

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**A DOR E A DELÍCIA DE SER O QUE É
A brasilidade e o caso do pertencimento
como disciplina**

Francisco Sá Barreto dos Santos

João Pessoa, maio de 2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**A DOR E A DELÍCIA DE SER O QUE É
A brasilidade e o caso do pertencimento como disciplina**

Francisco Sá Barreto

Tese apresentada como requisito parcial ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba para obtenção do título de Doutor em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi.

João Pessoa, maio de 2012

B273d Barreto, Francisco Sá.

A dor e a delícia de ser o que é: a brasilidade e o caso de pertencimento como disciplina / Francisco Sá Barreto. - João Pessoa, 2012.

282f. .

*Orientador: Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA*

1. Sociologia. 2. Desigualdade social - Brasil. 3. Brasilidade. 4. Identidade nacional. 5. Biopolítica - biopoder. 6. Democracia e totalitarismo.

UFPB/BC

CDU: 316(043)

FRANCISCO SÁ BARRETO DOS SANTOS

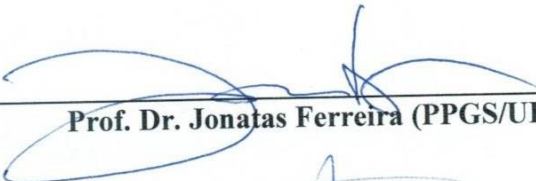
A DOR E A DELÍCIA DE SER O QUE É:
a brasilidade e o caso do pertencimento como disciplina

Orientador: Dr. Artur Perrusi

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em Sociologia.

Aprovada em: 05 de 06 de 2012.

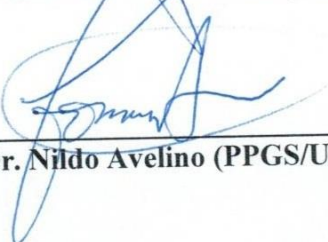
COMISSÃO EXAMINADORA



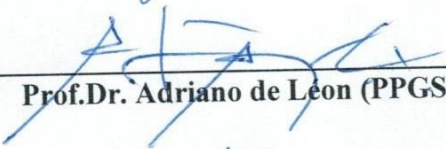
Prof. Dr. Jonas Ferreira (PPGS/UFPE)



Prof. Dr. Alexandro Silva de Jesus (DAM/UFPE)



Prof. Dr. Nildo Avelino (PPGS/UFPB)



Prof. Dr. Adriano de Leon (PPGS/UFPB)



Prof. Dr. Artur Frago de Albuquerque Perrusi (PPGS/UFPB)

*Dedico este trabalho a Izabella,
que foi a melhor das cortinas para dias tão aclarados,
por, em todos os momentos, saber dar mais noite à luz de dias
insistentemente ensolarados, por jamais perder de vista os caminhos silenciosos que
a escuridão somente revela como vestígios.*

AGRADECIMENTOS

No trabalho de doutorado, talvez de forma mais intensa que ao longo da elaboração de uma dissertação de mestrado, as pessoas envolvidas no projeto que se desenvolve podem entrar e sair – ou, ao menos, participar de forma mais efetiva em um período e menos em um outro – da trajetória que se desenha, fazendo de um momento tão específico – o da redação dos agradecimentos – um exercício que requer mais cuidados do que aqueles que traduzem, simplesmente, o esforço para citar os sujeitos mais presentes na vida do autor do trabalho.

Dessa forma, não deve espantar um número elevado de referências que, nesta etapa do texto, representam, por certo, mais que os autores que deram suporte ao trabalho. Ao longo da escrita da tese, é difícil mencionar o quanto os sujeitos que somente aparecem nos agradecimentos foram importantes não só pelo apoio que, sem saber, ofereceram a mim, mas mesmo como referências, protagonistas de reflexões que surgiram após as promissoras conversas de bar, das cadeiras na praia, das salas de aula, das redes sociais, dos jantares especiais, em casa ou não, ou que emergem, simplesmente, a partir das formas mais singelas do ser amigo que, por ora, cobra sua lembrança. Que seja!

Este trabalho, dessa forma, não pode se esquivar dos nomes que seguem e que, a todo momento, bem poderiam ser lembrados enquanto co-autores de projeto tão difícil de ser realizado.

Agradeço, assim, a amizade sem razão e regida por carinho sem mensuração de Pelé, Che, Noopy e Cot. Vida longa a esse companheirismo, vida longa a esses quatro cães.

A minha querida Bella por, plagiando ainda o texto de minha dissertação de mestrado, parceria neste trabalho e nesta vida, por mostrar, sempre, que os dias não são tão doces quanto parecem ser, mas podem ser muito doces se soubermos interferir, a nosso modo, na receita.

A meu orientador Artur Perrusi, por trabalho em parceria que não se traduz somente no olhar crítico, mas em um sem fim de sugestões sobre os caminhos que poderia construir, mas os quais precisaria produzir sozinho, sendo estimulado pela liberdade como metodologia e pela seriedade como um conteúdo do qual não se pode abrir mão. Por,

ainda mais que isso, amizade construída com respeito e admiração, ainda que as preferências futebolísticas revelem imaturidades tão alarmantes.

A meus queridos pais, Rosário e Osvaldo, por suporte que se estende do apoio paternal até os lugares de admiração que dificilmente podem ser mexidos.

A meu irmão que, mesmo sem fazer qualquer ideia do trabalho que, a seguir, se desenrola, segue ocupando lugar privilegiado nas minhas mais centrais preocupações.

A meus sogros, Seu Ezio e Dona Sônia, por algo certamente muito maior que o respeito: amizade e confiança que se traduzem em apoio permanente, além das conversas sobre futebol e das delícias culinárias, não necessariamente nessa ordem.

A meus cunhados Lindão e Anny, e a meu sobrinho que já aponta e apronta no fim deste caminho, Bernardo, por insistirem que aquilo que tão irresponsavelmente chamamos de família deve ter como pauta central o riso como imperativo.

A meus já fisicamente ausentes avós Nita, Antônio e Joaquim; e a minha querida avó Lourdes, pela tradução em pele da tão difícil noção benjaminiana de experiência: o dia é mais longo do que aquele que as teorias podem revelar.

A meus tios e tias que, mesmo tão distantes de meu trabalho, guardaram o carinho comigo como sua principal linguagem e são, aqui, representados por quem ainda é, somente por mim, chamada de “Mainhamilha”.

A meus queridos primos e primas, os mais próximos e os mais distantes, que fizeram feliz o percurso não somente deste trabalho, mas de uma vida inteira, aqui representados nos nomes de meus primos-irmãos Mateus e Nando.

A meus amigos, os quais precisarei dividir em grupos para não ser ainda mais injusto do que serei.

Alex e Germana, que, na verdade, merecem um capítulo inteiro de agradecimentos por sua parceria constante e comunhão de projetos que têm como objeto não somente um título, mas uma vida inteira.

Tiago, Louise, Aninha e Daniel, queridos companheiros da noite e lugares certos para o descanso irresponsável da farra que se estende até o nascer do sol.

