melhoraram [...]. Mesmo economias grandes e em crescimento – Brasil, China, Índia, México – contêm regiões de intensa pobreza, pouco aliviada pelo crescimento nacional global. (ONU, 2003, p.16).

Neste trecho do relatório da ONU, contata-se o lado obscuro da globalização, aquele que não deve ser visto, ou seja, que a globalização, ao gerar riquezas para alguns países, ocasiona o aumento da pobreza para outros. Os países mais afetados pela imposição neoliberal gerada pela globalização são os periféricos e semiperiféricos. Sob sua aparente transparência, a globalização age sob a ilusão de proporcionar condições iguais a todos os países, de forma a fazer pensar que os países subdesenvolvidos, ao "imitarem" os países desenvolvidos, terão sucesso. Esse discurso apoia-se em características ditas "culturais" para justificar a situação em que se encontram esses países. As estratégias usadas para proporcionar o crescimento e a estabilidade econômica dos países desenvolvidos depende da mão de obra barata disponibilizada pelos países periféricos, onde os sujeitos se iludem com oportunidade de trabalhar dada a alta taxa de desemprego. A questão da mão de obra barata pode ser observada na SD abaixo.

SD 61 - É, eles são muito assim, pra mão de obra eles são muito bons. [...] É, os nossos móveis foram todos feitos aqui, desde o sofá, raque, tudo. Então, eles são muito bons nisso só que eles não sabem, eu acho que eles não sabem valorizar o trabalho deles mesmos.

Nesta SD está presente a separação entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Essa separação relega o saber aos países que se dizem ter condições de produzir o conhecimento, enquanto os outros, os periféricos, ficam com o trabalho manual. Esta é uma forma de dominação, já que o saber produz o poder. Neste recorte encontra-se o não dito que os africanos não produzem conhecimento, servindo, então, apenas para mão de obra, dado que não é necessário qualificação para realização de trabalhos pesados. Está presente o julgamento de que este povo não é capaz, é inferior e, por isso, é destinado à mão de obra. Pode-se dizer também que se trata de mão de obra barata, já que eles não valorizam seu próprio trabalho, conforme diz Ana. O valor do trabalho é dado pelo medo do desemprego, medo diante da falta de qualificação para conseguir outra colocação, o que torna o sujeito submisso ao sistema. Dessa forma, o medo se transforma em produtividade, o que é confirmado por Ana ao dizer que os nigerianos são bons como mão de obra. A mão de obra barata referida remete à condição precária da África, cujo perfil do mercado de trabalho envolve baixos salários, trabalho infantil, longas jornadas e inexistência de direitos dos trabalhadores. São estes os atrativos para as multinacionais que visam a produtividade e o lucro, o que, associado à precariedade dos contratos – de prazos determinados, o que significa que terminado o tempo definido no contrato, a empresa pode mudar para outro país caso seja de seu interesse –, agravam ainda mais a situação do desemprego neste país.

Segundo Chesnais (1996), o desemprego é gerado pela "destruição sob o efeito da desregulamentação e da liberalização dos câmbios, não simplesmente de empregos, mas de sistemas de produção inteiros que asseguravam antes a reprodução social de comunidades de camponeses, pescadores, artesãos". Disso resulta o aumento da fome, das pandemias e das guerras civis em inúmeras partes do mundo. O autor (ibidem) traz o exemplo da África Negra, da qual "o sistema rejeita uma grande parte das matérias primas agrícolas produzidas no seio da economia da plantação precedentemente colocadas nas dependências das produções de víveres, e da qual a mão de obra não reúne as numerosas 'qualidades' como nos países da Ásia e do Sudeste". Este artifício que acaba com a produção local leva à dependência aos países desenvolvidos, até mesmo no que diz respeito aos alimentos necessários para subsistência dos locais. Dependência que Ana aponta na SD 62.

SD62 - É tudo importado. Então o que eles têm produção é de vegetais e frutas, não tudo [...]. Por exemplo, enlatados é tudo importado... queijo,

salame e embutidos em geral é tudo importado, tudo é importado, não me lembro de nada que eu compre... talvez, assim, a farinha porque eles consomem farinha também, mas então é muito caro, muito caro.

A partir desta SD podemos falar do papel da África, no caso, da Nigéria, no mercado global, no qual é vista como um ávido mercado consumidor dos produtos industrializados de outros países, como lamenta Ana ao queixar-se do alto custo dos alimentos dado o fato de serem importados. A forma de organização, comandada pelas grandes multinacionais e pelo neoliberalismo, configura a dependência econômica dos países mais pobres em relação aos mais ricos, acentuando a questão da pobreza e exclusão social. Essa dependência é ditada pela ideologia das estruturas hegemônicas, que promove os sentidos a serem absorvidos pelas populações do planeta. Esses sentidos são dados como imparciais e colocados acima dos governos e Estados nacionais. Nesse sentido, segundo Mello (2004),

[...] a globalização representa formas inovadoras de subordinação econômica e política dos países da periferia e semiperiferia aos interesses do núcleo orgânico, numa relação fundamentada na liberalização dos mercados e na integração econômica entre os países, transformando-os em mercados produtores/consumidores.

Essa situação precária da África não é obra do acaso, mas de seu passado colonial: sua ocupação ocorreu de forma mercantilista, do século XV ao XIX, e imperialista a partir da segunda metade do século XIX. As potências europeias transformaram a África em fonte de matéria prima, dividindo seu território de acordo com os interesses dos colonizadores. Foi na conferência de Berlim, realizada em 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, que a partilha do continente africano foi dividida entre as potências europeias, levando à destruição das estruturas sociais e econômicas das antigas comunidades africanas, que foram forçadas a atender as demandas dos colonizadores, voltando-se para a agricultura de exportação ou trabalho nas minas. Essa divisão não levou em consideração a história, as relações étnicas ou familiares desses povos.

Após a II Grande Guerra, a Europa não conseguiu manter suas colônias e iniciou-se o processo de descolonização. Em alguns casos a metrópole concedia a independência, mas mantinha os vínculos de exploração e dependência, em outros casos, a independência se deu por meio de batalhas violentas. Também a Guerra Fria acentuou os problemas africanos devido à interferência dos EUA e da URSS no continente, estes financiaram os conflitos entre as tribos a fim de demonstrarem sua força política. Com o fim da guerra cessa essa "ajuda", e os inimigos tribais instauram um caos econômico e político. Caos em que a África se encontra ainda hoje, como podemos observar pelo número de refugiados que cresce a cada dia.

É este passado que constitui a África de hoje e sua condição precária. Essa condição desligada de sua história cria o imaginário de uma África selvagem, cujo povo é atrasado, o que é, por vezes, considerado cultural. O cultural, neste sentido, é usado como categoria totalizadora e neutra, que tenta mascarar a luta de classes e as relações de força, servindo, dessa forma, como arma política para quem tem o poder. Uma condição vista como bárbara e que é atribuída à cultura é descrita por Ana na SD 63 abaixo:

SD63 - Eu não conseguiria dirigir aqui, não tem regra, não tem, eles jogam o carro na frente... quem chega primeiro ganha. Aqui eles são ousados, então o meu motorista faz umas besteiras, mas assim, é o jeito de dirigir, faz parte da cultura, sabe? Eles ficam buzinando, se você para um pouquinho e abre o sinal, você espera um segundo eles já começam a buzinar atrás de você. (Ana - Nigéria).

Nesta SD representa o bárbaro o fato de não haver regras no trânsito, cada qual age como quer, o que impede Ana de dirigir, pois enfrentaria dificuldades em não seguir normas, as quais levam à ordem. Esse caos é, então, atribuído à cultura, como forma de justificar esse comportamento e a condição de povo atrasado, atribuindo a este a responsabilidade pelo seu atraso, restando aos sujeitos somente aceitar o que se diz imutável, aceitar sua condição "natural". A atribuição destas práticas à cultura serve como forma do sujeito isentar-se e eliminar o político. Conforme traz Escobar (1979, p. 187),

a 'cultura' é bem mais que uma noção, ela é, na verdade um aparelho cultural que disciplina 'bens culturais' que subvencionam os aparelhos escolares, jurídicos, o aparelho familiar, e ajudam a sedimentar tanto as práticas realizadoras do efeito ideológico de sujeito quanto sustentam [...] os rituais de dominação que disciplinam por dentro os AIE.

Dessa forma, a concepção de cultura naturalizada oculta a luta de classes entre os países centrais e periféricos, ou seja, aqueles que detêm os meios de produção e o conhecimento e aqueles que detêm a mão de obra barata, necessária para o acúmulo de capital dos países desenvolvidos representados pelas multinacionais. Neste discurso de cultura está presente o empenho artificial em apresentar a cultura como neutra, acima das classes. É preciso que se fale da cultura como tramada à ideologia e lugar de conflito social e espaço para transformações.

Representando as formas hierárquicas de classe do sistema mundial, a globalização, sob seu disfarce da transparência, determina e controla os sentidos de acordo com os interesses dos países dominantes. Neste contexto, a pobreza e o atraso, justificados pelo "culturalmente", são entendidos como vergonhosos, já que vistos como resultado da incapacidade e incompetência dos sujeitos e governos dos países periféricos que, mesmo

tendo o "auxílio" e o modelo dos países industrializados, tecnologicamente avançados e modernos, não conseguem sair da condição de pobreza. Conforme Santos (2001, 171), "a 'incompetência e corrupção das elites' são consideradas, pelos novos teóricos da modernização, como a principal explicação para a situação de dependência dos países periféricos".

A situação existe, mas o questionamento gira em torno do fato de a consequência transformar-se em causa, mascarando as reais determinações, nas quais os grupos hegemônicos impõem seu domínio por meio da conquista do mercado mundial e da exploração da força. Logo, o "colonialismo" moderno continua espoliando as riquezas e limitando os direitos e a soberania dos países que mais precisariam desses elementos para promover o seu desenvolvimento econômico e humano.

Neste cenário discute-se a pobreza mundial, mas sem realmente enxergá-la já que a pobreza tem seu papel neste sistema – sua existência é necessária para a reprodução do modelo vigente. É nos países periféricos que se manifesta o aspecto mais violento da ação do capital internacional, que conta com a cumplicidade e aceitação das elites nacionais destes países. Almeja-se ajustar esses sujeitos aos padrões de consumo das sociedades ricas, os mesmos padrões que os mantêm pobres. Diz-se aos sujeitos "é de x que você precisa", supondo-se que esse x representa ser bem sucedido para consumir e ser feliz.

