



Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica

ISSN: 1516-1498

revistaagoraufrj@gmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Brasil

Natahi, Okba

DINÂMICA DO ABERTO E PROBLEMÁTICA DO ESTRANGEIRO

Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, vol. X, núm. 2, julio-diciembre, 2007, pp. 159-170

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=376534577001>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

DINÂMICA DO ABERTO E PROBLEMÁTICA DO ESTRANGEIRO

Okba Natahi

Psicanalista.
Membro do
Cercle Freudien.
Professora na
Universidade de
Paris VII.

Tradução: Contra
Capa

RESUMO: Digerido pelo Ocidente, o Oriente não mais dá lugar à experiência do estrangeiro, subsistindo muito pouco do confronto do íntimo com o êxtimo. Aborda-se, aqui, a experiência da migração — que, ao conjugar o familiar e o estranho, o natal e o estrangeiro, leva aquele que migra a interrogar as ficções simbólicas que o ligam à comunidade — na atualidade, em que vigora, como sintoma de uma foracção da problemática do estrangeiro, a idéia de uma comunidade compacta, fechada sobre si mesma.

Palavras-chave: Estrangeiro, migração, exílio.

ABSTRACT: Dynamic of the openness and problematic of the foreigner. Guided by the West, the East doesn't give anymore room to the experience of the foreigner, sub living very few from the comfort of the intimate with the exterior. It is here studied the migration experience — which, by relating the familiar with the strange, the native and the foreigner, takes the one who migrates to question symbolic fiction that ties them to the community — in the present time in which it takes place, with the symptom of a out-inclusion of the foreigner problematic, the idea of a compact community, close in itself.

Keywords: Foreigner, migration, exile.

Iniciar dando conta de um lapso; meu lapso. Escrever a Gérard Laniez e lhe propor como título de minha intervenção “Dinâmica do Aberto (Ouvert) e problemática do Estrangeiro”, em vez de “Dinâmica do Diverso (Divers) e problemática do Estrangeiro”, dá o que pensar. Uma sílaba substituída por outra: ou em vez de di, ambas acompanhadas da homofonia vers/vert, garantindo-lhes a articulação. Na dimensão do di, como disjunção e dizer, revelou-se uma dimensão, homofônica, de lugar, onde (ou): rumo ao outro (vers l'autre), em favor

do outro. Pode-se escrevê-lo com o neologismo *Disouvert*, ou seja, ir rumo ao outro como uma questão de dizer e de separação, e também como relação ao lugar, condição de constituição de um laço. Dito de outro modo, delimitar onde o dizer constitui um endereçamento que não está situado ao lado do mesmo, do idêntico, do identitário, do familiar, do normal, do comum. O Dicionário histórico da língua francesa indica que *dis*, em latim, é uma partícula que marca a separação, a diferença, a falha, a distância, e corresponde ao grego *dia*, cujo primeiro sentido é “ação de dividir”, do qual decorre “ação de atravessar”, através, presente em palavras como dialeto, diáspora etc. O diverso, na condição de inumerável, só pode tender para o aberto, e disso decorre minha primeira proposição: o Estrangeiro seria uma experiência com que um ser humano pode consentir, quando seu movimento e sua fala o levam aos confins do diverso e do aberto, onde reside a relação com a Alteridade radical.

Por que insisto na noção de Diverso, se ela está subsumida pela noção de Aberto? Para que possa me voltar para o poeta e escritor francês Victor Ségalen, cuja infância foi marcada por um dito materno, determinante de seu futuro: “Esse foi o primeiro e misterioso serviço prestado por minha mãe: ‘Você não é como os outros’, ‘Você não será como os outros’, eis as palavras mágicas que proibiam, interditavam, mas também permitiam maravilhas.” Ségalen, médico da Marinha, sempre suspeitou dos relatos de aventura e viagens de além-mar. Isso, contudo, não o impedia de considerar a viagem, mais que um imperativo que impulsiona para alhures, um acontecimento inacabado, um suspense que descortina um futuro diferente para o sujeito. Segundo ele, trata-se não de ir em busca de representações insuspeitas do humano, que atestariam o Imemorial, mas sim de ser tomado pela vertigem de uma cesura que traveste o real e submete o autor a uma intranqüilidade produtiva.