Mari, Laura e Victor, feitos quase sem querer amigos tão próximos não somente por momento de redação tão semelhante, mas pela disposição permanente para conversas que não veem no sábado seu único lugar, mas traduzem toda a semana como mote para uma amizade de grandes, longas, intermináveis confidências.

Aos amigos, tão poucos, que fiz ao longo da experiência do doutorado, mas igualmente queridos, companheiros em um fazer que tem na pressão boa parte de sua dificuldade. Pelo carinho e cuidado, Josias “Geó”, Luziana e Rúbia, aquele abraço.

Jamerson, Rodrigo, Caetano, Erick, Gustavo (ex)Gordo, Glauber, Zé Gomes, Breda e Peixoto, que, aqui, representam um grupo do qual não consegui, ainda que eventualmente pareça ter tentado, me afastar e são, ainda hoje, meus grandes amigos de graduação.

Meus amigos do “lado bom da força”, minha querida turma de mestrado: Thiago Paulino, Paty Paixão, Aline, Rudson, Dalmo, Clécio e Manu, certamente os mais queridos companheiros que pude desejar ao longo ainda do mestrado em Comunicação.

Os amigos da grande falange Barattas: Miva, mOTA, Henry, Gil, Guga, mas não somente. Aos “estendidos” Bruno, Vanessa, Bettini, Claudinha, Keka e Clau e todos aqueles que sempre fazem da pequena banda algo ainda menor que a amizade – que deve, mesmo, ser o centro de nossos encontros.

Agradeço, ainda, a meus professores no programa, Marcos Ayala, Adriano de León, Artur Perrusi, Wellinton Pereira e Anderson Retondar, pelo cuidado com grandes disciplinas e o exemplo a ser seguido.

A meus alunos ainda do tempo de UFRPE, destacadamente aqueles das turmas de história, por me sugerirem que os caminhos escolhidos por mim no exercício da docência em ensino superior poderiam ser bons para seguir ou, como diria Capra, um caminho com o coração. A esses muito caros alunos, dedico fraternal abraço.

A meus alunos de Ciências Sociais e Museologia da UFPE, pela generosidade em terem emprestado seus ouvidos e suas falas a um trabalho de face dupla ao longo de, ao menos, metade de minha experiência no Doutorado. Uma tese que nasce do trabalho de muitas pessoas pensando em conjunto, dentro ou fora da sala de aula.

Resumo

Recorrentemente, as identidades nacionais são apresentadas como, ao mesmo tempo, mais sofisticada e simples ferramenta de pertencimento social, dispositivo de inclusão e mútuo reconhecimento em comunidades feitas complexas pelo vertiginoso crescimento populacional e políticas de integração nacional tão características dos Estados modernos. No Brasil, esse empreendimento confunde-se com os esforços para produção da experiência nacional como reflexo, ora da ruptura com um vínculo político mais estreito entre Portugal e sua antiga colônia, ora pelo grande desafio de construção de uma projeção uniforme de povo para um território que traduz, ainda em nossos dias, práticas culturais tão vastas quanto a extensão geográfica ou os interesses políticos mais imediatos dos mais diversos grupos mobilizados universalmente pela insígnia “brasileiros”. Nesse cenário, a brasilidade cumpriu – e, contemporaneamente, ainda funciona como mais bem acabado dispositivo para tal – a importante agenda de superação das experiências locais por uma lógica de produção de subjetividade que se consolida na tradução do “ser brasileiro” enquanto único lugar político efetivamente legítimo para aqueles nascidos em território brasileiro ou inscritos na comunidade política nacional. Um complexo empreendimento para produção como igualdade de locais políticos intensamente desiguais, uma celebração silenciosa de instrumentos contemporâneos de e para apartação racial, e a produção de leis que regulam o poder do Estado como efetiva força para desenvolvimento, continuidade e positivação de lógica que poderíamos chamar de “inclusão excludente”, funcionam como os três eixos centrais erguidos pelo dispositivo da brasilidade para produzir o “ser brasileiro” como sujeito emocional, pouco comprometido com questões políticas, bom anfitrião e adepto das mais diversas manifestações festivas e/ou pouco conectadas aos desafios de urgentes movimentos de mudança social. Entender as dinâmicas de uma “política da tradição” em torno da fabricação da brasilidade enquanto dispositivo de integração à comunidade nacional, além de buscar perspectivas para novos desafios que se inscrevem em tempos de superação das experiências nacionais como ação política radical, são os esforços centrais deste trabalho que, aqui, se resume.

Palavras-chave: brasilidade; identidade nacional; biopolítica – biopoder; desigualdade social – Brasil; democracia e totalitarismo.

Abstract

Recurrently, the national identities are presented as, at the same time, the most sophisticated and simple social belonging tool, inclusion dispositive and mutual recognition of communities made complexed by the vertiginous population growth and national integration policies, very common on modern states. In Brazil, those ventures mix up with the effort to build the national experience as reflex, sometimes as rupture of the tight political bound between Portugal and his former colony, sometimes as a challenge to build an uniform projection of the people that the territory that represents, even nowadays, cultural practices so vast as in geographic extension or in public interest more immediately from most diverse groups universally mobilized by the “brasileiros” insignia. In this scenario, the “brasilidade” fulfilled – and contemporaneously still works as the best-made dispositiveness to do so – the important overcoming of local experiences agenda by a subjective production logic which consolidates on the translation of “ser brasileiro” as the unique effectively legitimate spot for those born on Brazilian territory or inscribed on the national political community. A complex venture in order to produce equality political places on intensely unequal spots, a silent celebration of contemporary instruments of and to racial segregations, and the production of laws that regulates the state power as the effectively force to development, continuity and logic positivization that we could call “inclusão excludente”, act as the three main axis build by the “brasilidade” to produce the “ser brasileiro” as an emotional being, poorly engaged on political issues, good host and adept of the most diverse festive events and/or poorly connected to the urgent challenges of the movements for social change. Understand the dynamics of “política da tradição” around the build of the “brasilidade” as dispositive to social integration to the national community, in addition to search perspectives to new challenges that are inscribed on moments of overcome of the national experience as a radical politic act are the main effort propose by this work.

Keywords: Brasilidade; national identity; biopolitics, biopower; social inequity – Brazil; democracy and totalitarianism.