5.4 A POBREZA NECESSÁRIA

Para entendermos a visão que se tem sobre os países pobres, abordaremos a pobreza em sua historicidade. A pobreza é historicamente reconhecida como um sinal de desonra e fraqueza daquele que se encontra nesta situação, é o infortúnio do pobre, fruto do seu mau ânimo e preguiça, que a recebe como castigo divino, como aponta Filho (2009, p. 6). Deve-se esconder a pobreza, ela envergonha a sociedade. Foucault destaca que antes do século XVIII,

o

[...] hospital era essencialmente uma instituição de assistência aos pobres. Instituição de assistência, como também de separação e exclusão. O pobre como pobre tem necessidade de assistência e, como doente, portador de doença e de possível contágio, é perigoso. Por estas razões, o hospital deve estar presente tanto para recolhê-lo, quanto para proteger os outros do perigo que ele encarna. O personagem ideal do hospital, até o século XVIII, não é o doente que é preciso curar, mas o pobre que está morrendo. (FOUCAULT, 2012, p. 174).

Constata-se que a pobreza serviu e continua a servir aos interesses da classe dominante. Não existem apenas diferenças, mas desigualdades, as quais são justificadas em termos naturais e entendidas como impossíveis de serem modificadas. É através do imaginário dos sujeitos que estes veem na globalização dos artefatos culturais e universos simbólicos ocidentais a saída para sua condição de excluído, e, assim, são disciplinados e controlados, servindo aos interesses dominantes.

A pobreza teve sua serventia através dos tempos e seu sentido foi sendo ressignificado em diferentes momentos de acordo com os interesses vigentes. Conforme Filho (2009, p. 2), a pobreza serviu "primeiramente como condição necessária à prática da caridade cristã; em segundo lugar, como algo que causa repulsa e deve ser escondido; e, em terceiro, quando a justa ira dos pobres explode, finalizando com sua 'exclusão' do paraíso". No entanto, essas ressignificações sempre atribuíram à pobreza uma causa natural e não política. Com o surgimento dos Estados-nação, a pobreza passa a ser vista como um problema social e econômico, mas que se deve à incompetência dos sujeitos. A cultura mais uma vez é tratada como algo neutro por ser da ordem do natural, daquilo que é fixo e não muda, "apagando sua dimensão político-histórico-social que lhe proporciona a possibilidade de ser crítica e de propor rupturas" (DE NARDI, 2007). A vulnerabilidade desta visão está, segundo Rodriguez-Alcalá (2004), no fato de apoiar a cultura enquanto elaboração da vida social na natureza, situando as determinações da vida social fora do alcance da responsabilidade dos sujeitos. Aproxima-se essa visão do dogmatismo atribuído à ideologia religiosa das sociedades medievais, ou mesmo atuais. Segundo a autora,

O que essas visões têm em comum é vincular o funcionamento das sociedades a uma necessidade exterior, seja Deus ou a Natureza, apagando com isso o fato de que esse funcionamento depende de decisões políticas dos sujeitos e interditando assim o exercício do senso crítico: os desígnios divinos são tão inexoráveis quanto os naturais, só resta submeter-se a eles. (RODRIGUÉZ-ALCALÁ, 2004, p. 8).

Também com a passagem do sujeito feudal para o sujeito jurídico da sociedade capitalista, em que opera a ilusão de autonomia e liberdade, atribui-se ao sujeito a responsabilidade pelo que lhe acontece. Assim sendo, sob a ilusão da liberdade e da responsabilidade por suas escolhas, bem como daquilo que se diz cultural, o sujeito concebe sua situação de pobreza como algo imutável, pois, sendo inferior, é menos capaz. Dada a ilusão de que "as coisas só podem ser assim", o sujeito se conforma e assume a imagem que atribuem a ele. O pobre é frequentemente marginalizado e confundido com criminoso e

delinquente, aquele que deve ser eliminado e sobre o qual se destina todo o ódio e agressividade dos sujeitos "não pobres", ficando os pobres reduzidos a manter suas necessidades básicas para sobreviver.

Em Pêcheux (2011 [1982], p. 117) encontramos que

[...] as novas estratégias do FPC³¹ 'liberam' os indivíduos de suas necessidades de vida, de suas defesas e certezas, que foram trazidas de gerações inteiras. Isso ocorre na medida que sua existência fica reduzida a suas bases bio-psicológicas momentâneas, sem uma memória histórica.

São estratégias que mascaram a existência de uma espécie de relação de classes a nível mundial, busca-se contornar o que todo mundo sabe, mas que ninguém pode dizer, assim o dizível e o existente devem coincidir sem falha nos discursos. É "a arte de anestesiar as resistências, de absorver as revoltas no consenso e de fazer abortar as revoluções" que fez e continua fazendo progressos. (PÊCHEUX, 2011 [1979], p. 92).

No cenário de pobreza, a mídia tem mostrado o caos instalado em países da África, são milhares de africanos fugindo de seus países e buscando refúgio em países da Europa. Se o mundo atual se caracteriza pela globalização, os sujeitos deveriam poder escolher onde podem viver melhor. No entanto, este fato não procede, já que o social não faz parte do que é globalizável. Somente aquilo que se refere ao capital, às multinacionais e ao consumismo tem as fronteiras abertas, os sujeitos, enquanto sem condições de atender a demanda do consumismo, são excluídos, devem permanecer locais.

Segundo Mello (2004, p. 201-202), o mundo estaria, então, dividido em grupos. O primeiro formado pelos países desenvolvidos do núcleo capitalista, grupo em posição de hegemonia. Nele se concentra a produção do conhecimento tecnológico, assim como um nível de renda *per capita* alto se comparado aos padrões mundiais, normalmente superior a US\$ 20 mil por ano. O segundo grupo pertence aos países com renda anual *per capita* abaixo de US\$ 10 mil, geralmente com baixos salários e alta concentração de renda, estão situados na periferia dos países centrais. São atraentes aos investimentos dos países centrais devido à mão de obra barata e desorganizada, bem como à capacidade de assimilar tecnologias em função da escolaridade. Outro fator atraente nestes países se dá pelo fato de os países centrais já não estarem mais interessados em produzir materiais ou operar plantas industriais que possam causar algum dano ao seu ambiente. Por fim, o terceiro grupo compreende os países subdesenvolvidos, a periferia do capitalismo. São aqueles com renda anual *per capita* inferior

³¹ Forma de Produção Capitalista.

a mil dólares e não são atraentes ao capitalismo internacional a não ser para consumir o excedente econômico dos países dos outros dois grupos.

Nesta divisão se produz a assimetria pela qual os países desenvolvidos garantem a hegemonia política sobre o monopólio da produção não material, ou seja, é neste grupo que se concentra a produção do conhecimento tecnológico, desenvolvido nos institutos de pesquisas e nas universidades, onde se dedicam à produção de ideias, patentes, diversão e arte. Este grupo impõe ao segundo a produção dos bens materiais, sem a preocupação com os danos que podem causar ao meio ambiente e com um custo baixo de mão-de-obra. O terceiro grupo fica condenado a não produzir nem um nem outro, mas consome o excedente produzido pelos grupos anteriores.

O Brasil é um exemplo de país situado no segundo grupo, é moldado através da importação dos sentidos ditados pela ideologia dominante vinda dos países centrais, que se valem dos meios de divulgação em massa para difundir seu modo de viver e pensar como aquele que deu certo e que deve ser seguido pelos países que desejam se "modernizar". Como exemplo de país localizado no terceiro grupo temos os Estados africanos. Os países centrais se dedicam a interpretar a periferia a partir de suas concepções. Interpretação que é absorvida pelas elites da periferia; essa elite passa a se ver sob esse olhar, cedendo a essa dominação e colocando-se em posição servil.

Essa hierarquização leva-nos a pensar a relação de superioridade na qual se colocam os imigrantes brasileiros na África, conforme constatamos nas SDs apresentadas neste capítulo. Estes sujeitos identificados com o Outro do mundo desenvolvido, dito civilizado, buscam distanciar-se dos locais africanos, como mostramos em nosso gesto de interpretação das SDs 58, 59 e 60, ou no caso daqueles que se relacionam de forma mais aproximada com os locais e sofrem retaliações dado o fato de serem vistos como representantes do colonizador e, portanto constituem o perigo, como apontamos na SD 57. Além disso, estes imigrantes apresentam-se sempre como expatriados, ou seja, alguém que vai a trabalho para contribuir para o desenvolvimento deste povo atrasado, o que evoca o imaginário de que eles não têm condições de fazer este trabalho, mesmo que esta não seja a situação. Os estrangeiros correspondem a "classe média que vive bem e consome", conforme relatado na SD 53, o que quer dizer que o consumo e o acúmulo de capital tornaram-se a condição de felicidade e de sucesso no contexto global. Os sujeitos definidos apenas por necessidades consumistas devem mostrar o que têm para serem vistos. Com o neoliberalismo, impõe-se aos sujeitos que é preciso ser feliz, e a incumbência à felicidade é de responsabilidade destes. A partir desta exigência de felicidade, temos o "mal-estar" próprio do sujeito.

5.5 O "MAL-ESTAR" PRÓPRIO DO SUJEITO

Os discursos da globalização estruturam e modelam a relação do sujeito com o mundo, projetando o que é dito cultural naquilo que é consumível e, assim, comercializando a cultura ou culturalizando as mercadorias. Essa cultura global se difunde por toda parte, através das redes, imagens, etc. Dessa forma, o sujeito, sob o efeito da simultaneidade, do imediatismo, transcende as barreiras do tempo e do espaço, ultrapassando os limites culturais territoriais. Podemos falar de um efeito de desterritorialização, que sob o efeito dos sentidos produzidos por esse excesso de informações cede mais facilmente às experiências consumistas, a fim de sentir-se mais próximo ou mais parecido, ou ainda pertencente ao país "modelo". Como exemplo da despolitização, da apropriação de bens culturais, da cristalização de memória higienizada causadas pela relação da cultura e do consumo temos os usos que tem sido feitos dos ícones revolucionários Frida Kahlo e Chê Guevara. Imagens deslocadas de seus propósitos e que tem sua memória apagada, produzindo o apagamento da cultura e de seu espaço de criticidade.

Reforça-se, assim, o imaginário dos sujeitos que desejam buscar, nestes países, melhores condições de vida. É um universo caracterizado, segundo Lipovetsky e Serroy (2011, p. 15), "por um 'consumo bulímico', pela intensificação da circulação dos bens, das pessoas e das informações, os indivíduos dispõem de mais imagens, referências, modelos, e podem assim encontrar elementos de identificação mais diversificados para construir sua existência". Dessa forma, o que se globaliza são os sentidos ditados pelos países hegemônicos.

É o tempo da incerteza, do excesso, da angústia. Tem-se aí o "mal-estar na civilização" dessa era global/local. Freud, ao abordar a questão d"O mal-estar na civilização" (1996 [1930]), alude ao fato de a cultura produzir um mal-estar nos sujeitos dadas as exigências da pulsão em oposição às exigências da civilização. O sujeito é sacrificado, ou seja, renuncia a sua satisfação pulsional, para que a civilização possa se desenvolver. Diz Freud (1996 [1930], p. 91) que "o programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra".