Dante do termo ‘viagem’, metaforizado por Ségalen na travessia de um desfiladeiro durante sua temporada arqueológica na China, o mundo se abre para outras extensões, outros possíveis, reunidos nesta frase: “Foi então que o Outro veio a mim” (1995, p.312). Esse Outro é, a um só tempo, o estrangeiro radical (nenhuma coordenada pode situá-lo) e íntimo — *Unheimlich*, diria Freud — que retoma a fulguração de sua adolescência. Ornado de atributos europeus nas montanhas chinesas, esse Outro não reconhecido, apesar de toda a afeição que lhe é dedicada pelo autor — ele o questiona e não se surpreende com seu silêncio —, é uma sorte de espetro e está velado pela representação de sua presença. Dele Ségalen arranca esta última referência rimbaudiana: “o Outro era eu [...]. O irrespirável charme de todas as esperanças adivinhadas [...] e que a dura realidade sufoca uma a uma” (p.313).

Empenhar-se em encontrar o novo, o impreciso, o choque com o diverso, segundo a expressão do autor, equivale a um corte na relação com o Outro, para

fazer advir o estrangeiro na vida e na língua, no lugar em que outros passaram, escreveram, produziram em profusão. Eis aqui a ordem de um encontro fugidio e misterioso, atravessado por uma experiência que retomou a passagem pela adolescência, cuja vivacidade Ségalen enfatiza: “Meu rosto mudou de direção ao rever o outro rosto. Estou orientado para o retorno” (p.314). O rosto é alterado por essa presença outra, como uma ferida aberta no âmago de si, da qual traz as marcas, os estigmas. Em sua nudez, a estranheza do rosto corresponde à marca do encontro com o estrangeiro, e ao iniciar seu retorno, Ségalen se descobre outro e estrangeiro, inclusive em sua própria comunidade. Uma maravilhosa série de adjetivos brota de seu texto para expressar o diverso: estrangeiro, insólito, inesperado, misterioso, amoroso, sobre-humano, heróico e até mesmo divino. Caminho incansável que o faz viver a experiência singular do *éksō* (de fora), absolutamente diferente do exotismo insípido de um Claudel ou de um Loti. Trata-se, pois, de uma experiência que não é a da compreensão total de um outro que se enlaçaria a si próprio, mas antes a percepção viva de uma incompreensão, de uma fenda que impele ao encontro. “O exotismo não é aquele tantas vezes prostituído pela palavra. O exotismo é tudo o que é Outro. Gozar dele é aprender a degustar o Diverso” (p.318).

O que nos reservam os dias de hoje? A fantasia do Oriente como metonímia do enigma do que é o Estrangeiro, na condição de “experiência interior” (Bataille) ou “fantasma” (a África fantasma em Leiris), a ser compreendida no sentido espectral de uma difração a que se associaram Baudelaire, Nerval, Rimbaud, Conrad, Ségalen, Massignon etc., está destruída, pulverizada, esgotada. O Ocidente digeriu o Oriente e pouca coisa subsiste desse confronto do íntimo com o êxtimo. O Oriente não é mais o lugar imaginário de uma interrogação sobre a relação consigo mesmo e com o Outro, pois se tornou o lugar de façanhas e explorações, de rejeição e inospitalidade destrutiva. Próximo de uma superfície perfeitamente lisa e sem profundidade, o Oriente se transformou em um espelho que deforma a propensão a um gozo narcísico planetário; uma superfície que reflete apenas o culto de si e a acumulação, tendo lançado a experiência do estrangeiro na mais espessa escuridão.

O que persiste nos dias de hoje como sintoma é a idéia de uma comunidade compacta, marca de seu fechamento sobre si mesma, a indicar o desmoronamento do signo de incompletude que opera no site interno de toda problemática da comunidade. “O motivo da ‘comunidade’, em vez de vir à luz, parece afundar-se em uma singular obscuridade”, como escreve Jean-Luc Nancy (2001, p.24). Não estaríamos diante de uma fratura, de uma quebra radical que abala o site interno de um pensamento único e unificador do futuro da idéia de comunidade? A imposição de um único modelo da idéia de estar junto, denegando qualquer outra forma de alteridade além da que é veiculada por esse modelo, manifesta-se

no registro quer da potência livre, quer de sua própria destruição. Ora, a idéia do ‘comum’ é a do ‘estar com’, estar com outros, mas sem prejugar o futuro desse com, que apenas multiplica os entrecruzamentos das forças que pensam a ordem do com: estar com, sem, junto, ao lado, como, contra. Por conseguinte, nosso olhar, em vez de pinçar o outro, abre-se para o insuspeito de seu rosto, de seu corpo, de sua postura, de sua presença no mundo, remetendo-nos a uma fenda como marca de nossa humanidade.