Resumé

De manière récurrente, les identités nationales sont présentées comme le plus sophistiqué et le plus simple instrument d'appartenance sociale. Elles sont ainsi considérées comme un dispositif d'inclusion et de reconnaissance mutuelle aux communautés fait complexe par la croissance démographique et politiques d'intégration nationale caractéristiques de l'État moderne. Au Brésil, cette évolution est intimement liée à des efforts pour la production de l'expérience nationale reflétant, soit le moment de la rupture avec un resserrement des liens politiques entre Portugal et son ancienne colonie, soit par le défi de bâtir une projection uniforme de peuple pour un territoire qui traduit, aujourd'hui encore, les pratiques culturelles aussi vastes que son extension ou encore les intérêts les plus immédiats des différents groupes politiques, mobilisés par l'insigne de « brésiliens ». Dans ce scénario, le concept de « brasilidade » a joué— et joue encore — le rôle d'un important dispositif. Il s'agit là d'un agenda visant à remplacer les expériences locales par une logique de production de subjectivité qui est consolidée dans la traduction d'«être brésilien» comme le seul lieu politique légitimement efficace pour les personnes nées au Brésil ou inscrites dans la communauté politique nationale. Une complexe entreprise pour produire comme étant égaux des locaux politiques intensément inégaux, une célébration subtile des instruments contemporains de l'apartheid, et la production des lois réglementant le pouvoir d'Etat comme une force efficace pour le développement, la continuité logique de ce que l'on pourrait appeler «l'inclusion qui exclut», constituent les trois piliers centraux érigés par le dispositif de « brasilidade » pour produire «l'être brésilien». Il y apparaît ainsi en tant que sujet émotionnel, très peu engagé dans des questions politiques, mais comme un bon maître de maison et très bien attaché à plusieurs manifestations festives et / ou peu liées aux défis des mouvements visant le changement social. Ce sont ainsi les efforts qui sont au cœur de ce travail: comprendre la dynamique d'une "tradition politique" autour de la fabrication de la « brasilidade » comme dispositif d'intégration dans la communauté nationale ; et rechercher des perspectives de nouveaux défis qui s'inscrivent comme une action politique radicale à l'époque où l'on surmonte les expériences nationales.

Mots-clés: brasilidade ; l'identité nationale ; la biopolitique – biopouvoir ; les inégalités sociales - le Brésil ; la démocratie et le totalitarisme.

Sumário

• Introdução: narrar a nação	2
• Prólogo metodológico: “história social ou sociologia histórica?”	9
• Capítulo 1: Dinâmicas do nacional ou o conceito de brasilidade	20
▪ 1.1 – A nação como problema e a produção do nacional	21
▪ 1.2 – A lógica do nacional antes da experiência da identidade nacional	23
▪ 1.3 – O fetiche da nação e o sacrifício do típico	31
▪ 1.4 – A nação e uma política das identidades	43
▪ 1.5 – Faces do nacional: a brasilidade como projeto	65
• Capítulo 2: A Brasilidade como disciplina	98
▪ 2.1 – Introdução	99
▪ 2.2 – O “pré-político” do nacional	102
▪ 2.3 – Brasilidade, democracia projeto de cidadania	111
▪ 2.4 – A nação e a produção do tempo	119
▪ 2.5 – Do Humanismo ou a nação como instrumento disciplinar	130
• Capítulo 3: Brasilidade, alteridade e a constituição da experiência nacional	159
▪ 3.1 – Vacina para a cidade: cidadania, brasilidade e vigilância	160
▪ 3.2 – O lugar vazio da integração pela constituição: a emergência do Estado de polícia	176
▪ 3.3 – O gueto: elementos para a inclusão formal do periférico	183
▪ 3.4 – Pertencimento periférico e politização da vida	194
• Capítulo 4: Cidadania, brasilidade e disciplina: a Constituição	214
▪ 4.1 – A constituição e a (ou da) ordem social	215
▪ 4.2 – A Constituição e a exceção como norma	226
▪ 4.3 – Limiar ou <i>pusi kurac!</i>	235
▪ 4.4 – A cidadania como objeto do poder soberano: a Constituição de 1988	240
• Considerações finais ou Reconhecimento e Biopolítica	249

▪ Tradição e biopolítica	250
▪ O nascimento da biopolítica e a luta por reconhecimento	258
▪ Contra o pertencimento e as tribos “contraidentitárias”	262
• Referências bibliográficas	270

Dom de iludir
(Caetano Veloso)

Não me venha falar
Na malícia de toda mulher
Cada um sabe a dor
E a delícia
De ser o que é...

Não me olhe
Como se a polícia
Andasse atrás de mim
Cale a boca
E não cale na boca
Notícia ruim...

Você sabe explicar
Você sabe
Entender tudo bem
Você está
Você é
Você faz
Você quer
Você tem...

Você diz a verdade
A verdade é o seu dom
De iludir
Como pode querer
Que a mulher
Vá viver sem mentir...?

INTRODUÇÃO

Narrar a nação

Los orígenes de las naciones, como los de las narraciones, se pierden en los mitos del tiempo, y recién alcanzan su horizonte, en el “ojo de la mente”. Esta imagen de la nación – o de la narración – podría parecer romántica en extremo y metafórica por demás, pero es precisamente de esas tradiciones del pensamiento político y el lenguaje literario de donde surge la idea de nación como una idea histórica poderosa en Occidente. Una representación cuya compulsión cultural reside en la unidad imposible de la nación como fuerza simbólica¹ (BHABHA, 2010, p.11).

A nação, sem dificuldades, é compreendida por cada indivíduo que nela está inserido como parte de sua experiência concreta no mundo. Em outras palavras, a vida do (e no) pertencimento nacional é, em uma primeira instância, aquela que se desenrola a partir dos eventos cotidianos, cuja repetição naturaliza uma poderosa estrutura simbólico-normativa como dispositivo regular para repetição ordinária das milhares de rotinas individuais. Em uma segunda instância, por sua vez, recorremos ao universo da nação para consolidar e internalizar símbolos, imagens, costumes que traduzam como normal, rotineiro, aquilo que realizamos ao longo de nossas vidas, trajetórias orientadas por um conjunto aparentemente sem fim de faltas, carências: a felicidade, a riqueza, a saúde, a tranquilidade, a paz etc. Todas essas expectativas devem funcionar como projetos individuais, não coincidentemente, contudo, repetidos à exaustão por grande maioria da população que se define como tal a partir da insígnia da brasilidade.

Há duas grandes dificuldades iniciais que envolvem a pretensão da compreensão do pertencimento nacional como parte estruturante da vida comum. A primeira deve dizer respeito à enorme abstração necessária para pensar como efetivamente existente uma experiência nacional, devidamente conectada – ou mais que isso – ao dia concretamente vivido pelos indivíduos. A segunda dificuldade, por sua vez, surge quando a transposição da nação, enquanto experiência concreta, aos elementos simbólicos que a consolidam cumpre a fundamental agenda de produção do nacional

¹ “As origens das nações, como as das narrações, se perdem nos mitos do tempo, e se aproximam do seu horizonte, no ‘olho da mente’. Esta imagem da nação – ou da narração – poderia parecer romântica ao extremo ou metafórica por demais, mas é precisamente dessas tradições do pensamento político e da linguagem literária que surge a ideia de nação como uma ideia histórica poderosa no Ocidente. Uma representação, cuja compulsão cultural reside na unidade impossível da nação como força simbólica” (Tradução livre do autor).

como universal. De um lado, portanto, investe-se alto na ideia de um “fazer o dia” intimamente ligado a um pertencimento nacional que não pode, aprioristicamente, ser muito mais que uma projeção, uma abstração. De outro lado, as tarefas de ordem e repetição diárias respondem, ainda que se constituam em experiências concretas enquanto narrativas, à produção do nacional a partir de seus símbolos, seus padrões, costumes, hábitos etc.