Se a cultura está edificada sobre a renúncia, a não satisfação, a repressão das pulsões, o problema está, então, em encontrar um equilíbrio entre as reivindicações de cada um e do todo. Se esse equilíbrio fosse possível, o "mal-estar" estaria resolvido e teríamos a felicidade na cultura. No entanto, "a maioria das pessoas obedece às proibições culturais nesses pontos

apenas sob pressão da coerção externa, isto é, somente onde essa coerção pode fazer-se efetiva e enquanto deve ser temida", conforme traz Freud (1996 [1927], p. 21). O autor aborda também o fato de que os sujeitos

[...] são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1996 [1930], p. 117).

Essa hostilidade ameaça arruinar a sociedade da cultura. A pulsão de morte moderada e domada se coloca a serviço da cultura ao conduzir à dominação da natureza e à formação da consciência moral. Essa moral age com bastante severidade, dando origem ao sentimento de culpa que, acrescido ao medo do desamparo e à dependência que gera a angústia da perda do amor, leva o adulto à dependência da comunidade social. Dessa forma, o mal-estar é a condição para se estar na cultura. Temos, então, segundo Freud (1996 [1930]), a união de seres isolados numa comunidade unida como resultado do processo cultural. Os sujeitos buscam se proteger de uma ameaça, que emana das fontes de sofrimento e que resultou (na) cultura. Segundo Freud (ibidem, p. 94), "todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização".

Nessa perspectiva do laço social esboçada por Freud, a força individual é substituída pela força coletiva, o que podemos dizer resulta na relação de poder e hierarquia entre os países. Entendemos que dentro de cada país existem diferentes culturas, mas nos referimos aqui ao laço que reúne os sujeitos em nome de um país com um líder, suas leis e regras, bem como sua agricultura, formas de explorar as riquezas, a maneira como se protegem, suas indústrias, meios de comunicação e sua concepção de beleza, limpeza e ordem.

Quanto mais forte essa coesão, mais forte a comunidade. Também Elias e Scotson (2000) mencionam a coesão do grupo como de fundamental importância para afirmar a superioridade de um grupo sobre outro. Instala-se um distanciamento entre os grupos, um despreendimento, uma agressividade direcionada para o mais fraco, pensado como aquele que vem ameaçar o estilo de vida comum, o conjunto de normas e padrões dos quais se orgulham. O grupo dominante atribui a si mesmo, enquanto coletividade, qualidades e carisma grupal que estende a todos seus participantes. No entanto, por essa participação tem-se um preço a pagar. A participação neste grupo é a recompensa pela submissão às normas específicas do

grupo, cada participante se sujeita a padrões específicos de controle dos afetos e sente orgulho e satisfação de pertencer ao grupo poderoso.

É o que se pode observar com relação aos países desenvolvidos, cujos sujeitos se reconhecem como mais civilizados, mais evoluídos, e surge a partir do seu ideal de cultura a "necessidade" de se proteger contra os invasores, que desejam fazer parte desta cultura, mas que, vindos de outros lugares "menos civilizados", são inferiores e não possuem a mesma capacidade intelectual. Segundo Freud (1996 [1930]), a satisfação que o ideal oferece aos participantes da cultura é de natureza narcísica, estando centrada no orgulho pelo que já foi alcançado. O autor diz também que

Tornar essa satisfação completa exige uma comparação com outras culturas que visaram a realizações diferentes e desenvolveram ideais distintos. É a partir da intensidade dessas diferenças que toda cultura reivindica o direito de olhar com desdém para o resto. Desse modo, os ideais culturais se tornam fonte de discórdia e inimizades entre unidades culturais diferentes, tal como se pode constatar claramente no caso das nações. (FREUD, 1996 [1930], p. 23).

Essa satisfação proporcionada pelo ideal cultural mantém a unidade da nação. Tomando como referência o Ideal do eu e o Eu ideal de Freud, referidos no capítulo 3, pensamos as instâncias da Cultura ideal e do Ideal de cultura. Entendemos a Cultura ideal numa esfera imaginária, cuja imagem é fornecida pelos significantes que constituem o Ideal de cultura. Nesta encontram-se as expectativas com relação aos sujeitos, o que é esperado destes para que sejam aceitos por um grupo. O Ideal de cultura está no âmbito do simbólico, o que significa que o sujeito, ao se inserir na linguagem, se insere ao mesmo tempo na cultura. O ideal de cultura dá aos sujeitos os significantes sobre como devem ser para poderem se identificar a um grupo – a autorização da identificação tem como base algo, uma ideia. No Ideal de cultura estão os ideais reguladores através dos quais os sujeitos se orientam, uma espécie de farol que mostra o caminho, mas que nunca é alcançado. Esse Ideal está entrelaçado à ideologia, a partir deste enlace são dadas as maneiras de agir, de dizer, nas quais estão presentes os interesses dominantes. Esta relação opera ocultando sua dimensão político-ideológica sob o caráter autônomo, fixista e neutro atribuído à cultura, mas também comporta os espaços para resistência, através de seus furos e falhas, já que o sentido pode sempre vir a ser outro.

Na instância da cultura ideal, cria-se o imaginário de uniformidade psíquica, moral e de conduta, cujos sentidos se apresentam como sedimentados, gerando identificações comuns àqueles que fazem parte de uma comunidade. Sob o anseio de serem aceitos, os sujeitos

seguem reproduzindo o modelo dado. O sujeito busca, nesta instância, adequar-se às expectativas do Outro a fim de conseguir sua completude, sua unidade. É nesta esfera que se encontram as demandas e frustrações dos sujeitos com relação à cultura.

Feitas estas considerações, quando falando de nacionalismos, os países desenvolvidos/dominantes representam o modelo de Ideal de cultura para o mundo, cujos ideais tomaram grandes proporções com a globalização, a ponto de se falar em uma cultura global, que poderíamos dizer tratar-se da cultura dos países dominantes. A satisfação de servir de modelo para o mundo pode ser compartilhada não somente pelas classes mais favorecidas, mas também pelas classes oprimidas através do direito de desprezar os povos estrangeiros. As classes oprimidas identificam-se com a classe que as explora e dessa forma mantém-se a coesão.

No tocante à relação entre os países no contexto global, o Ideal de cultura almejado pelos países periféricos tem como norte os ideais ditados pelos países desenvolvidos, no entanto, a forma de agir, de se portar, de dizer destes é atribuída à cultura ideal. Dito de outro modo, espera-se que os sujeitos tenham determinadas características atribuídas a dada cultura, por exemplo, do brasileiro espera-se que seja "malandro" e que saiba dar o "jeitinho". São esses traços de comportamento padronizados que permitem o reconhecimento do sujeito com parte de um grupo específico, supondo uma unidade cultural. O que podemos dizer que contribui com os estereótipos atribuídos a cada nacionalidade, contribuindo para legitimar o poder global. Assim, sob o acobertamento do caráter político e ideológico da cultura, os sujeitos aceitam sua condição e, mesmo não sabendo bem porque pensam o que pensam, sentem o que sentem e fazem o que fazem, continuam pensando, sentindo e fazendo o que dizem ser da sua cultura.

Resumidamente, temos o ideal de cultura, da ordem do simbólico, fornecendo os significantes da cultura, determinando o sujeito, já que, conforme Zizek (1996a, p. 9), a ideologia abrange todas as relações do sujeito com o simbólico, estando implicada na constituição do sujeito. Assim, a cultura e a ideologia estão impregnadas nos processos de identificação dos sujeitos, que funcionam criando efeitos de verdade, naturalizando os sentidos. O sujeito, então, se projeta na cultura ideal, buscando atender às expectativas do Outro, almejando uma completude, uma unidade. No entanto, entendendo que não há ritual que não seja falho, a cultura, assim como a ideologia, comporta a falta que o real atesta, do impossível de ser simbolizado. Ferreira (2011, p. 60) propõe pensarmos num real da cultura; diz a autora que

[...] a exemplo do que singulariza o registro do real nas acepções com que trabalha a Análise de Discurso, onde está presente o traço da incompletude e da não-sistematicidade, o real como um corte, a falta originária da estrutura, poderíamos estender esses traços distintivos à noção de *real da cultura*.

O caráter lacunar estendido à noção de cultura no campo da AD abre espaço para o novo, abre espaço para a resistência, sendo, assim, impossível considerá-la como estável e homogênea e sim como processo em constante ressignificação. Conforme diz De Nardi (2007, p. 64), as relações entre ideologia e cultura implicam conceber a cultura como espaço de interpretação ao qual subjazem as relações de poder.

Essa relação entre as culturas não facilita somente a exploração, e suas consequências não atendem somente aos interesses econômicos de acúmulo de capital, mas também alimentam o sentimento narcísico dos países desenvolvidos. Cabe aqui a pergunta feita por Freud:

[...] se o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, não temos nós justificativa em diagnosticar que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização – possivelmente a totalidade da humanidade – se tornaram 'neuróticas'? (FREUD, 1996 [1930], p. 149).

O autor se defronta então com a questão de como diagnosticar uma "neurose cultural" dado que a neurose individual é definida em contraste com o que se presume ser "normal", assim sendo, se todos são afetados pelo mesmo distúrbio, não se trata de um distúrbio, mas da normalidade. Assim sendo, a superioridade atribuída aos países desenvolvidos como resultado de uma cultura mais evoluída, uma vez assimilada por todos, é o "normal", o "correto", o "modelo".

No cenário global capitalista, o acúmulo do capital tomou a forma da felicidade, a qual é almejada a fim de acabar com o "mal-estar" próprio da cultura. Esta busca associada à natureza agressiva e violenta dos sujeitos, colocada por Freud, podemos dizer que resulta na exploração desmedida dos países periféricos e sua consequente precarização e pobreza. Exploração que é mascarada, atribuindo aos sujeitos a culpa pelo seu mal-estar. É exigido cada vez mais desse sujeito sob a promessa de alcançar o sucesso e a felicidade impostos pelo neoliberalismo global.

Desse excesso de exigências com relação à busca pelo desejável, porém, impossível bem-estar generalizado, multiplicam-se os conflitos, tais como o fluxo migratório em massa, pessoas fugindo de seu espaço em busca do suposto bem-estar. Ao mesmo tempo, renascem os fanatismos identitários, os quais visam à limpeza étnica, entre tantos outros.

A questão da imigração sempre existiu, no entanto, o fluxo imigratório tem se intensificado enormemente nestes tempos do capitalismo absoluto e global, no qual é preciso ser sempre mais moderno, mais informado, mais eficaz, já que tudo é concorrência. Dessa forma, seja como imigrante, estrangeiro, expatriado, ou ainda como refugiado, os destinos buscados são, na maioria das vezes, os países desenvolvidos. Estes, por sua vez, frente a esse fato incômodo, se fecham com reivindicações particularistas, das quais os migrantes não podem participar, lança-se mão da problemática das identidades nacionais, das "raízes", do patrimônio, da língua nacional e da religião.