Jacques Derrida abre seu livro *Da hospitalidade*, escrito com Anne Dufourmantelle, com estas palavras: “A questão do Estrangeiro não é uma questão de estrangeiro? Vinda do estrangeiro? Antes de formular a questão do estrangeiro, talvez seja necessário precisar: questão do estrangeiro” (DERRIDA & DUFOURMANTELLE, 1997, p.11). Abertura luminosa que acompanharia como questão um duplo eixo arrimando a noção de estrangeiro em um entre-dois instável, móvel. Derrida desdobra sua demonstração, apoando-se em *O sofista*, de Platão, no qual mostra que Xenos (o Estrangeiro) é aquele que leva adiante o projeto de contestação da ordem estabelecida, aquele que enuncia a necessidade de questionar de novo as teses de toda fundação. “Rogo-te ainda — diz Xenos a Teetetos — que não me consideres um parricida.” “O que queres?”, pergunta-lhe então Teetetos. Xenos responde: “Precisaríamos, em nossa defesa, voltar a questionar a tese (o *logon*) de nosso pai Parmênides” (p.13). A denegação de Xenos, todavia, assinala sua demanda e seu projeto, a saber: a questão do parricídio é a do estrangeiro. Aquele que se viu às voltas com a questão do estrangeiro experimenta a violência de ter desertado a relação com a filiação e com a ancestralidade, voltando a questionar as ficções simbólicas que o ligam à comunidade. Aqui, a idéia é a de uma travessia do parricídio não exatamente como passagem ao ato, e sim como pura e incessante interrogação que faz circular as articulações simbólicas entre o ser e o mundo. O estrangeiro visa desarrumar toda metáfora paterna, evitando o caminho trágico de Édipo, entendido como a impossibilidade de acontecer em algum lugar. Tal é o destino fora da lei de Édipo, errante no texto *Édipo em Colona*, de Sófocles: estrangeiro fora de todo lugar.

Quando a experiência do estrangeiro se abre para aquele que migra, assistimos a uma ligação hipermnésica com a obsessão temida de ter de voltar a viver o fora do lugar. A lógica da viagem e da migração pode fazer o humano derivar em uma errância incessante, sem-fim, como busca de um alhures cada vez mais longínquo, jamais próximo, em que o pensamento da fronteira poderia precipitar-se na busca iterativa de sua origem. Dino Buzzati revela essa mágica e dolorosa alegoria em sua novela *Os sete passageiros*.

“Desde que parti para explorar o reino de meu pai, estou, a cada dia que passa, um pouco mais longe da cidade, e as notícias que me chegam são cada vez mais raras” (1969, p.7). Eis como, nas palavras do escritor, desenha-se

a cartografia da relação com o mundo, quando se avança na experiência da migração e da viagem. Na novela, o príncipe que realiza essa viagem tem 38 anos, oito dos quais passados nas estradas do reino (p.10). Confrontado com os confins, os limites, em busca de outros que não seriam isomórficos aos de seu reino, sua interrogação quase é obsedada pela sideração e pela possibilidade de apreender o que é a fronteira, justo quando sua intuição lhe sugere que ela não existe ou, pelo menos, não é real. Acompanhado de alguns servos, o príncipe não podia romper de fato com seu país e continuava em busca de notícias. Assim, escolhe sete de seus melhores cavaleiros para a função de mensageiros. À medida que se afasta de seu reino, as notícias da terra natal custam a lhe chegar. Ao cabo de oito anos e meio de viagem, ele se dá conta de que o último de seus cavaleiros levaria dezenas de anos para retornar e, provavelmente, o encontraria morto.

Mas essa evidência da morte, da morte como a última fronteira, não deixa o príncipe pregar os olhos. Como aquele que migra, assiste à subversão de seu olhar pousado sobre o mundo que já não lhe pode ser familiar e se descobre estrangeiro: “as nuvens, o céu, o ar, os ventos, os pássaros me apareciam, na realidade, como coisas novas, e eu me sentia estrangeiro” (p.10). Essa descoberta altera a relação com os outros e desconstrói sua memória. Esquecimentos, sensações do que foi vivido se revelam a ele de maneira singular, inabitual. Lembranças começam a lhe falar em uma língua desconhecida, que pode ser metaforizada por esta frase: “Eles [os mensageiros] me traziam curiosas missivas [a ser ouvido no registro dos rastros ou de falas que deixaram marcas], amareladas pelo tempo, nas quais eu descobria nomes esquecidos, frases insólitas, sentimentos que não chegava a compreender” (p.11).