A nação, dessa maneira, e, no caso brasileiro, a brasilidade como dispositivo do pertencimento nacional está erguida sobre dois pilares fundamentais: (a) a nação como objeto diário do uso comum – vida cotidiana, rotinas, trabalhos, festividades etc. – e (b) o pertencimento nacional como a narrativa que reforça, enquanto imaginário, os ordenamentos e classificações que produzem o dia-a-dia – símbolos, imaterialidade da experiência da brasilidade.

Assim, vive-se, corriqueiramente, a dificuldade permanente de experimentar como rotina uma estrutura para significação do mundo que se dá, de forma robusta, efetivamente, como narrativa. A relação entre nação e narração, a essa altura, não poderia ser mais íntima.

Não parece um exercício muito complicado, nesse aspecto, pensar a forte influência que a nação, compreendida a partir de uma tomada literal da narrativa – a prosa e a poesia brasileiras, por exemplo –, exerce sobre o mútuo reconhecimento dos indivíduos identificados pelo pertencimento narrado. A emergência das identidades nacionais, e esse não é um empreendimento restrito ao universo da brasilidade, está diretamente ligado às narrativas que produzem reconhecimento a partir de grandes oposições identitárias, geralmente construídas para excluir do “nosso” o antigo lugar do colonizador – “... as aves que aqui gorjeiam não gorjeiam como lá...”.

Ao olhar a vida nas grandes cidades a partir da janela dos apartamentos, ou das agitações festivas, ou dos clássicos do futebol local, por exemplo, essa influência da narrativa se produz a partir de ordens que consolidam “camadas de reconhecimento” que estão aquém da força que a literatura ou o pensamento político do século XIX (Bhabha) deram ao pertencimento nacional. Em outras palavras, a narrativa que traduz o mútuo reconhecimento atua, longe da primeira pretensão de Bhabha ao refletir sobre as relações possíveis entre nação e narração, sobre o esforço para compreensão da vida cotidiana, a vida na cidade, como produto de uma narração.

Dessa maneira, o exercício para que seja possível entender a vida comum como objeto da articulação e decisão políticas faz ser imprescindível a tomada do pertencimento nacional enquanto narrativa que produz sentidos no cotidiano. Não se trata de reforçar a influência que os textos literários ou o pensamento e as decisões de uma macropolítica exercem sobre a construção e reprodução da sociedade, mas de como os eventos ordinários que compõem o universo de mútuo reconhecimento entre os atores comuns da vida social se erguem e são articulados por uma experiência nacional que não pode abrir mão de ser, primordialmente, uma narrativa.

La “localidad” de la cultura nacional no está unificada ni constituye una unidad en relación consigo misma, y tampoco debe ser considerada simplemente “otra” en relación con lo que está fuera o más allá de ella. La frontera tiene dos caras, y el problema del adentro y el afuera siempre debe ser en sí mismo un proceso de hibridación que incorpore a “gente” nueva en relación con el cuerpo político, genere otros espacios de significación e, inevitablemente, en el proceso político, produzca lugares acéfalos de antagonismo político y fuerzas impredecibles para la representación política. El recurso a la nación como narración enfatiza la insistencia del poder político y la autoridad cultural en lo que Derrida describe como “el exceso irreductible de lo sintáctico sobre lo semántico”²... (BHABHA, 2010, p.15).

Esse entendimento nos ajuda a concluir sobre uma dimensão da vida política que está além dos acordos formais entre chefes de Estado, ou mesmo as reivindicações que constituem uma agenda pública dos diversos movimentos sociais. A nação compreendida enquanto objeto de uma narrativa produz como político o espaço para vida e consumo coletivos, as estratégias de produção de subjetividade e as lógicas para normatização e regulação da vida pública, mas não somente.

A narrativa que consolida o pertencimento nacional como recurso para mútuo reconhecimento é também responsável por vigilância e disciplina dos corpos, ou seja, reproduz no corpo o programa de uma identidade nacional, seja para reificação dos tipos

² A “localidade” da cultura nacional não está unificada nem constitui uma unidade em relação consigo mesma, e tampouco deve ser considerada simplesmente “outra” em relação com o que está fora ou para além dela. A fronteira tem duas faces, e o problema do dentro e do fora sempre deve ser em si mesmo um processo de hibridização que incorpore a “gente” nova em relação com o corpo político, gere outros espaços de significação e, inevitavelmente, no processo político, produza lugares acéfalos de antagonismo político e forças imprescindíveis para a representação política. O recurso à nação como narração enfatiza a insistência do poder político e a autoridade cultural naquilo que Derrida descreve “o excesso irreductível do sintático sobre o semântico” (Tradução livre do autor).

públicos, seja para a tradução biológica de um poder político que se estende de uma cultura da brasilidade a um pertencimento nacional que se dá pelo ato político do “estar vivo”.

Falamos, portanto, de um “nosso” que nasce da narrativa antes mesmo de ser traduzido pelos grandes símbolos nacionais ou pela força política dos Estados, mas que não deixa de ser, por certo, orientada pelo braço institucional que lhe dá cores e amplifica sua voz. Assim, mesmo compreendendo a diferença como importante linguagem de constituição desigual do pertencimento, o “nós” é conservado como instrumento para solidificação do social como produto da narrativa do nacional. Com isso, não se deve procurar a denúncia de um pertencimento desigual como efetivo lugar crítico ao nacional, mas construir apenas um ponto de partida a partir do qual naturalizamos a desigualdade enquanto importante linguagem para consolidação da experiência nacional como universal, estabelecimento e reprodução de um discurso que passa a ter o “nós” como principal referência. Dessa forma, como afirma Bhabha, o “... ‘otro’ nunca está fuera o más allá de nosotros; surge con fuerza dentro del discurso cultural cuando pensamos que hablamos, de la manera más íntima y natural, ‘entre nosotros’³” (2010, p.116).

Sem perder de vista a compreensão da nação como produto do esforço da narrativa, construí este trabalho que apenas se inicia a partir de reflexões que se distribuem em quatro capítulos, além de considerações finais e um prólogo que trata das questões metodológicas consideradas para concepção e desenvolvimento do trabalho.

No primeiro capítulo, intitulado “Dinâmicas do nacional ou o conceito de brasilidade”, procurei, nas cinco partes que o compõem, discutir elementos fundamentais para o nascimento de um discurso do “nós” que tem a brasilidade como ponto de partida. Assim, pude observar de que maneiras, desde o 1808 até os dias atuais, um projeto de brasilidade pode ser identificado como empreendimento de modernização da sociedade que se projetaria como brasileira. Duas questões centrais caracterizam uma primeira parte do capítulo: a) a produção do nacional como desafio para um Brasil entorpecido pelos sentidos de uma longa colonização; e b) a lógica do pertencimento nacional antes da consolidação de um discurso da identidade nacional. Com essas duas discussões, procuramos abrir espaço para refletir sobre a constituição

³ O “...‘otro’ nunca está fora ou além de nós; surge com força dentro do discurso cultural quando pensamos que falamos, da maneira mais íntima e natural, ‘entre nós’” (Tradução livre do autor).

do nacional a partir da produção do típico e seu sacrifício – empreendimento para consagração da nação – e, a partir disso, pudemos apresentar um debate a respeito de uma concepção política das identidades nacionais, tendo a brasilidade como mais importante referência. Por fim, o nascimento de um projeto de pertencimento é objeto de nossa investigação ainda no final do capítulo em questão.