Esta situação ambivalente gera ansiedade e medos, o que podemos observar nos cultos, cada vez mais ortodoxos, com relação às tradições locais. Essa ansiedade é por vezes projetada sobre o forasteiro, o migrante que é visto como um invasor, um alienígena que vem ameaçar o habitat e acabar com o modo de sobrevivência local. Há uma fixação em definir quem é ou não cidadão com direitos e deveres constitucionais. Normalmente são demonizados aqueles estrangeiros vindos de países considerados inferiores e atrasados, os quais ficam sob os olhares atentos das autoridades ao mesmo tempo em que são importantes para a manutenção de mercados competitivos, já que se sujeitam a trabalhos mal remunerados e não tem direitos trabalhistas.

Tem-se neste cenário mundial, conforme Orlandi (2012, p. 223), "a distinção central e definitiva entre duas espécies humanas: os mestres e os escravos, os cidadãos e os metecos³², os senhores e os servos, os capitalistas e os proletários, os colonizadores e os colonizados, os super-homens e os sub-homens". O que determina o lugar do sujeito em uma destas "espécies" humanas é o seu diferencial de poder, a imagem que os sujeitos fazem de quem é "superior" e de quem é "inferior". Lembrando que os sentidos dados a estas categorias são determinados ideologicamente, ou seja, o sujeito se constitui a partir daquilo que lhe é dado a ver, compreender, temer, fazer, etc. "É por essa via, [...] que todo sujeito se 'reconhece' a si mesmo (em si mesmo e em outros sujeitos) e aí se acha a *condição* (e não o efeito) do famoso 'consenso' intersubjetivo por meio do qual o idealismo pretende compreender o ser a partir do pensamento". (PÊCHEUX (2009 [1975], p. 148). Dessa forma, os sentidos são dados como transparentes, mascarando sua opacidade e possibilidade de resistência.

³² "Era o estrangeiro em uma cidade-estado da Grécia Antiga. Não era eupátrida, mas desfrutava de direitos e era convocado em tempo de guerra como os cidadãos. Dedicava-se, geralmente, ao comércio ou a atividades intelectuais. Aristóteles era um meteco". (BRASIL JR, 23 ago. 2010).

5.6 A HUMILHAÇÃO DO (NÃO) CONSUMO

Na estratificação social em nível mundial de "ricos globalizados e pobres localizados", reproduz-se a relação de dominação, que impede os sujeitos de serem criativos, o que, associado ao estresse constante, leva os sujeitos a mergulharem em uma "insignificância". Os sujeitos, estimulados a consumir, metralhados com exigências e solicitações, anestesiaram-se ao não darem conta dessas demandas, tornam-se espectadores de suas próprias vidas, já que sua imaginação e capacidade de representação estão emperradas ou destruídas. Ele vê sem ver, ou seja, vê, mas não se preocupa em fixar, analisar e conseqüentemente torna-se incapaz de criticar e resistir. Mas como resistir? Como encontrar as brechas do sistema possíveis de falha? Essa condição que é mostrada e criticada na música "Globalização", da banda Tribo de Jah (1998), de onde retiramos o trecho abaixo:

No gueto não há nada de novo
 Além do sufoco que nunca é pouco
 Além do medo e do desemprego, da violência e da impaciência
 De quem partiu para o desespero numa ida sem volta
 Além da revolta de quem vive as voltas com a exploração e a humilhação
 de um sistema impiedoso há nada de novo
 Além da pobreza e da tristeza de quem se sente traído e esquecido
 Ao ver os filhos subnutridos sem educação
 crescendo ao lado de esgotos banidos
 a contra gosto pela sociedade
 Declarados bandidos sem identidade que serão reprimidos
 em sumaria execução sem nenhuma apelação

É neste contexto de marginalização, de exclusão que (não) dizem esses sujeitos e se submetem às economias fortes sob a ilusão de progredirem, colocando-se em posição de alienados, sendo, desta forma, explorados e humilhados. Orlandi (2012) traz a questão da humilhação enquanto prática social em que se confrontam o simbólico e o político. Diz a autora (ibidem, p. 219) que "no capitalismo, a prática da humilhação faz parte da produção das relações sociais em que significa o processo de alienação. Que, na contemporaneidade [...], resulta ou se apresenta na segregação", sendo o sujeito na segregação inexistente como ser social.

A humilhação acontece pelo fato de no mundo globalizado se ater ao mercado sem limite, sem respeitar a condição humana, "infringindo uma recusa no reconhecimento, de existência para as massas hoje mais numerosas e atomizadas: um eu massificado, casa vez mais isolado, privado de referências, de contato, dependente e perdido, um eu impotente,

profundamente desorientado e incapacitado", conforme traz Orlandi (2012, p. 221) ao citar Castoriadis (1990).

Sem reconhecer outra formação social, diferente da capitalista, os sujeitos buscam adequar-se, inserir-se neste sistema, no qual tudo pode ser comprado e tudo pode ser vendido. Vigora a racionalidade econômica, na qual os sujeitos estão sempre em situação de prova, estão constantemente sendo avaliados e individualizados visando um controle contínuo e sua homogeneização. Sem preocupação com o sujeito e sua condição, aqueles que não mostrarem bons resultados, são descartados. Dessa forma, juntamente com Enríquez (2006), afirmamos haver uma violência em excesso, que suprime não somente os sujeitos, mas também os sentidos, fazendo com que nada na vida tenha sentido. Sob o imaginário do que significa ser bem-sucedido ou não, estabelece-se a relação de hierarquia entre os países, intensificando a guerra econômica. Dessa guerra resulta o aumento da desigualdade, da deterioração das condições de vida em termos de necessidades básicas vitais, como alimentação, saúde, saneamento, etc.

Com relação a hierarquia no cenário global, os sujeitos assujeitados a esta ideologia não reconhecem outra possibilidade e contribuem para sua manutenção, uma vez que se comportam como bons sujeitos, colaborando e participando das formas de alienação e humilhação. O sujeito experimenta um sentimento de desvalorização e o reproduz com seus iguais, os humilhando, os excluindo, os entricheirando em seu eu, sendo este privado de apoio e proteção. Essa hierarquia é importante no mundo do capital, já que sua marca é a desigualdade e onde, para poucos terem muito, muitos devem ter pouco e servir aos interesses dominantes.

Assim, os sujeitos, acreditando estarem se esforçando para "melhorarem de vida", são explorados e alienados pelos dominantes no alto de sua potência. Enríquez (2006, p. 6) diz que "estes últimos tornam-se cada vez mais perversos ou mais paranoicos porque tem o gosto do poder desmedido". Enquanto os sujeitos considerados "inferiores" buscam ascender, os dominantes se esforçam para manter seu lugar de superioridade. Elias e Scotson (2000) expõem a dinâmica de inferiorização do outro, a qual vem acompanhada de humilhação. Segundo os aurores:

[...] afixar o rótulo de "valor humano inferior" a outro grupo é uma arma usada pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nesta situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24).

Nas sociedades humanas sempre estiveram presentes as relações de poder. Essa relação dá aos sujeitos o estatuto de "superiores" ou "inferiores". Reconhecendo-se como superior, o sujeito tem a necessidade de se diferenciar do outro, tratando-o como inferior, bem como evitando qualquer contato social, até que este outro sinta-se como tal. A exclusão e a estigmatização dos sujeitos são armas poderosas para afirmar a superioridade de um grupo sobre outro. Mas como se mantém essa relação? Já fizemos referência à coesão de um grupo ainda neste capítulo. Quanto maior a coesão de um grupo, maior seu poder sobre o outro, decidindo quem pode participar ou não. Elias e Scotson (2000, p. 23) apontam que "um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. Enquanto isso acontece, o estigma de desonra coletiva imputado aos outsiders pode fazer-se prevalecer". Os sintomas de inferioridade que os grupos poderosos mais tendem a identificar nos grupos inferiorizados e que servem de justificativa para seu valor superior costumam ser gerados pelas próprias condições e posições que os "outsiders" ocupam, bem como pela humilhação e opressão concomitantes. Alguns desses aspectos são iguais no mundo inteiro, tal como a pobreza.

A aversão, desprezo ou ódio que os grupos mais poderosos sentem com relação aos outros, bem como o medo de uma contaminação, não lhes permite se colocar no lugar do outro e, assim, atribuem ao outro todo peso da sua condição. Os autores (ibidem) trazem o caso em que os "outsiders" não tem nenhuma função para os "estabelecidos", podendo ser exterminados ou postos de lado pelo simples fato de estarem em seu caminho; mas há o caso em que o "outsider" é de algum modo necessário, neste caso a desigualdade pode diminuir, sendo necessário um maior controle. Vem ao encontro desta questão o dizer de Foucault (2012) sobre o poder disciplinar. O autor (p. 25) diz que "o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos". Dessa forma, o poder atua, trabalha nas representações imaginárias dos sujeitos, manipulando seus elementos e (re)produzindo o comportamento necessário à manutenção da sociedade vigente.

O controle se dá a partir de um olhar que não pode ser visto, um olhar invisível como o *Panópticom* de Bentham, mencionado por Foucault (2012, p. 23), o qual "permite ver tudo permanentemente sem ser visto – que deve impregnar quem é vigiado de tal modo que este adquira de si mesmo a visão de quem olha". Assim, em nome da manutenção do sistema, os sujeitos devem permanecer no anonimato, sem serem vistos, sem maiores liberdades criativas, pois "o isolamento no individualismo contemporâneo incrementa a precariedade, o sentimento

de impotência e humilhação". (HAROCHE, 2008, p. 172). Os grupos controlados não podem e não devem fazer parte do núcleo do desenvolvimento, e sim permanecer no lugar que lhes cabe, ou seja, o de produzir e consumir seu excedente.

A principal fonte de disputa entre dominantes e dominados é a econômica, embora haja também a política e a social. No entanto, só se observa além do econômico quando o grupo dominado consegue se colocar acima do nível de subsistência e, então, buscar satisfações que vão além das necessidades biológicas ou materiais elementares. Elias e Scotson (2000, p. 33) dizem que quando um grupo

[...] tem que viver no nível de subsistência, o montante de sua receita prepondera sobre todas as suas outras necessidades. Quanto mais elas se colocam acima do nível de subsistência, mais a sua própria renda serve de meio para atender a outras aspirações humanas que não a satisfação das necessidades animais ou materiais elementares, e mais agudamente os grupos nessa situação tendem a sentir a inferioridade social – a inferioridade de poder e de status de que sofrem.

Tem-se, então, de um lado, o controle dos sujeitos do grupo de poder – neste reside um caráter autoengrandecedor, o amor-próprio coletivo é valorizado, e a submissão às normas específicas do grupo, aos padrões de contingência afetiva desse grupo são recompensados. Do outro lado, o controle se dá através da privação, nesta esses sujeitos devem manter sua atenção a fim de subsistir.