Deixar pai e mãe, renunciar à herança do reino corresponde a ir embora, a fim de experimentar a fronteira como a última procura de um tornar-se outro. Essa curta novela termina com a aceitação de um retorno impossível, já que o príncipe se sente estrangeiro em e para seu reino, subsistindo apenas o movimento pulsional como viático, em direção a um limite virtual em que só um saber impaciente faz nascer uma promessa: “Amanhã de manhã, uma nova esperança me levará adiante, rumo a essas montanhas que as sombras da noite ainda escondem” (p.13). Admitimos, com ele, esse fragmento de verdade, de acordo com o qual aquele que migra, que viaja rumo à fronteira em busca do desconhecido inexorável, certamente já era estrangeiro em sua origem, em seu lugar de origem, tendo apenas aceitado a morte como única fronteira. Em sua escrita, Buzzati inventa o desejo que impele um ser humano a querer esgotar todas as identificações com o semelhante e que o unem ao familiar, à evidência das coisas. Trata-se, aqui, de um desejo que é a marca da orientação rumo a um alhures inesperado.

Segundo Freud, o perigo que espreita a civilização se revela particularmente aterrador quando o laço social tem como base a identificação dos membros de uma sociedade uns com os outros, relegando-se à obscuridade a identificação com o Ideal do Eu. Esse tipo de identificação conduz à constituição do que ele chama de “a miséria psíquica das massas”, da qual os Estados Unidos seriam o laboratório perfeito, já que se põem a estudar esse tipo de laço prejudicial à civilização. Não se deve estranhar que o país cujo ato de fundação foi estabelecido sobre o princípio da migração (como seu arquivo) dê corpo, na leitura de Freud, a uma comunidade que se fecha sobre si mesma, em decorrência da identificação entre seus membros, já que se instaura aí um laço exacerbado com a reivindicação da identidade (cultural, sexual, religiosa, nacional etc.): ser si mesmo, por meio de um outro semelhante, ou seja, um verdadeiro conluio especular, chamado por Kierkegaard de “uma doença do eu”. Trata-se de uma particularidade dos Estados Unidos, pois tal modo de laço social opera no próprio cerne da idéia de comunidade, é o epicentro do sismo que, hoje, abala “o motivo da comunidade”. Para mim, aquele que migra é a figura moderna de um sujeito que vive a urgência de uma nova escrita da idéia de comunidade, na qual ressoariam as potencialidades metafóricas de toda nomeação.

Com o que nos confrontamos? Os homens atravessam fronteiras não mais em um verdadeiro ciclo de viagem, mas em um itinerário e em uma direção para pensar e ligar uma relação com o estrangeiro, para elaborar um novo laço com a questão do estrangeiro. Como questão, o estrangeiro é e permanece um enigma. Não se deve compreender que aqueles que migram, alguns dos quais movidos pela energia do desespero, interrogam a univocidade do relato que os fundamenta, a fim de escrever, no exílio, um novo relato de sua origem, ao mesmo tempo que reencontram seres que, na modernidade ocidental, foram também excluídos, entregues ao impensado de sua origem, tornaram-se estrangeiros ao seu espaço natal?

Como esclarecer essa dimensão da migração, a fim de que esses passadores de fronteiras não permaneçam aprisionados, em um laço exclusivo com sua memória ou ainda sedentários em lugares desmemoriados, desertados pela memória no Ocidente? Como torná-los sensíveis à vibração da passagem em que se encontram pulverizadas as fronteiras mentais da identidade cultural, as fronteiras estanques em que se escreve um fechamento, inclusive aquele veiculado pelo conceito de diferença cultural? Por fim, como torná-los, na e por meio da fala, passadores de fronteira, na condição de marca do desejo de uma transcultura?

A migração conjuga de modo tumultuado o familiar e o estranho, o natal e o estrangeiro, o laço psíquico e o lugar do sujeito, obrigando o ser humano a viver a prova do exílio. O exílio é o nome de uma experiência e a base de um processo. Ao retomar continuamente a questão do exílio, afirmei que este

não pode ser considerado um conceito, e essa é uma proposição minha, um paradigma...