O capítulo segundo, por sua vez, é dedicado às estratégias de produção de um “sempre existir” da experiência nacional. Pretendemos, com isso, desenvolver uma argumentação que sustentasse a ideia de um pertencimento erguido a partir de um esforço que deveria traduzir uma espécie de experiência pré-política do social. Para tanto, construímos conexões que unem as identidades nacionais à brasilidade e às concepções modernas de democracia e cidadania. Dessa maneira, pudemos compreender uma inscrição temporal da nação e a relação sujeito, humanismo e pertencimento nacional.

No capítulo terceiro, a partir de estudo sobre os eventos da Revolta da Vacina, procuramos discutir empreendimentos para concretização das narrativas nacionais nos projetos de higienismo da cidade moderna brasileira, tendo o desafio de uma inclusão excludente como seu principal mecanismo. Sugerimos, a partir de então, o texto constitucional (a inclusão pela lei) como mais sofisticado instrumento para ordenamento e vigilância do mundo público erguido por um poder que deve ser traduzido pelo elemento cultural: a brasilidade e o pertencimento nacional. A partir dessa argumentação, indicamos a constituição de uma lógica para produção de “zonas-gueto” nas cidades como espaços de uma exclusão “pertencida”, base para uma politização do “estar vivo”, elemento fundamental para uma compreensão do campo como paradigma político contemporâneo.

O quarto capítulo, dessa forma, pretende dar conta desses empreendimentos traduzidos pelos textos constitucionais, tendo como referência fundamental a Constituição de 1988, a Cidadã, não deixando de lado, contudo, as Cartas de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969. O estudo dos textos reforçam o pertencimento nacional como estrutura fundamental para um poder soberano que se traduz como força-de-lei e está regulado pela Constituição, excluindo-se, contudo, dela. Por fim, apontamos a cidadania como o mais sofisticado objeto do poder soberano, traduzido pelo texto constitucional de 1988.

Nas considerações finais, construímos um ensaio, intitulado “Biopolítica e Reconhecimento”, que teve como mais importante objeto investigar a extensão de uma lógica de inclusão excludente a partir do pertencimento nacional regulado pelo texto constitucional até os nossos dias. Pretendemos, com tal reflexão, discutir mecanismos para dilatação da vigilância como dispositivo da experiência nacional que, em nossos dias, passou a ter o reconhecimento como sua ferramenta política mais sofisticada. Procuramos, ainda, apresentar um vocabulário que pretenda, ao menos, dar conta da superação do nacional como instrumento político, por excelência, de resistência.

Deve estar sempre à vista meu desinteresse pelo esgotamento das discussões sobre o tema do pertencimento nacional, de uma política das identidades e da emergência e aplicação do dispositivo da brasilidade. Procurei, contudo, com o desenvolvimento deste trabalho, contribuir para reflexão sobre temática tão ampla, explorando a apresentação de lógicas para naturalização do desigual como principal objeto de uma experiência nacional.

Por fim, ainda gostaria de chamar atenção para o título de meu trabalho, “A dor e a delícia de ser o que é”. Trata-se de pequeno trecho de canção de Caetano Veloso, “Dom de iludir”, resposta a uma canção de Noel Rosa, “Pra que mentir?”, dedicada à difícil tarefa de compreender a malícia das mulheres – “Pra que mentir se tu ainda não tens / Esse dom de saber iludir? / Pra quê?! Pra que mentir / Se não há necessidade de me trair? / Pra que mentir, se tu ainda não tens / A malícia de toda mulher?”. Caetano, ainda que fã de Noel Rosa e sem causar grandes polêmicas, iniciou a letra de sua canção arrematando: “Não me venha falar da malícia de toda mulher. Cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é”.

Faço votos, caro leitor, que seja boa a leitura na difícil tarefa de saber a dor e a delícia de ser o que é o ser da brasilidade.

PRÓLOGO METODOLÓGICO

HISTÓRIA SOCIAL OU SOCIOLOGIA HISTÓRICA?

Antes de mais nada, quero me apresentar confessando ser, francamente, um impostor. (...) certamente, não posso me apresentar a vocês como alguém qualificado em antropologia nem em folclore; o meu conhecimento da antropologia ocidental é intermitente e eclético e, no que se refere à antropologia e ao folclore indianos, não é nem mesmo rudimentar. Muito do que tenho para dizer pode bem soar como lugar-comum para vocês, algo assim desnecessário (THOMPSON, 2001, pp.227-228).

O trecho destacado para dar início a esta pequena apresentação a respeito de uma pretensa organização metodológica deste trabalho que se inicia é, conforme indicação bibliográfica, de autoria de um dos mais respeitados historiadores contemporâneos, E. P. Thompson, cujas obras dedicam-se, fundamentalmente, aos estudos marxistas da formação da classe operária inglesa, século XVIII, e a uma história social dos costumes ingleses na passagem grosseira de uma Idade Moderna à Idade Contemporânea. Extraí-o de uma versão revista de uma palestra no Congresso de História da Índia, em 1976, posteriormente transformada em artigo e publicada na *The Indian Historical Review*, em 1977.

O objeto da reflexão do autor, em tal artigo, é a influência do folclore nos comportamentos públicos dos sujeitos de uma sociedade inglesa que apenas começava a se ambientar com a experiência da industrialização. A reflexão pretendia dar conta de processos similares que se desenvolveram em uma Índia sob o regime colonial britânico e os impactos produzidos por essa gestão na constituição de um programa político para uma modernização das grandes cidades indianas ainda muito influenciado pelo folclore como lugar de fala político legítimo.

Apesar de muito interessante, o objeto de estudo de Thompson no texto em questão não é efetivamente o que deve ser, imediatamente destacado. O historiador inicia sua fala expressando uma preocupação que se ergue a partir de um duplo eixo. De um lado, está concentrado nos riscos dos trânsitos epistemológicos nos quais incorre ao, conservando o lugar-função de cientista/historiador, supostamente se “aventurar” em, afirma humildemente, “estranhas” zonas de saber, objetos distantes daqueles que, enquanto historiador marxista, poderiam ser por ele metodologicamente “bem cuidados”. De outro lado, Thompson ainda está preocupado com o que poderíamos chamar de uma relevância exagerada atribuída a sua reflexão, apenas uma tese tímida e pouco pretenciosa sobre objeto de estudo tão caro aos antropólogos culturais. Resumia

seus dois principais problemas com um pedido de desculpas por sua condição, e somente uma condição, de impostor.