A falta de empatia entre os grupos, pode-se dizer, acontece pela necessidade da desigualdade para o primeiro grupo ser considerado superior. É da necessidade de ser olhado e ter suas qualidades reconhecidas que deriva o orgulho de ser melhor que o outro. Enquanto a desatenção, a ausência do olhar ao outro revela uma indiferença que nega o direito do sujeito de ser olhado e também reconhecido, para que permaneça no anonimato; estes sujeitos devem aparecer somente na condição de marginal, perigoso, imoral, enfim, algo ameaçador para a sociedade inteira, a escória que merece o seu destino. Trazendo Foucault (2012, p. 104), trata-se de "impor ao proletariado, pela via da legislação penal, da prisão, mas também dos jornais, da 'literatura', certas categorias da moral dita 'universal' que servirão de barreira ideológica entre ela (a burguesia) e a plebe não proletarizada".

Ocorre um processo de fragilização dos sujeitos, que se tornam cegos com relação a sua condição de explorado e veem no Estado ou na globalização a solução para seu mal-estar. Aceitar essas questões, como diz Pêcheux (2011 [1982], p. 119), significa "não tratar a língua como um mero meio, mas como um campo de forças" que se move de acordo com os interesses em jogo. Dessa forma,

Mudar de terreno neste assunto, é antes reconhecer que os dois tipos de exclusão mencionados (o atraso do Terceiro Mundo e o fracasso escolar das camadas desfavorecidas) não são de nenhum modo imperfeições lastimáveis das sociedades industriais, mas trata-se sim de desigualdades estruturais, inerentes à própria essência do modo de produção capitalista no estado do imperialismo: o "atraso" dos países em desenvolvimento, porque assegura a pilhagem das matérias primas e dos recursos energéticos, é uma condição estrutural da manutenção da exploração capitalista a nível mundial; do mesmo modo, o "fracasso escolar", porque permite a reprodução da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, é também ele uma condição da manutenção da exploração no quadro dos países capitalistas desenvolvidos. (PÊCHEUX, 2011 [1977], p. 306).

Assim, a relação que se tem atualmente entre os países no contexto mundial não é obra do destino, da natureza ou da cultura, mas faz parte da estrutura na qual se organiza a formação social capitalista. O atraso e a pobreza de alguns países fazem parte desta estrutura, ou seja, para alguns serem desenvolvidos, outros devem ser periféricos e se subjugam aos interesses daqueles. Para se chegar a essa organização do poder parte-se da inversão pura e simples da força de trabalho, na parcelarização do trabalho ou pela escola que terá como função a separação do trabalho manual e intelectual, como aponta Escobar (1979, p. 186). Dessa forma, separa-se o mundo em classes, desautorizando o saber aos países periféricos e deixando a cargo dos países desenvolvidos a função de produzir o conhecimento científico. No entanto, é importante lembrar que existem falhas e brechas nesta estrutura por onde pode emergir a resistência³³

³³ Tratamos a questão da resistência no item 2.4.

PALAVRAS FINAIS

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue. Sou um escritor que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras – quais? Talvez as diga. Escrever é uma pedra lançada no poço fundo. (Clarice Lispector in "Um sopro de vida")

Concluir, finalizar, fechar... ilusão difícil que se põe. Depois de mais de quatro anos caminhando pelos trilhos da Análise do Discurso, por vezes vagueando sem saber exatamente para onde ir, preciso dar um efeito de fechamento para esta tese. Colocar-me neste vazio perigoso onde Clarice Lispector fala que é preciso se colocar para escrever sempre foi algo difícil para mim, talvez porque sabendo que as palavras podem dizer mais do que queremos dizer, tivesse medo de cair em uma de suas ciladas. Então, por onde começar a concluir? Talvez tal qual uma tese formalista, resgatando os objetivos e questões postas na introdução. No entanto, como trata-se de uma tese em Análise do Discurso, que, como disse em aula a querida orientadora Kitty, se trata de uma área que com afeto ou sem afeto nos afeta, sinto-me compelida a iniciar dizendo que sim, fui profundamente afetada e foram muitos afetos durante este tempo e que serão para sempre.

Constituindo-me como sujeito nesta área, talvez me sinta mais à vontade para dizer eu nesta tese e me colocar sob a ilusão de que sou dona do meu dizer. Assim, mesmo sabendo das lacunas e incompletude próprias desta tese, retomo alguns pontos e considerações que me permitiram construir saberes acerca de sujeitos que, constituídos pela língua portuguesa falada no Brasil, se encontram no espaço do outro, com outra língua e outra cultura; bem como saberes que tangem à relação da cultura, da ideologia e do inconsciente na constituição destes sujeitos entre-culturas.

Início esta retomada trazendo alguns dos sentidos possíveis relacionados às palavras imigrante, estrangeiro e expatriado que surgiram nesta pesquisa, os quais estão organizados no quadro abaixo.

IMIGRANTE	ESTRANGEIRO	EXPATRIADO
Caracteriza um tempo de permanência duradoura, Pressupõe estabelecer residência fixa.	Não está associado a tempo de permanência.	Está associado à expulsão do seu país de origem, sem possibilidade de volta. No entanto, este sentido desliza

		quando usado no mundo dos negócios, sentido que vigora sobre o anterior. Neste caso, caracteriza um tempo curto de permanência, dado que vai a trabalho sob o respaldo de uma empresa.
Cria um efeito de exclusão por ser um "não-nacional", alguém inferior que busca melhores condições para viver.	Cria um efeito de exclusão por representar alguém que por ser de outro lugar imagina-se livre de restrições. Esta representação trata dos estrangeiros em países desenvolvidos quando se quer ser confundido com a multidão. Quando em países de periferia, o desejo é diferenciar-se das massas e para tal serve-se da condição de estrangeiro como forma de sentir-se superior e estabelecer diferenças.	Normalmente está associado a um poder aquisitivo superior ao dos locais, representa um <i>status</i> . Pode criar um efeito de exclusão, mas, diferentemente dos termos imigrante e estrangeiro, este efeito se dá como uma represália frente à posição de colonizador que esta posição representa.
Associado a assuntos econômicos, busca melhores condições financeiras.	Associado a um ir e vir sem compromisso, representa um gozo sem limites.	Associado a assuntos econômicos. Tem um lugar privilegiado, já que está a serviço de uma empresa vai exercer uma atividade que supostamente irá contribuir para a localidade.
Considerado inferior e por isso representa um problema econômico-político para o país hospedeiro.	É considerado inferior e perigoso dada a necessidade de produzir uma homogeneidade nacional. É preciso ressaltar sua diferença para diferenciá-lo dos locais quando em países desenvolvidos. Quando em países de periferia, a diferença que o estrangeiro estabelece cria um estatuto de superioridade para este. Neste caso é o estrangeiro quem precisa se proteger dos locais, os quais representam o perigo.	É considerado superior por ocupar uma posição de detentor do saber. Um saber que irá compartilhar, ensinar aos locais.

Os diferentes sentidos atribuídos a estes termos, que ora podem ser usados como sinônimos, ora supõem sentidos muito diferentes, atestam a presença da ideologia na produção dos sentidos, assim, os sentidos não se encerram nas palavras, mas estão em movimento constante em sua relação com o simbólico e com a história, tomando forma na fala dos sujeitos nos possibilitando perceber as relações de forças existentes, bem como o lugar que estes sujeitos ocupam na formação social em que se encontram.

Nesta tese, buscamos relacionar a estes conceitos a noção de cultura. Noção que procuramos ressignificar ao trazê-la para o campo da AD, o que nos permite Pêcheux ao situar a AD no território dos universos não logicamente estabilizados. Para tratarmos deste conceito, atravessamos as fronteiras da Antropologia para assim dizer o que é, bem como o que não é, a cultura ao ser reterritorializada e, portanto, ressignificada em nosso campo de estudo.

Critica-se a noção de cultura pelo fato de que qualquer situação pode ser referenciada à cultura, ou seja, a cultura pode ser qualquer coisa. Podemos dizer que sim, a cultura compreende tudo o que é simbolizado, pois entendemos que o sujeito, ao se inserir na linguagem, se insere na cultura, assim como o sujeito só é sujeito na e pela linguagem através do trabalho da ideologia, e é também pela linguagem que se estrutura o inconsciente do sujeito. O problema, no entanto, está no caráter aprisionador, estereotipado dado a cultura, cuja função está em mascarar as relações de poder, a luta de classes e a própria constituição do sujeito pela ideologia. Conforme Escobar,

[...] se a noção de "cultura" é equívoca, ela o é, precisamente, tanto por se constituir na noção-suporte de uma antropologia voltada a falsear a análise social pela realização "cultural" das relações humanas, quanto de incumbir-se, duplamente, tanto de isolar as práticas superestruturais da base, quanto de se constituir na farsa de um discurso acima das contradições que sirvam de sustento ao *aparelho cultural*. (ESCOBAR, 1979, p. 184).

Daí temos os vários usos da noção de cultura – cultura e natureza, cultura e civilização, cultura popular e cultura erudita, cultura de massa – sempre atendendo o propósito de reproduzir as classes, de reproduzir o sistema, o que acontece sob uma aparente transparência, sob um efeito de neutralidade. Ignorar essa noção no terreno da AD é ser condizente com a ideologia dominante capitalista que usa a cultura para sedimentar as práticas e rituais de dominação que disciplinam e controlam os sujeitos. Uma questão que se coloca é por que a cultura de países periféricos, como o Brasil, é vendida como exótica, enquanto a cultura dos países desenvolvidos é atribuída ao grau de "civilidade" destes?

Cabe ao analista do discurso rastrear e explicar o poder e as articulações que estão implicados nestes discursos ditos culturais, que não são dados pelo destino, mas têm uma historicidade. Neste percurso histórico forjam-se os sentidos, que só poderão ser compreendidos em relação com o contexto sócio-político-histórico em que foram criados e do lugar de onde são enunciados.

A cultura, então, compreendida como um ritual, comporta a falha, deixa brechas e, portanto, tem um caráter dinâmico e está sujeita à transformação, sendo também um lugar de resistência. Dessa forma, construir saberes com relação à cultura em AD significa colocar a cultura como um lugar de interpretação a partir do qual se pode entender as posições que os sujeitos ocupam nela, sendo possível, assim, "ousar pensar por si mesmo", "ousar se revoltar" e não permanecer como meros espectadores e reprodutores de uma cultura fixista.

Entendemos a cultura como as práticas que promovem o laço social, a partir do qual surge o sentimento de pertença, de fazer parte de algo. Ao mesmo tempo que a cultura produz laço, serve como um suporte na produção das subjetividades e dos sentidos. Disto temos o caráter assujeitador da cultura, é imprescindível colocá-la em paralelo com as noções de ideologia, história, discurso e social, todos tomados em sua porosidade, equívoco e contradição.