Pensar o exílio como paradigma equivale a constituí-lo no registro de um conjunto vazio que demanda desdobrar-se caso a caso, de acordo com a singularidade de uma história, às voltas com um alhures que convoca o advir no qual se produz um novo sentido. Assim considerado, o paradigma determina a ordem de uma potencialidade e indica o trajeto de um sujeito, aprisionado no confronto com o real para produzir um novo saber. Por meio do exílio, pode-se realçar a idéia de uma construção que é o traço ou a marca de uma escrita produzida por um sujeito e/ou por sua migração.

Se o sentido que pode ser dado à idéia de comunidade é o de suportar a relação de incompletude do sujeito com o mundo, a comunidade pode, do mesmo modo, tornar-se o túmulo em que se abole toda possibilidade de passar para uma outra borda, um outro lugar, e produzir novas sublimações. Um pensamento e uma transmissão simbólica instituem que só há produção de novas ficções no interior da comunidade porque isso supõe que nenhuma outra ficção pode ser recebida de fora, tornando possíveis o gozo e a celebração da origem. Ora, toda ficção se perfila como tradução e interpretação incessante do que se tramou, produzindo a hiância, a distância que permitiu a um sujeito reformular a questão de seu ser desejante.

O exílio é o nome de uma experiência e de uma prova humanas que podem se tornar acontecimento ou trauma. Pensá-lo assim deve nos levar a compreendê-lo como experiência de deslocamento e também como prova renovada da relação com o Outro na realização de um ato desejante. Aquele que se expatria recolhe a ordem de um mal-estar em que se delineia o entrelaçamento de corpos, língua e morte. A experiência do exílio é essa errância incessante no familiar da língua, na qual se mobilizam a língua materna e a interrogação a propósito de um “haveria uma língua do exílio?”. Nessa errância que comanda uma perpétua tradução, o sujeito não cessa de traduzir e de se traduzir, convocado ao lugar de seu desejo em uma língua sempre outra. No aqui-e-agora, por meio desse desejo, um traço se deixa adivinhar, fazendo signo para outro, como marca de uma fala que chama para si palavras estrangeiras e exorciza a morte para significar a vida em mais de uma língua. Metáfora da migração das palavras de uma língua a outra na singularidade de uma fala que ao mesmo tempo nomeia a passagem e concede o silêncio. A escrita na língua de uma nova relação com os charmes do amor, em que o amado é situado, desde o início, como alguém heterogêneo, arrancando o amante do familiar e do laço exclusivo consigo e para si mesmo.

Abordo aqui, então, uma versão para o feminino, em face da questão do estrangeiro, a qual subverte a construção platônica de *O sofista* no fragmento citado por Derrida. Diotima, a estrangeira de quem Sócrates se dizia aluno, teria

dito a Teetetos: “Rogo-te ainda que não me consideres uma matricida”. “O que queres?”, pergunta-lhe, então, Teetetos. Diotima responde: “Precisaríamos, para o amor, pôr em questão o laço com a mãe e com a comunidade.”



Quando esta jovem mulher atravessou a soleira de minha porta, trouxe-me a seguinte paisagem: a errância entre muitos homens árabes e a virgindade no cerne do seu tornar-se mulher ocupavam todo o espaço. Estava aprisionada neste trágico enunciado materno: “Você sairá de casa com um marido, coberta de ouro”, algo que, para ela, soava como uma maldição. Esse quadro tem como pano de fundo o luto de seu pai, morto pouco tempo antes de seu nascimento, e o fato de seu corpo ter sido objeto de práticas de feitiço realizadas por mulheres, cujo significante mais importante poderia ser traduzido como: rodeada, aprisionada, marcada atrás das muralhas.

Quando pequena, havia sido, de certo modo, aprisionada pela preocupação iterativa de sua mãe a seu respeito: “Você é árabe ou é francesa.” Para agradar à sua mãe árabe, manteve-se em uma posição ambivalente: “Eu percebia que minha mãe tinha medo de ter gerado uma estrangeira... E se sou ambivalente a respeito da religião muçulmana, é também com o intuito de não me tornar estrangeira para minha mãe.” Como se vê, sua mãe não lhe perguntava se ela era argelina, tunisiana, marroquina, libanesa etc., pois a referia ao campo mais amplo da língua, da cultura e do *status* da religião.