... gostaria de falar mais amplamente aos colegas historiadores, fazendo uma defesa desse mesmo ecletismo do qual me declarei culpado. Numa recente discussão publicada no *Journal of Interdisciplinary History* (1975), Keith Thomas, autor de *Religião e declínio da magia* (1971), foi advertido por Hildred Geertz por causa desse pecado. Geertz sugeriu que Thomas pegara enfoques emprestados das mais distantes escolas antropológicas, enquanto deveria ter se posicionado, claramente, a favor de uma ou de outra. Sem uma bagagem teórica consistente, tais empréstimos acusam oportunismo empirista ou simplesmente amadorismo. A bruxaria precisa ser elucidada de um jeito ou de outro. Não podemos jogar com diversas categorias alternativas de exposição, derivadas de teorias antropológicas incompatíveis (THOMPSON, 2001, p.228).

O lugar possível para a impostura da qual o impostor é, na produção do conhecimento científico, sujeito dá a seu autor a possibilidade dupla, contudo restritiva, de ser, nas palavras do autor em questão, de um lado, oportunista – tomado pela sedução do ajuntamento bibliográfico irresponsável, seleção estratégica das citações que devem dar conta do interesse imediato do autor, ou trânsitos “excessivos” e desordenados por campos intensamente variados do conhecimento científico –, ou, de outro lado, amador – lugar político vergonhoso, contudo livre das responsabilidades de um pesquisador consagrado pela insígnia de seu campo de saber e, depois, por ele mesmo condenado ao ostracismo que o oportunismo normalmente produz.

A impostura intelectual é produto de uma lógica disciplinar para o conhecimento científico que não vê com bons olhos, inclusive em países como o Brasil – cujo campo científico, notadamente o das ciências ditas humanas e sociais, ainda luta para se constituir como tal –, grandes percursos por zonas de saber que projetem instrumentos de investigação pouco enraizados epistemologicamente e, talvez justamente por isso, pouco discerníveis dos livres textos de opinião.

Nesse aspecto, minha trajetória acadêmica depõe intensamente contra mim numa tribuna que, eventualmente, julgue este trabalho que se inicia a partir de suposta impostura intelectual. De um lado, isso se dá por – em tempos cujas carreiras acadêmicas devem ser cada vez mais orientadas por uma única formação, em torno daquilo que se convencionou chamar de “verticalização” – não ter, em meu perfil de

pesquisador, grande fidelidade por uma estrutura de saber consolidada e vinculada a um já bem estabelecido campo de conhecimento científico.

Assim, pude, em minha formação, ser graduado em História, mestre em Comunicação e postular, com este estudo, meu doutorado em Sociologia. Além disso, venho desenvolvendo trabalho como professor de um departamento de Antropologia e Museologia, mantendo-me concentrado, notadamente, nas aulas, atividades, objetos de investigação cada vez mais próximos do que tem sido chamado, pelo modismo dos congressos de área, de uma museologia social.

De outro lado, ainda poderia ser acusado – e pretendo com essas páginas me esquivar de parte dessas indicações possíveis – da impostura que emerge a partir dos cruzamentos eventualmente não preparados entre autores aparentemente excludentes. Pretendo, ao longo deste trabalho, conservar somente uma exclusão aparente entre aqueles que eu procurei utilizar para dar reforço à argumentação que pretendi construir. Assim, busquei que todas as referências entrassem em sintonia com meu objeto de investigação e não necessariamente entre si. Se isso reforça, como no caso de Thompson, uma condição de impostor, aceito-a de bom grado.

Nessa controvérsia, eu, no entanto, fecharia com Thomas. Estudos antropológicos sobre feitiçaria (ou sobre outras crenças e rituais) nas sociedades primitivas, ou em sociedades africanas contemporâneas mais avançadas, não precisam nos prover com todas as categorias explicativas necessárias para as crenças de bruxaria na Inglaterra elisabetana ou na Índia do século XVIII, onde podemos encontrar sociedades mais complexas e plurais, com vários níveis de credulidade, sofisticação e ceticismo. Categorias ou “modelos” derivados de um contexto precisam ser testados e, talvez, redefinidos no curso da investigação histórica. Por ora, devemos abordá-los com uma certa licença. Na minha prática, sigo Thomas e Natalie Zemon Davis de muito perto. Para nós, o estímulo antropológico se traduz primordialmente não na construção do modelo, mas na identificação de novos problemas em novas formas, na ênfase em normas (ou sistemas de valores) e em rituais, atentando para as expressivas funções das formas de amotinação e agitação, assim como para as expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia (THOMPSON, 2001, pp.228-229).

A impostura, a partir de Thompson, deve ser compreendida como o esforço para, além dos modelos pré-definidos de observação, construir percursos cujo nascimento estão diretamente vinculados à demanda de um objeto de pesquisa em questão. Dessa

maneira, pude servir exclusivamente à brasilidade como conceito, não ao qual simplesmente procurei me referir, mas o qual estive disposto – ao longo dos quatro capítulos que seguem, além das elaborações construídas já nas considerações finais – a revisar e mesmo a reconstruir, reorientar direções, projetar novas articulações que mantiveram sempre a constituição da norma como pano de fundo.

Peço, nesse aspecto, as mesmas desculpas de Thompson não para responder, a partir delas, com texto de tão grande qualidade como aquele publicado em 1977, mas, fundamentalmente, por conta da argumentação tão aparentemente circular, por tantos retornos a uma tese que parecerá básica, mas que esteve, em todo o trabalho, posta em revisão a partir de, pelo menos, quatro diferentes filtros: a) a brasilidade enquanto um conceito histórico e sua inscrição em uma história do ser brasileiro ou em uma história da nação brasileira; b) a brasilidade compreendida como ferramenta para operação de um *reset* político, pedra fundamental para construções políticas que tenham um “sempre existir” da experiência nacional como ponto de partida; c) a brasilidade enquanto dispositivo para uma inclusão excludente como linguagem que opera o pertencimento nacional; e, por fim, d) a brasilidade como força política que antecipa, enquanto poder soberano, a norma e a legítima, excluindo-se dela.

Ainda é importante mencionar o lugar em que se inscreve o trabalho que segue: ele está entre o que poderíamos chamar de uma sociologia histórica e o que se convencionou chamar de história social. Em primeiro lugar, devo antecipar que o percurso que a argumentação dos capítulos que seguem pretende fazer não tem como ponto de partida o reconhecimento sociológico, em uma linha do tempo, de um funcionamento da brasilidade em distintos tempos. O objeto de minha investigação, assim, não é um recorte histórico e, ainda que fosse assim percebido, não haveria dentro desse recorte qualquer parte dedicada à compreensão, sem influência do tempo presente, das dinâmicas do social em grupos, geografias e temporalidades já distantes.

Estou, em algum aspecto, ainda próximo do trabalho de história, mas somente quando ele se afina com uma história social, ou mesmo história cultural, visto que pretendemos, grosso modo, investigar uma história-trajeto da brasilidade a partir da relação entre costume e cidadania, por exemplo. Deve ser dito, no entanto, que, ao longo de todo o trabalho, mesmo olhando, como o *angelus novus* de Paul Klee, para um passado ainda em movimento, buscamos vestígios de um tempo que, como ruína, continua articulando os elementos que constituem o mundo presente. A brasilidade não

é, portanto, uma construção temporalmente distante o suficiente para que funcione simplesmente como narrativa mitológica para ordenamento da vida presente, mas não pode ser reconhecida, em contrapartida, como produto dos acordos cotidianos para construção de vida e consumo coletivos, não somente.