Propomos, então, voltarmos às questões desta pesquisa como forma de refletirmos sobre o percurso percorrido:

1- O que acontece quando o sujeito que, segundo Lacan, é um significante para outro significante, se depara com um universo outro de significantes? Como esse sujeito constituído na e pela linguagem passa a se dizer?

2- Partindo da relação entre língua e cultura, cabe questionar como ocorre a representação do mundo via uma outra ordem de significantes. Será que a produção de um "eu" relacionada à historicidade muda?

3- Partindo do tripé língua, sujeito e cultura, é válido interrogar de que maneira, ao se inserir em outra cultura, assim como outra língua, a subjetividade é afetada? Quais os efeitos da imersão em outra cultura para a subjetividade?

Sobre a primeira questão, lembramos que o significante tomado por Lacan representa a parcela material do signo linguístico, sendo que o significado não tem uma relação fixa com o significante, assim, os significados podem deslizar pela cadeia de significantes do Outro. É no lugar do Outro que se desenrola a cadeia de significantes que determina o sujeito. Voltando à nossa pergunta, o sujeito constituído em sua língua materna é atravessado por discursos vindos do campo do Outro, os quais atribuem os sentidos sob a ilusão de que

sempre estiveram ali – o sujeito os toma como transparentes. No entanto, ao deparar-se com os significantes vindos de outro lugar, no caso, uma outra língua, o sujeito já não é mais o que acreditava ser, o sujeito, seus desejos e sentidos neste outro lugar dependem do Outro da língua estrangeira. Dessa forma, o sujeito é o resultado da articulação dos significantes da sua língua e da língua outra. Isto vem mexer e desorganizar o que estava inscrito no sujeito em sua primeira língua.

Com base nas nossas análises, os sujeitos brasileiros interpelados por discursos vindos do Outro – representante dos países desenvolvidos, passam a se ver e a se dizer a partir de um lugar inferiorizado – seus desejos assumem a forma desse Outro do qual querem fazer parte, exaltam o que vem do outro estrangeiro e desdenham, inferiorizam o que é dito de sua cultura, aceitam trabalhos considerados inferiores, aos quais não se submeteriam no Brasil, justificam comportamentos discriminatórios com base em generalizações e estereótipos atribuídos aos brasileiros. No entanto, quando os sujeitos participantes desta pesquisa se deparam com o Outro representante dos países periféricos, como Angola e Nigéria, assumem o lugar do colonizador, sentindo-se superiores e muitas vezes negando a participação nesta cultura, preferindo ser reconhecidos como estrangeiros, como aqueles que não fazem parte, não pertencem.

Entrando na segunda questão, a representação do mundo via outra ordem de significantes muda a produção do "eu" relacionada à historicidade, que é entendida como o produto da história na língua. O assujeitamento do sujeito a outra língua ocorre num processo engendrado na história; dessa relação intrínseca entre a história e a língua, os sentidos vão se produzindo, e a partir desses sentidos o sujeito passa a se constituir na outra língua. A historicidade serve de espaço e condição para a produção de sentidos pelos discursos, dessa forma, a língua estrangeira e a história do outro assentadas em outro espaço, com outras condições de produção, produzem os sentidos que interpelam o sujeito, modificando seu ego.

A questão três questiona de que maneira, ao se inserir em outra língua e em outra cultura, a subjetividade é afetada. O sujeito, neste espaço outro, tenta estabelecer laços, fazer parte deste espaço, no entanto, o que podemos observar é a resistência dos locais em abraçar, receber o diferente, o imigrante, o estrangeiro, os quais representam o perigo para este grupo que se pensa homogêneo. A diferença inscrita na figura do imigrante, principalmente naquele que vem de países periféricos, é rejeitada, marginalizada.

Face a estas dificuldades, ao mesmo tempo em que os sujeitos desejam sentir-se parte desse novo lugar, nota-se que se voltam para o Brasil, tentam reproduzir aspectos de sua cultura neste outro espaço, talvez para encobrir a dimensão da falta, para sentirem-se no

conforto do lar, contudo é uma representação que acontece sob a forma do espetáculo – apresenta-se aquilo que é dito exótico, que atrai os olhares do outro. Assim, o que acontece é que estes sujeitos se colocam num entre-culturas, onde não se sentem parte do lugar onde estão, mas desejam estar ali pelo fato de ser um país considerado desenvolvido, que se diz oferecer melhores condições de vida, melhores oportunidades. Todavia, já não se sentem em casa quando no Brasil, pois este sujeito, sendo interpelado por outros discursos vindos de outro universo de significantes, com outra historicidade, se modificou, uma vez que o "eu" do sujeito está em constante processo de identificação.

Refletir sobre a noção de cultura e sua relação com a ideologia e o inconsciente não é tarefa fácil, contudo, sabemos que esses três se encontram na linguagem e constituem o sujeito. Dessa relação podemos pensar a cultura como um sistema complexo que opera junto com a ideologia, como o avesso e o direito de uma folha de papel, produzindo sentidos evidentes, efeitos de verdades. Porém, entender esse jogo que envolve os movimentos sócio-políticos possibilita perceber o caráter da cultura como resistência, o que permite que o sujeito não se torne um "arremedo mal acabado do outro", como diz De Nardi (2007), e siga reproduzindo as relações de classe e de poder vigentes, sem pelo menos ter a ideia de como isto acontece.

Sobre a relação da cultura, da ideologia e do inconsciente, partimos da afirmação de Pêcheux (2009 [1975], p. 277):

[...] continua, pois, bastante verdadeiro o fato de que "o sentido" é produzido no "non-sens" pelo deslizamento sem origem do significante, de onde a instauração do primado da metáfora sobre o sentido, mas é indispensável acrescentar imediatamente que esse deslizamento não desaparece sem deixar traços no sujeito-ego da "forma-sujeito" ideológica, identificada com a evidência de um sentido.

Assim, é dessa relação com o inconsciente, com o sentido produzido no "non-sens" desligado do seu significante de origem, que o ritual se estilhaça, fazendo emergir sob mil formas (lapso, ato falho, etc.) os traços do significante que não são jamais apagados ou esquecidos, mas que, como traz Pêcheux (2009 [1975], p. 277), "trabalham, sem se deslocar, na pulsação *sentido/ non-sens* do sujeito dividido".

É, então, preciso que se olhe muito além do espetáculo produzido pelos interesses dominantes para se perceber o caráter estereotipado e generalizador que tem sido atribuído à cultura, engessando-a e ocultando-a, mascarando seu potencial transformador.

Ainda nas palavras finais...

Um aspecto ainda observado nos relatos é o imaginário dos sujeitos na posição de brasileiro com relação ao sentimento, à emoção. Nos discursos que fazem parte desta pesquisa há constantemente menção à falta que os sujeitos sentem no tocante ao contato mais próximo com familiares, amigos, enfim, todo um modo de viver que caracteriza o brasileiro, conforme podemos verificar nos recortes abaixo.

SD63 - Eu sinto falta de todo final de semana estar com a família reunida, de poder pensar em pão de queijo (...), da facilidade que a gente tem com os nossos amigos, da minha igreja, isso sim eu sinto muita falta. (Laura - México)

SD64 - O que a gente sente falta do Brasil é o contato. (Janaína - Canadá)

SD65 - A coisa que eu sinto falta no Brasil são as pessoas. Eu acho que, ah, eu não sei, eu acho que o ser humano é mais feliz, mais alegre, mais espontâneo no Brasil (...) eu sinto muita falta disso, muita falta dessa espontaneidade, muita falta de sentar do lado de alguém e conversar, assim, e jogar conversa fora, abraçar, esse tipo de coisa. Família grande.

Podemos, a partir destes relatos, considerar a ordem afetiva como constitutiva dos processos de assujeitamento e da constituição do inconsciente desses sujeitos. Dessa forma, a determinação do sujeito está relacionada à memória, mas esta compreendida enquanto afetiva e discursiva que regula a ligação da formação discursiva com o interdiscurso (SILVA, 2010). Os saberes e afetos convivem na memória afetivo-discursiva, a qual compreende um espaço onde já-ditos e distintas emoções estão emaranhados. Essa memória, conforme Silva (2010, p. 12), seria “convocada em virtude da rememoração dos sentimentos e acontecimentos no ritual de interpelação ideológica da FD de referência”.

Nesta direção, uma interpretação possível para este sentimento saudosista presente nos recortes é que diante do laço de pertencimento negado a estes sujeitos, dado o fato de serem estrangeiros, estes se voltam às memórias dos laços sociais e de pertencimento estabelecidos com seus pares brasileiros.

Na SD seguinte, a emotividade se manifesta na língua dita materna, sob a ilusão do controle desta língua e da possibilidade de tudo dizer.

SD66 - O que dá a falta do Brasil às vezes é o português, o falar o português e conseguir se comunicar do jeito que você quiser, como você quiser, com o tom que você quiser dar pra sua fala, o que você quis dizer sem dar uma pensada antes pra poder ver se é assim, se tá certo, se não tá rude. (Janaína - Canadá)

Neste recorte podemos apontar o fato de Janaína sentir-se diferente no espaço do outro

por não sentir-se confortável na língua estrangeira da mesma forma que se sente na língua materna, lembrando-a de seu lugar de estrangeira. Isto a faz rememorar situações nas quais sentia-se semelhante aos seus pares, pertencente a um coletivo, como uma forma de buscar conforto.

A emoção pode ser significada, numa concepção iluminista, de progresso pautado na razão, como relacionada ao caos, à vulnerabilidade, à falta de controle (ELIAS, 1993). No entanto, a emoção também pode ser vista de forma positiva quando relacionada às noções de força vital e de envolvimento, este é o sentido que encontramos no romantismo, que via a expressão dos sentimentos como forma de sensibilidade, o que compreenderia parte do processo de conhecimento de si (DUARTE, 1999). Há, dessa forma, uma ambiguidade presente nos sentidos produzidos com relação às emoções, podendo ser emotivo e, portanto, inferior porque menos racional ou ser emotivo e, portanto, privilegiado porque mais verdadeiro.

Nos relatos transcritos acima observamos um sentido positivo acerca da emotividade do brasileiro, o que o leva a identificar-se com esta nacionalidade apesar dos problemas enfrentados no âmbito social, conforme relatos transcritos no capítulo 3. No entanto, o lado negativo com relação à emotividade do brasileiro também pode ser encontrada no relatos.

SD67 - Eu lembro que na América (...) eu pegava fitas de novelas do Brasil, do jornal nacional, fitas de VHS para assistir e matar a saudade, ligava pra minha mãe quase todo dia, nada disso eu faço hoje, eu tô bem entrosado, hoje eu sou um homem do mundo, fora do Brasil, não sinto a mínima falta, amores patrióticos, não. (Pedro - Alemanha)

Neste relato, observamos que Pedro sente-se superior por não sentir mais a necessidade de expressar seus sentimentos como os brasileiros, trata-se de uma fase já superada, o que sugere uma identificação com os alemães, cujos dizeres estereotipados alegam se tratar de um povo frio, que não mostra seus sentimentos, o que conforme mencionamos anteriormente, numa concepção iluminista é sinônimo de superioridade, de força.