Para ela, perder a virgindade condensou uma perda de identidade referida a uma renúncia à religião e à sua origem magrebina em território francês, onde nasceu. Ouço esse medo — tornar-se estrangeira para sua mãe — como imagem não apenas no registro fundamental vivido por toda comunidade sob a obsessão de seu desaparecimento, mas também como um importante sintoma dos dias de hoje. Assim, esse enunciado de sua infância, apesar de sua própria mãe, é tanto um apelo quanto uma orientação para ela, abrindo o caminho para um laço com o que é heterogêneo à sua comunidade.

De todo modo, o laço arisco de sua mãe com a endogamia familiar e comunitária se faz de modo a encerrar a filha em um retiro, em que esta é surpreendida por uma sufocação irreprimível toda vez que a possibilidade de amar se apresenta. Passou muitos anos lendo as coordenadas dessa situação. Um dia, viu-se transtornada pela descoberta fulminante, em razão do efeito de verdade representado, de que a impossibilidade (decerto recíproca) de experimentar o amor pelos homens de sua comunidade (naquela época, não conhecia outros) se ligava ao fato de que todos eles eram considerados irmãos em potencial,

remetendo-a a uma versão incestuosa do amor. Chegou até a se apaixonar por alguém do Oriente próximo na fantasia de que a distância geográfica a tiraria do sufoco, mas isso de nada adiantou.

Ao revelar para sua mãe o amor que sentia por um francês, esta foi tomada por um ódio radical, que nenhuma palavra pode conter: “Você me traiu, me trocou por um estrangeiro.” Foram essas as primeiras palavras de sua mãe. Entregue a um desarvoramento jamais sentido, procura seu irmão mais velho, a fim de lhe relatar seu encontro, e este lhe pergunta se o homem era francês ou árabe. Diante de sua resposta, um ódio frio convulsiona o corpo de seu irmão: “Você está vindo buscar o perdão. Não te perdoarei jamais. Nossas relações estão cortadas, não volte mais a minha casa.” Esse irmão, amado e adulado por ela, não se detém aí, pois, algum tempo depois, ela descobre que ele proibira os outros membros da família de recebê-la, chegando inclusive a ameaçar de repúdio sua própria mulher.

A mãe, por sua vez, não se conforma com o que considera uma traição de sua filha. Sustentada por uma crença inegável nas virtudes da fala, a jovem mulher continua tentando obter notícias de sua família, até o dia em que se vê outra vez confrontada com a selvageria materna. Sua mãe, ao lhe reconhecer a voz, grita-lhe desafos, cuja vulgaridade tem o objetivo de arrasá-la: “Puta” (em árabe) e “safada” (em francês), concluídos com um “Morra!”. O desejo da filha de percorrer um caminho que deslocasse o que se havia inscrito como uma lógica incestuosa na qual se via encerrada não obteve a mínima atenção materna. Ao reiterar a lógica do insulto e vomitar seu ódio, a mãe, in fine, desapossa-se da filha saída de suas entranhas: “Não sou tua mãe”. O irmão mais velho agrega a essa rejeição ameaças não apenas físicas, como também a que lhe era suprema: “Você cometeu perjúrio, você não crê mais em Deus.” A que lei se refere seu irmão, em qual espaço ele se situa, logo ele, que tem filhos que flirtam com a delinqüência? Não havia sido ele o eleito pela mãe como uma espécie de guardião do templo que devia recusar a passagem a todo estrangeiro que chegasse para abrir um ponto de angústia?

Quanto mais as portas da família se fechavam diante dela, mais seu ódio vem à tona, submergindo-a até encontrar o seu objeto no tratamento. Um dia, explode e me diz: “Eu odeio você. Você é a responsável por tudo isso. Não acredito mais em você. Tenho vontade de lhe matar, de apagá-la da minha memória, da minha vida... Agora, estou totalmente sozinha.” Essa dor inaudita é insuportável para ela, e eu a havia levado até esse ponto. Ela está errada? Trata-se apenas de uma reviravolta de sua raiva? Não, é claro. Posso apenas me perguntar: o que de minha presença junto dela, de meu desejo inconsciente de que a prova do sujeito em sua relação com a alteridade é vivida em uma solidão radical, e que o ato de separar-se, durante algum tempo, da origem, da comunidade, do familiar, manifesta-se

como um desarrimo do idêntico a si próprio, deixando todo sujeito à beira de uma falha da qual surge o novo, o inesperado, pôde passar para ela?