Nesse aspecto, afastamos do percurso metodológico a se desenvolver a ideia de que este trabalho poderia ser compreendido como obra de uma sociologia histórica ou mesmo, de forma já exagerada, como uma sociologia da história da brasilidade. Não faremos nem bem uma coisa, nem bem a outra. Não procurei, no recorte temporal pelo qual resolvi transitar ao longo deste trabalho, ver no passado mecanismos para ordenamento da vida pública que eventualmente nasceram e viveram seu ocaso em um tempo específico.

Por volta de meados do século XVIII, um certo número de escritores e intelectuais, na Escócia, França, Itália, Alemanha e em outros países, começou a preocupar-se com o que denominava a “história da sociedade”. Uma história que não se limitava a guerras e à política, mas preocupava-se com as leis e o comércio, a moral e os “costumes”, temas que haviam sido o centro de atenção do famoso livro de Voltaire *Essai sur les mœurs* (BURKE, 1997, p.17).

Afasto-me de Thompson que, em tão brilhante trajetória, procurou dar conta de, concentrado em seu recorte, lógicas para produção de sentidos na vida cotidiana no mundo britânico do século XVIII – destaque-se, por exemplo, seus empolgantes ensaios a respeito de uma nova apreensão para o tempo e sua relação com a disciplina da vida pelo mundo do trabalho (1998)⁴ ou sobre a venda das esposas (1998)⁵. Meu objeto de interesse continua sendo as formas políticas no mundo contemporâneo mobilizadas pelo elemento do pertencimento nacional, compreendido, desde já, como força disciplinar sobre os esforços para produção de subjetividade.

Mesmo interessados em uma história que se desligasse, ao menos parcialmente, de uma narrativa dos mundos distantes (guerras, grandes desastres, narrativas fantásticas etc.), e não é o caso do trabalho, já desenvolvido ao longo da segunda metade do século XX, de E. P. Thompson, uma “pré-história social” não fazia muito mais do que discorrer sobre as tradições políticas emergentes e os governos que essas tradições, por

⁴ O artigo em questão é o “Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial”.

⁵ Título do artigo: “A venda das esposas”.

ventura, produziram. A construção de um grande debate sobre a própria natureza do conhecimento histórico, ainda no primeiro quartel do século XX, contudo, aproximou, finalmente, o ofício do historiador – e qualquer referência ao clássico trabalho de Marc Bloch não é mera coincidência – do investigador social, fazendo cada vez mais íntimos o trabalho da narrativa historiográfica e o reconhecimento de suas estruturas e dinâmicas sociais. Esses esforços podem ser aqui, grosseiramente, traduzidos ou representados pela emergência do que se pode chamar de Escola dos Annales.

Originalmente chamada de *Annales d'histoire économique et sociale*, tendo como modelo os *Annales de Géographie* de Vidal de la Blache, a revista foi planejada, desde o seu início, para ser algo mais do que uma outra revista histórica. Pretendia exercer uma liderança intelectual nos campos da história social e econômica. Seria o porta-voz, melhor dizendo, o alto-falante de difusão dos apelos dos editores em favor de uma abordagem nova e interdisciplinar da história (BURKE, 1997, p.33).

No entanto, em primeiro lugar, o compromisso com meu objeto de interesse afasta deste trabalho, ao menos de forma exclusiva, a máscara da história social. Isso porque a sociologia não funciona, nos capítulos que seguem, como ferramenta para fazer funcionar de forma mais cuidadosa uma narrativa historiográfica, mas para reconhecer, em nossos dias, não apenas extensões daquilo que pode ser visualizado, por exemplo, na projeção do ser brasileiro em 1822 ou no projeto republicado de brasilidade traduzido pela Constituição de 1891 e pelas políticas higienistas do início do século XX.

Não desejo, também, investigar as múltiplas ruínas dos supostamente sucessivos projetos sobrepostos e abandonados de brasilidade. A argumentação que desenvolveremos gira de forma espiralar ao redor de uma tese fundamental: pratica-se, hoje, uma lógica disciplinar do pertencimento nacional que tem como linguagem-motor-combustível a brasilidade, tradução fundamental para reconhecimento de um projeto de modernidade brasileiro que nem está incompleto, nem efetivamente em desacordo com aqueles de países como EUA, França, Inglaterra e Alemanha.

Ainda que, a partir de Simmel (2006), pudéssemos indicar a sociologia como ferramenta para investigação mais precisa do objeto historiográfico, precisamos afirmar, na contramão, nesse aspecto, que o trabalho que desenvolvemos, a bem dizer, constitui-se uma reflexão sociológica sobre o conceito de brasilidade que utiliza a história social como sua mais importante ferramenta, instrumento de trabalho para construção de uma

sociologia da brasilidade que tem a reflexão sobre as formas políticas do contemporâneo como seu ponto de partida.

O ensaio, porém, não admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito. Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de que, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde mais nada resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os despropósitos (ADORNO, 2003, pp.16-17).

Há, por certo, mais uma do que estamos chamando de impostura intelectual a ser mencionada ainda neste prólogo. Trata-se do estilo ensaístico do texto que segue e a recepção mais ordinária que, normalmente, se faz desse tipo de material. Sem investir de forma mais cuidadosa na lógica classificatória que caracteriza uma episteme moderna (FOUCAULT, 1999), recorrentemente, o ensaio tem sido objeto de enorme rejeição no meio acadêmico. Isso se dá, fundamentalmente, devido a três questões mais frequentemente levantadas.

Em primeiro lugar, o texto ensaístico mantém poucos compromissos com uma progressão da reflexão que obedece a etapas bem definidas e a uma sequência bem pontuada. Devo, nesse aspecto, desde já, indicar os capítulos que seguem como material pouco adaptável ao que esperaríamos ser um ordenamento a partir do qual poderíamos afirmar que o quarto e último capítulo apresenta discussão mais sofisticada e melhor acabada que o primeiro. No ensaio, a argumentação circular quase sempre faz da reflexão em desenvolvimento a principal metodologia para exploração do objeto em questão. Não escapei disso na construção deste trabalho e, por isso, procurei, sobre o objeto, construir locais de reflexão diferentes, mas convergentes a uma mesma argumentação base.

Em segundo lugar, surgem os riscos de uma maior ênfase, na construção do trabalho, que não pode se furtar da sua pretensão de ser científico, de uma supervalorização da interpretação em detrimento dos registros e das classificações compreendidos mais frequentemente como nortes para elaboração do conhecimento a

partir da ciência. Os capítulos que seguem, nesse sentido, não estão livres de forte peso dado à própria articulação da argumentação como seu principal recurso para classificação e registro do objeto em questão. Dessa forma, o autor do texto ensaístico é geralmente acusado de grande pretensão quando abre mão de esquemas consagrados para organização da pesquisa científico-acadêmica a fim de dar vazão a um espírito interpretativo que tem no incômodo da reflexão não construída seu mais importante ponto de partida.