Esta questão da afetividade aparece aos nossos olhos quando a escrita desta tese já estava bastante avançada. Embora este seja um assunto digno de ser aprofundado e melhor analisado - tarefa para trabalhos futuros - é importante mencionar que mesmo com toda colonização que os brasileiros sofreram e sofrem, quando em terras estrangeiras, seja em países desenvolvidos ou periféricos, algo falta a esses sujeitos - o afeto; o senso de humor, de espontaneidade e o acolhimento do brasileiro.

O ponto final...

Para finalizar, gostaria de dizer que sendo o pensamento fundamentalmente inconsciente, a começar pelo pensamento teórico como diz Pêcheux (2009 [1975], p. 280), o tema de uma pesquisa traz muito do pesquisador que ao escolher ou ser escolhido pelo tema, (re)visita traços de sua história, de sua memória e se inscreve no desenvolvimento da tese, ressignificando, deslocando, deslizando sentido. Assim como deixa marcas daquilo que o constitui, daquilo que lhe escapa e falha no processo da escrita.

Olhar o caminho percorrido nestes quatro anos é gratificante, ver a maneira como timidamente fui me inscrevendo na teoria e desconstruindo verdades tão frágeis. A AD nos faz tentar ver além do espetáculo e da sedução operados pela ideologia - embora saibamos da impossibilidade de nos colocarmos fora dela, que conforme Zizek (2003), nos faz desejar a dominação e repudiar o alto preço da liberdade. Mas uma vez podendo ver além do espetáculo, pode-se entender o "campo de forças" (Pêcheux, 2011 [1982], p. 119) que é a língua, o espaço tenso de produção de sentidos, suas falhas e brechas, bem como o atravessamento do sujeito, do social, do político, do ideológico, do cultural, enfim, o exterior que a constitui. Descortina-se a relação de poder que existe nesse jogo entre a opacidade e a transparência da língua e chega-se a "'língua de vento' [que] permite à classe no poder exercer sua maestria, sem mestre aparente. Ela não serve tampouco a seu mestre. O imperialismo fala hoje uma língua de ferro, mas aprendeu a torná-la tão leve quanto o vento" (PÊCHEUX 2004, p. 24).

Pisar no terreno do discurso para pensar a cultura foi um desafio, desnaturalizar os sentidos já produzidos acerca desta noção, e falar de suas lacunas, suas brechas e falhas, falar da cultura como um lugar de interpretação que chama o sujeito a participar, pode gerar resistências, não somente para pesquisadores de outras áreas cujo objeto de estudo é a cultura, mas para pesquisadores da área da análise do discurso, os quais de forma ortodoxa se agarram aos conceitos deixados por Pêcheux. No entanto, enquanto analistas do discurso temos o dever de fazer a teoria avançar, como nos diz Ferreira (2008, p. 246) "o esforço e o empenho dos analistas de discurso brasileiros (...) é de fazer avançar a teoria, ajustando-a às determinantes sociais, históricas, culturais e políticas, de modo que ela continue produzindo resultados e respondendo a nossas demandas".

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. (1918). **Aparelhos ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Observação sobre uma categoria: “Processo sem sujeito nem fim(s)”. In: **Posições** – 1. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. (1973). Apresentação de Louis Althusser. In: HARNECKER, M. Conceitos elementais do materialismo histórico. São Paulo: Edições Sociais, 1973.

AULETE, Francisco J. Caldas; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. **iDicionário Aulete**. Lexikon Editora Digital Ltda, [201-?]. Disponível em: <www.aulete.com.br>. Acesso em: 14 jul. 2016.

AUTHIER-REVUZ, J. **Palavras incertas**: as não-coincidências do dizer. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

BARRETO, Lima. **Diário íntimo**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1951.

BAUMAN, Z. **Danos Colaterais: desigualdades sociais numa era global**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2012.

_____. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005.

_____. **A modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENVENISTE, E. (1976). **Problemas em linguística geral II**. Campinas: Pontes Editores, 2006.

BETTS, J. Desamparo e vulnerabilidades no laço social: a função do psicanalista. In: **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**. V. 1, n. 1, Porto Alegre: APPOA, 1990.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myrian Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1990.

BRANCO, R. C.; MARTENSEN, R. L.; REIS, Fernando. **História da propaganda no Brasil**. V.21. São Paulo: T.A. Queiroz, 1990.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. **Estimativas populacionais brasileiras no mundo**. 2014. Disponível em: <<http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades/estimativas-populacionais-brasileiras-mundo-2014/Estimativas-RCN2014.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2016.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Brasileiros no Mundo. **Estimativas populacionais das comunidades**. 2016. Disponível em:

<<http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades>>. Acesso em: 10/09/2015.

BRASIL JR., Isnard Penha. Meteco. In: **Dicionário Informal**. 23 ago. 2010. Disponível em: <<http://www.dicionarioinformal.com.br/meteco/>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

BURKE, P. A Descoberta do Povo. In: BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 31-49.

CALLIGARIS, C. **Hello Brasil!** Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil. São Paulo: Escuta, 1992.

CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. Tradução Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de Pero Vaz de Caminha**. IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. [20--?]. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Pero%20Vaz%20de%20Caminha%201500.pdf>>. Acesso em: 15/11/2015.

CAMUS, Albert. (1942). **O Estrangeiro**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.

CARVALHO, J. M. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. In: **RBCS**. v. 13, n. 38, 1998.

CHAUÍ, M. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. Brasil: o mito fundador. In: **Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre**. n. 19. Porto Alegre: APPOA, 1995.

CHESNAIS, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. Three or Four Things about Ethno-futures. In: **Ethnicity**, Inc. Chicago: Chicago University Press, 2009.

CORACINI, M. J. **A celebração do Outro**. Arquivo, memória e identidade. Línguas (materna e estrangeira) plurilinguismo e tradução. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

_____. Língua estrangeira e língua materna: uma questão de sujeito e identidade. In: CORACINI, M. J. (org.). **Identidade e discurso: (des)construindo subjetividades**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

COURTINE, J. J. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EdUFSCAR, 2009.

DA MATTA, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELGADO, R. M. ¿Quién puede ser “inmigrante” en la ciudad? In: **Exclusión Social y Diversidad Cultural**. Donosita: Tercera prensa, 2003, p. 9-24.

DE NARDI, F. S. **Um olhar discursivo sobre língua, cultura e identidade**. Reflexões sobre o livro didático para o ensino de espanhol como língua estrangeira. Tese (Doutorado em Teorias do Texto e do Discurso) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

DERRIDA, J. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DUARTE, L. F. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ENRIQUEZ, E. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável. In: **RAE - eletrônica**, v. 5, n. 1, Art. 10. jan./jun. 2006.

ESCOBAR, C. H. Da categoria da cultura: do aparelho cultural do estado. In: **Encontros com a civilização brasileira**. V. 16. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.

ESTEVES, P. M. S. **O que se pode e se deve comer**: uma leitura discursiva sobre o sujeito e alimentação nas enciclopédias brasileiras. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, Niterói, 2014.

FERREIRA, M. C. O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva. In: INDURSKY, F.; MITTMAN, S.; FERREIRA, M. C. **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

_____. **Análise do discurso e suas interfaces**: o lugar do sujeito na trama do discurso. In: *Organon*. v. 24. n. 48 Porto Alegre: UFRGS, 2010, p. 17-34.

_____. **Os desafios de fazer avançar a análise do discurso no Brasil com singularidade e liberdade**. In: *Desenredo*. v. 4. n. 2. Passo Fundo: UPF, 2008, p. 241-249.

_____. A língua da análise do discurso: esse estranho objeto de desejo. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. **Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar**. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. **Da ambiguidade ao equívoco**: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

_____. **O estatuto da equivocidade da língua.** In: Estudos da linguagem. Col. Ensaios, v. 10, p. 39-50, 1996.

_____. A antiética da vantagem do jeitinho na terra em que Deus é Brasileiro (o funcionamento discursivo do clichê no processo de constituição da brasilidade). In: ORLANDI, E. (org). **Discurso Fundador** (a formação do país e a construção da identidade nacional). Campinas/SP: Pontes, 1993.

FILHO, Cyro. Os Pobres Na Idade Média: De Minoria Funcional A Excluídos Do Paraíso. In: **Revista Ciências Humanas.** Universidade De Taubaté (Unitau) – v. 1, n. 1, 2009.

FLORY, E.; SOUZA, M. T. C. **Bilinguismo:** diferentes definições, diversas implicações. Revista Intercâmbio. Volume XIX: 23 - 40, 2009. São Paulo: LAEL/PUC-SP.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Microfísica do poder.** 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.

FREYRE, G. (1933). **Casa-grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

FREUD, S. (1930). Mal-estar na civilização. In: FREUD. **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 65-174. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: FREUD. **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 65-174. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

_____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: FREUD. **Além do princípio de prazer.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 77-154. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: FREUD. **Além do princípio de prazer.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-75. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

_____. (1919). O estranho. In: FREUD. **História de uma neurose infantil.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 233-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).

_____. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD. **História de uma neurose infantil.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 143 - 154. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).

_____. (1976). **Projeto de uma Psicologia.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FUKS, B. **Freud e a Judeidade:** a vocação do exílio. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GAGNEBIN, J. M. A competência do estrangeiro. In: **Revista Humanidades**. Editora UNB. n. 57. Agosto, 2010

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, [20--?]. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15/11/2015.

GOLDENBERG, R. Estrangeirice: modos de usar. In: Koltai, K. (org.). **O Estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.

GUINZBURG, C. Prefácio a edição italiana. In: GUINZBURG, C. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das letras, 1989.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HAROCHE, C. Processos psicológicos e sociais de humilhação: o empobrecimento do espaço interior. In: HAROCHE, C. **A condição do sensível**: formas e maneiras de sentir no Ocidente. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

HENRY, P. A. **Ferramenta imperfeita**: língua, sujeito e discurso. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

HOBBSAWM, E. Introdução: a invenção das tradições In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (orgs). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-23.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Online de Português**. [201-]. Disponível em: <www.dicio.com.br/houaiss/>. Acesso em: 14 jul. 2016.

INDURSKY, F. **A fala dos quartéis e as outras vozes**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

_____. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, F.; MITTMAN, S.; FERREIRA, M. C. **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

_____. Os estudos da linguagem e suas diferentes concepções de língua. In: HENRIQUES, Claudio e SIMÕES, Darcília (Orgs.). **Língua Portuguesa**: reflexões sobre descrição, pesquisa e ensino. Rio de Janeiro: Ed. Europa, 2005.

_____. A fragmentação do sujeito em análise do discurso. In: INDURSKY, F.; CAMPOS, M. C. (orgs.) **Discurso, memória, identidade**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000.