Precisamos de tempo para passar por uma deflagração com esta. Com efeito, como diz François Perrier em seu seminário sobre o amor, “não há mulher para quem o amor, a esperança, o direito, a assunção do amor, não remeta à mãe e à relação ‘incestuosa’ mãe-filha-mãe” (1994, p.136). Isso nos permite dizer que a possibilidade ou a impossibilidade de algumas mulheres serem amadas ou responderem ao amor está ligada ao esboço da ligação primordial mãe-filha, em que opera o *status* narcísico do corpo como significante do amor da mãe e do olhar que esta dirigiu à sua filha. Toda mulher é convocada a viver esse ponto de passagem em que o laço com a mãe se conjugou. No caso desta jovem, vários sonhos representaram a travessia do matrícídio. Durante muito tempo, na outra cena, ela deslocou, despedaçou, destruiu o corpo de sua mãe, até o momento em que um sonho fechou a seqüência: “Minha mãe havia morrido. Tinha sido enterrada e eu não compareci ao enterro... Fiquei muito triste por matar essa mãe”, disse-me coberta de lágrimas. Durante semanas, afetos de profunda infelicidade e tristeza acompanharam suas palavras, seus silêncios, suas ausências, e “vazio” era a palavra que lhe ocorria com mais freqüência.

Parte da vida dessa mulher se acompanhou de uma devastação que se poderia ler nos seguintes termos: “Preferimos você morta ao seu amor por um estrangeiro. Ver você sozinha, celibatária, mãe solteira, louca ou morta é melhor do que isso.” A passagem por esse ponto é vivida sobre o fundo de uma dupla solidão: aquela ligada ao próprio desejo, que só pode ser sustentado sozinho, e aquela do corte em relação ao que é tido como intracomunitário.

A dor indubitável atravessada por essa mulher é, em minha opinião, paradigmática do que se esclareceu quanto ao *status* ancestral do feminino nas ficções de sua comunidade. A traição inominável, a do amor por um estrangeiro, des completa a idéia de comunidade. Em sua busca amorosa, o fundamental foi que ela reencontrasse o caminho perdido, apagado, esquecido de uma figura feminina de sua ascendência: Hagar, mãe de Ismael, para dela receber o traço singular de um outro modo de pensar a questão do feminino em sua cultura.

No momento em que se destaca, em sua fala e em seus sonhos, o desejo de ter um filho como consequência do amor por aquele estrangeiro, a palavra que surge, expulsa de parte alguma, é “esperança”. Ao achar que ela teria dito essa palavra, peço que me diga o seu correspondente em árabe, e então surge: *Sâbr*, paciência, que a deixa siderada. Essa palavra estala como uma irrupção do inconsciente na língua qualificada de materna. “Sempre ouvi as mulheres árabes à minha volta dizerem: tenha paciência.” Essa mesma palavra sempre foi reparada por outra: “Tenha paciência, tenha vergonha.” Uma profunda infelicidade a engolfa, quando acrescenta: “Talvez não haja esperança, mas apenas

submissão, resignação, contrição dos sentimentos e das emoções. Por dentro, tudo deve permanecer morto.” A palavra *Sábr* é um dos significantes mais importantes do status do feminino no mundo árabe-muçulmano, e segue a esteira de Hagar, sua ancestral.

Hagar, a egípcia, é a figura de uma confrontação radical com a questão do exílio, do estrangeiro e do desejo. Ao engendrar Ismael com Abraão em terra estrangeira, ela surge, no Gênesis, como uma figura feminina singular. Seu nome põe em jogo um tríptico subjetivo relacionado à questão do feminino: em primeiro lugar, com Sara, o do impasse do entre-duas-mulheres como partilha da transmissão (NATAHI, 1990); em seguida, o do dom do nome feminino (NATAHI, 1991); por fim, o do status concluído da realização do desejo feminino pela maternidade. O apagamento ou a ausência do nome de Hagar no Alcorão é o traço de um desmentido do texto do terceiro monoteísmo diante desse triplo cruzamento, pois a evicção de sua herança fez rebater na psique de seus descendentes a promessa que lhe havia sido feita pelo divino quanto à concepção ser a única possibilidade de realização.