_____. **O sujeito e as feridas narcísicas dos linguistas**. In Gragoatá. n.5. Niterói: EdUFF, 1998, 2º sem.

KEHL, M. R. Muito além do espetáculo. In: NOVAES, A. (org.). **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora SENAC, 2005.

_____. Minha vida daria um romance. In: BARTUCCI, G. **Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. **Gostamos de ser inviáveis?** In: Revista da associação psicanalítica de porto alegre / Associação Psicanalítica de Porto Alegre. - nº 19, 2000. - Porto Alegre: APPOA.

KOLTAI, C. **Política e Psicanálise**. O estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

KOUTONIN, Mawuna Remarque. Why are white people expats when the rest of us are immigrants? **The Guardian**, mar. 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/mar/13/white-people-expats-immigrants-migration?CMP=share_btn_fb>. Acesso em: 1 ago. 2016.

KRISTEVA, J. (1941). **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LACAN, J. J. (1959-60). **O Seminário**, livro 7: A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1993). Televisão. In: LACAN. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. (1901-1981). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem. In: LACAN. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1973). O rato no labirinto. In: LACAN. **O Seminário**, livro 20: Mais ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. (1964). **O Seminário**, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. (1953-54). **O Seminário**, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1974.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. **A cultura-mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

LOBATO, M. (1903) A todo transe. In: LOBATO. **Literatura do Minarete**. São Paulo: Globo, 2008.

LONGO, L. **Linguagem e psicanálise**. 2ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

MARGOLIS, M. L. **Goodbye, Brasil: Emigrantes brasileiros no mundo**. São Paulo: Contexto, 2013.

MARIANI, B. Sujeito e discurso contemporâneos. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, S. (Orgs.). **O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras**. São Carlos: Claraluz, 2009.

MELLO, N. B. **Subdesenvolvimento, imperialismo, educação, ciência e tecnologia no Brasil: a subordinação reiterada**. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

MELMAN, C. **Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país**. Tradução de Rosane Pereira. São Paulo: Escuta, 1992.

_____. Casa Grande e Senzala. In: **Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe/ Association Freudienne Internationale**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995a.

_____. O complexo de Colombo Casa. In: **Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe/ Association Freudienne Internationale**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995b.

_____. A histeria pseudo-paranóica. In: **Che Vuoi?** São Paulo, v. 2, n. 3/4, p.33-35, 1987.

MIGAS. **Em contagem decrescente**. Casa de Luanda. 10 ago. 2008. Disponível em: <<http://casadeluanda.blogspot.com.br/2008/08/em-contagem-decrescente.html>>. Acesso em: 25 out. 2016.

MILNER, J. **O amor da língua**. Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1987.

STUBE NETTO, A. D. **Tramas da subjetividade no espaço entre línguas: narrativas de professores de língua portuguesa em contexto de imigração**. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2008.

_____. Sujeito e linguagem: (des) construindo identidades. In: **Revista ABRALIN**, V. 6, n. 1, jan/jun., 2007.

OLIVEN, R. G. O Imaginário na Música Popular Brasileira. In: PAIS, J. M. J.; CARVALHO, M. V. (orgs). **Sonoridades luso-afro-brasileiras**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 291-321.

_____. Que país é este? A (des) construção da identidade nacional. In: SOUZA, E. L. A. (org.). **Psicanálise e colonização**. Leituras do sintoma social no Brasil. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

ORLANDI, E. **Análise em discurso: sujeito, sentido, ideologia**. 2ª ed. Campinas: Ed. Pontes, 2012.

_____. **Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

_____. **Princípios e procedimentos**. Campinas: Ed. Pontes, 2005.

_____. **Cidade dos Sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

_____. Do sujeito na história e no simbólico. **Escritos** no 4. Campinas, SP: publicação do Laboratório de Estudos Urbanos Nudecri/LABERURB, maio, 1999, p. 17-27.

_____. Ordem e organização na língua. In: **Interpretação**. Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. (org). **Discurso fundador**: a formação do país e a identidade nacional. Campinas: Pontes, 1993.

ONU. **Relatório do Desenvolvimento Humano 2003** Objectivos de Desenvolvimento do Milênio: Um pacto entre nações para eliminar a pobreza humana. PNUD, 2003.

ORTIZ, R. (1985). **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PÊCHEUX, M. (1983). **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. 6ª ed. Campinas: Pontes, 2012.

_____. (1984). Especificidade de uma disciplina de interpretação (A análise do discurso na França). In: ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos Seleccionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2011.

_____. (1982). Ideologia - aprisionamento ou campo paradoxal? In: ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos Seleccionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2011.

_____. (1979). Foi propaganda mesmo que você disse? In: ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos Seleccionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2011.

_____. (1977). Há uma via para a linguística fora do logicismo e do sociologismo? In: ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos Seleccionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2011.

_____. (1971). Línguas, "linguagens" , discurso In: ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos Seleccionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2011.

_____. (1969). Por uma análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. (1975). **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 4 ed. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2009.

_____. (1981). O estranho espelho da análise do discurso. In: COURTINE, J. J. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCAR, 2009.

_____. (1982). Sobre a (des)construção das teorias linguísticas. In: **Cadernos de Tradução**. N. 4, p. 35-55, 1998.

_____. Delimitações, inversões e deslocamentos. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas, n. 19, p. 7-24, 1990.

_____. (1984). Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. In: **Décalages**: vol. 1: Iss. 4. Disponível em: <http://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1072&context=decalages> Acesso em 10/11/2016.

PÊCHEUX, M; FUCHS, Catherine (1975). A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso**. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

PÊCHEUX, M; GADET, F. **A língua inatingível**. Tradução de Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas: Pontes, 2004.

PRADO, J. C. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

PROFISSIONAL E NEGÓCIOS. **Tempos de Expatriação**. 23 out. 2013. Disponível em: <http://www.profissionalenegocios.com.br/materias/materia.asp?cod_materia=452>. Acesso em: 1 ago. 2016.

PRYSTHON, A. O negócio da tradição: cultura de massas no Brasil dos anos 90. In **Lumina**: Juiz de Fora, vol. 4, n. 2, p. 67 - 80, 2001.

RAMOS, Rui. **Luandês, a nova língua da lusofonia**. Ciberdúvidas da Língua Portuguesa. 11 abr. 1997. Disponível em: <<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/outros/diversidades/luandes-a-nova-lingua-da-lusofonia/347>>. Acesso em: 25 out. 2016.

REVUZ, C. A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio. In: SIGNORINI, I. (org.) **Língua(gem) e identidade**. Campinas: Mercado das Letras, 2006.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

RIBEIRO, G. L. O que faz o Brasil, Brazil: jogos identitários em São Francisco. In: REIS, R. R.; SALES, T. **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo, 1999.

RICKES, S. A escritura como cicatriz. In: **Educação e Realidade**. UFRGS, Porto Alegre, n. 27 (1), 2002, p. 51-71.

RINALDI, D. **Ética da diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar ed, 1996.

RODRIGUES, N. **A pátria de chuteira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. (1970) O entendido salvo pelo ridículo. In: RODRIGUES. **À sombra das chuteiras imortais**: Crônicas de futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. (1968) A vaca premiada. In RODRIGUES. **A cabra vadia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRÍGUEZ ZUCCOLILLO, C. Língua, nação e nacionalismo: um estudo sobre o guarani no Paraguai. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2000.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. Da Religião à Cultura na Constituição do Estado Nacional. In: **XIX Encontro Nacional da ANPOLL** – Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Maceió: ANPOLL, 2004.

_____. Entre o espaço e seus habitantes. In: ORLANDI, E. P. **Para uma enciclopédia da cidade**. Campinas: Pontes, Labeurb/Unicamp, 2003.

SALES, T. Identidade étnica entre imigrantes brasileiros na região de Boston, EUA. In: REIS, R. R.; SALES, T. **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo editorial, 1999.

SANTOS, J. L. **O que é cultura**. 16. ed. São Paulo: Ed brasiliense, 2012.

SANTOS, T. S. Globalização e exclusão: a dialética da mundialização do capital. In: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, jul/dez, 2001. p. 170-198.

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

SILVA, Renata Silveira da. **O tempo discursivo na constituição do imaginário do trabalhador no discurso da CUT**. Tese de doutorado. Pelotas: UCPel, 2010.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: Silva, T. T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SIMMEL, G. (1908). O estrangeiro. In: **RBSE**. v. 4, n. 12, dezembro, 2005.

SOUZA, O. **Fantasia de Brasil**. As identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

TIBURI, M. Cultura e política: uma relação desnaturada. In: **Zero Hora**. Caderno Cultura, sábado, 9 abr. 2016.

TRIBO de Jah. Globalização. **Reggae na Estrada**. Indie Records, 1998. CD.

UNIVERSIDADE DE COIMBRA. Biblioteca Matemática. **August Möbius**. [201-?].

Disponível em:

<https://www.uc.pt/fctuc/dmat/departamento/bibliomat/servicos/copy_of_matematicos/Mobius-A>. Acesso em: 1 mar. 2016.

ZIZEK, S. O espectro da ideologia. In: ZIZEK. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a.

_____. Como Marx inventou o sintoma. In: ZIZEK. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.

ANEXO

Depoimentos: Brasileiros vivendo no exterior.

Sugestão de tópicos a serem relatados

- + Nome (opcional)
- + Idade
- + Profissão
- + Lugar ou lugares onde mora/morou
- + Quanto tempo mora/morou no exterior
- + Qual o motivo de ir morar no exterior
- + Exerce sua profissão/faz alguma atividade remunerada/ estuda nesse país
- + Primeira impressão do país
- + Processo de adaptação. Você lembra alguma situação que possa contar
- + Você se sente imigrante no país/ como as pessoas locais veem essa questão da imigração/ você se sente excluído em algum contexto. Você lembra alguma situação que possa contar
- + Relacionamento interpessoal com as pessoas do local
- + Qual sua relação com o Brasil depois dessa experiência no exterior
- + Pretende voltar para o Brasil
- + Relação com familiares no Brasil
- + Já dominava a língua quando viajou/ Fez curso antes de viajar
- + Teve algum problema com relação à língua. Você lembra alguma situação que possa contar
- + Se sente confortável quanto à língua e costumes dos habitantes locais. Você lembra alguma situação que possa contar
- + Tinha algum conhecimento prévio do país antes da viagem
- + Aspectos que te chamam atenção no país
- + Dificuldades que enfrentou – relacionamento/culinária/moradia/etc. Você lembra alguma situação que possa contar.
- + Estranhamentos com relação a hábitos, cultura. Você lembra alguma situação que possa contar.
- + Existe alguma situação ou assunto que você prefira utilizar uma das línguas em especial.
- + Mudanças pessoais que sofreu
- + Atingiu suas expectativas
- + Como você vê sua vida no exterior
- + O que sente falta do Brasil