Nesses termos, o mito de Hagar traria consigo o processo e a construção em que uma mulher é tomada por uma posição subjetiva *princeps* que pode ser nomeada do seguinte modo: um masoquismo voltado para o feminino. O ódio e a violência endereçados a Hagar por Sara a encerram em uma lógica de dominação, condenando-a a um silêncio absoluto, à aceitação de uma presença mortificada que não pode ser contestada. Nenhuma revolta é possível, pois essa posição lhe é imposta e cobrada pelo próprio Deus. Quando Hagar estava grávida, Deus lhe pediu que retornasse para junto de Sarah e se deixasse “violentar” por ela. Isso, aliás, seria lembrado por Deus na multiplicação da descendência de Hagar, fazendo de Ismael, seu filho, o pai de uma nação. Multiplicar a descendência, portanto, foi o ganho de gozo prometido a Hagar. Lógica da expectativa e paciência seriam os significantes implicados nessa operação, os significantes de uma transmissão inconsciente que pulsa na memória na memória dessa família de geração em geração. Em seu livro e em suas ficções genealógicas, o Islã jamais pensou o impasse do status do feminino representado pelo terceiro elemento do tríptico de Hagar. Ele incide sobre um arquivo monoteísta judeu não interrogado para explorar um outro destino do feminino. A ausência de Hagar no Alcorão teria, assim, dupla função: de um lado, velar, ou mesmo foracuir, o amor do feminino por um estrangeiro (Hagar, uma estrangeira, amava Abraão, também estrangeiro), pois ele significa o aberto na comunidade; de outro, apagar a origem judia do terceiro monoteísmo. Religião afiliada ao passe do pai (Abraão), o Islã perpetua a lógica não encetada do matricídio que é representada pela realização do desejo feminino na maternidade. Para uma mulher árabe, particularmente cativa da questão em torno da migração, amar, arriscar-se no amor, equivale

a defrontar-se de novo com o que acarreta o significante primeiro, Sábr, que quer dizer, como vimos, ‘ligar’, ‘amarra algúém a alguma coisa’, ‘suportar com paciência’ e, por fim, ‘abster-se’, uma vez que atribui à mulher o gozo regrado pela perpetuação da comunidade. Para a jovem que me procurou, amar o estrangeiro é, simultaneamente, reencontrar o caminho de Hagar e abrir o status do feminino, deslocando as ficções religiosas que o haviam encravado. No islamismo, esse é o caminho sobre o qual anda aquele ou sobretudo aquela que migra, já que são nomeados *mohager*, literalmente “sua mãe é Hagar” ou então “filho ou filha de Hagar”.

Entre língua e morte, o exílio reaviva, de maneira pulsátil, a captura do sujeito nos significantes da demanda como marca de sua finitude, de sua divisão e de sua relação com a questão do estrangeiro. Haja vista que os lugares (do aqui e de alhures) são sempre assombrados pela potencialidade do desejo e pela dominação do morrer, não podemos deixar de constatar que cabe a todo ser humano lutar contra a derrocada dos poderes de tradução. Nascer no exílio pela potencialidade do amor permite escrever um novo enlace entre feminino e masculino. Qual é a “nova esperança” de que fala Buzzati no fim de sua novela, ao ligá-la à categoria de fronteira como promessa? Ela poderia se deixar compreender como uma promessa em que toda forma de messianismo estaria ausente, já que este sempre é uma resposta que encerra a promessa pela realização, a promessa como faculdade de prometer um advir. Parece-me evidente que nosso mundo pós-moderno está em vias de encerrar essa promessa na idéia de comunidade realizada pelo comunitarismo, sintoma de uma foracção da problemática do estrangeiro.

Recebido em 9/7/2007. Aprovado em 6/8/2007.

REFERÊNCIAS

- BUZZATI, D. (1969) *Les sept messages*. Paris: Laffont.
- DERRIDA, J. & DUFOURMANTELLE, A. (1997) *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- FÉDIDA, P. (1995) *Le site de l'étranger*. Paris: PUF.
- FREUD, S. (1930/1971) *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF.
- NANCY, J.-L. (2001) *La communauté affrontée*. Paris: Galilée.
- NATAHI, O. (1990) *Ismaël ou le retrait de la letttrre*. Intersignes, n. 1.
- _____. (1991) *Exil et transmission*. Intersignes, n. 3.
- _____. (1997) *Exil et adolescence*. *Psychologie Clinique*, n. 3. Paris: L'Harmattan.
- PERRIER, F. (1994) *L'amour*. Paris: Albin Michel.
- SÉGALEN, V. (1995) *Oeuvres complètes*. Paris: Robert Laffont.