Quem interpreta, em vez de simplesmente registrar e classificar, é estigmatizado como alguém que desorienta a inteligência para um devaneio impotente e implica onde não há nada para explicar. (...) Com esses critérios, o ensaio se aproxima de uma autonomia estética que pode ser facilmente acusada de ter sido apenas tomada de empréstimo à arte, embora o ensaio se diferencie da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética (ADORNO, 2003, pp.17-18).

Não conseguirei, nesse aspecto, me livrar dos esquemas interpretativos o suficiente para dar ordem e classificação a registros que, nesse aspecto – e desde já devo indicar essa falta no trabalho –, são tímidos quando comparados à, por que não, pretensiosa argumentação que desejei desenvolver. Em contrapartida, mesmo ciente de que, devido a grande enfoque nas interpretações, os ensaístas são recorrentemente, quando têm o estilo de sua redação respeitado, apresentados como elaboradores de grandes ajuntamentos filosóficos, devo, imediatamente, esquivar-me, de um lado, dessa responsabilidade, visto que o trabalho não deve ter como próprio fim ser somente a elucubração de grande qualidade e, de outro lado, dessa pretensão, assumindo já as limitações de alguém que, com este exercício, cumpre apenas mais uma etapa de sua formação acadêmico-profissional.

Ao afirmar que, padecendo de uma “... alergia contra as formas, consideradas como atributos meramente acidentais, o espírito científico acadêmico aproxima-se do obtuso espírito dogmático” (2003, p.19), Adorno investe alto no ensaio como alternativa para a produção livre, ainda que responsável, que se desenvolve sobre objeto que não pode e não deve ser esgotado nas linhas que se desenrolam. Posso, dessa forma, antecipar os últimos períodos do parágrafo derradeiro das considerações finais deste esforço: eles tratarão da inesgotável argumentação do que poderia ser e não foi. O encerramento deste trabalho, como o texto ensaístico prevê, é arbitrário, bem como os

elementos que se aglutinam para produzir seu início. Destacamos, dessa maneira, o que pode ser apresentado como terceiro problema central recorrentemente vinculado ao ensaio: a arbitrariedade de seus recortes, dos espaços diagramados para suas proposições.

Nesse aspecto, é certo que o ensaio flerta com o que tem impulsionado um cada vez mais pujante mercado de uma literatura de cabeceira, pois tem um suposto descuido metodológico como uma característica central. Não podemos, contudo, mergulhar de olhos fechados no cruzamento irresponsável entre o texto ensaístico e a falta de vontade reflexiva, a partir da qual qualquer conclusão pode ser compreendida como argumentação científica. Mesmo em casos de autores que não se pretenderam ensaístas, como veremos ainda no capítulo primeiro deste trabalho, esse risco transformou obras ainda muito respeitadas em extensões sofisticadas do senso comum; desse perigo, pretendi, a todo momento, esquivar-me.

Os ideais de pureza e asseio, compartilhados tanto pelos empreendimentos de uma filosofia veraz, aferida por valores eternos, quanto por uma ciência sólida, inteiramente organizada e sem lacunas, e também por uma arte intuitiva, desprovida de conceitos, trazem as marcas de uma ordem repressiva. Passa-se a exigir do espírito um certificado de competência administrativa, para que ele não transgrida a cultura oficial ao ultrapassar as fronteiras culturalmente demarcadas. Pressupõe-se assim que todo conhecimento possa, potencialmente, ser convertido em ciência (ADORNO, 2003, p.22).

Em outro de seus clássicos ensaios, “Educação após Auschwitz”, o qual discutiremos com mais cuidado no quarto capítulo deste trabalho, Adorno indica os riscos produzidos por laços muito atados pelo compromisso metodológico, político, econômico, pedagógico etc. O compromisso é totalitário à medida que ele exige a conservação de um lugar como força política por excelência, ou seja, vencida a luta, ou absolutamente concentrados em um objetivo, incorremos no grande risco de pagar por pouca flexibilidade reflexiva com o peso gigantesco da experiência totalitária.

No desenvolvimento de qualquer trabalho, e essa não deve ser uma característica restrita ao texto ensaístico, a verdade não pode ser objeto de um compromisso. Isso se dá, em primeiro lugar, pela impossibilidade metodológica de sua apreensão – e não pretendemos desenvolver mais qualquer linha sobre esse já tão explorado debate. Em

segundo lugar, o ensaio está erguido sobre o desafio, esse quase permanente, de abrir mais que fechar qualquer discussão.

Nos processos do pensamento, a dúvida quanto ao direito incondicional do método foi levantada quase tão-somente pelo ensaio. Este leva em conta a consciência da não-identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não-radicalismo, ao se abster de qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total (ADORNO, 2003, p.25).

Investimos, a partir de então, celebrando a introdução do acima citado texto de Thompson, a impostura como instrumento político essencial ao desenvolvimento do texto ensaístico e, a essa altura, por que não, deste trabalho que “ensaia” ainda suas primeiras linhas.

No ensaio como forma, o que se anuncia de modo inconsciente e distante da teoria é a necessidade de anular, mesmo no procedimento concreto do espírito, as pretensões de completude e de continuidade, já teoricamente superadas (ADORNO, 2003, p.34).

Com exercício que, já em seu início, anuncia a ausência de encerramento como uma de suas mais importantes características, precisamos investir alto no convite a paciente leitura dos ajuntamentos que pretendemos desenvolver como reflexão, montados para serem somadas às tantas teses já desenvolvidas sobre o tema-problema da brasilidade que tem, por sua vez, “a dor e a delícia de [se] ser o que é” como sua mais bem acurada ferramenta política a partir da qual, a seguir, dissertamos.

CAPÍTULO 1

DINÂMICAS DO NACIONAL OU O CONCEITO DE BRASILIDADE

1.1 – A nação como problema e a produção do nacional

O “mito nacional” é a forma moderna por excelência para a produção de um sentimento de “solidariedade coletiva”, ou seja, por um sentimento de que “todos estamos no mesmo barco” e que, juntos, formamos uma unidade. Sem a construção de um sentimento de “pertencimento coletivo” desse tipo, não existe nação no sentido moderno, nem sentimento de compartilhamento de uma mesma história e de um mesmo destino (SOUZA, 2009, p.29).

“A brasilidade é o nosso mito mais bem arranjado”. Não é uma tarefa muito difícil encontrar referências que façam essa assertiva carregar a necessidade das aspas. Com frequência, encontramos discussões organizadas nos mais diversos níveis – desde publicações em livros infanto-juvenis até teses de doutorado ou livros publicados como resultados de pesquisa de estudiosos estabelecidos – que apresentam o mecanismo da brasilidade como arranjo extremamente importante para a consolidação da experiência nacional no Brasil. Assim, sem maiores dificuldades, podemos indicar que, mais do que um empreendimento de autoreconhecimento, a projeção que recai sobre cada um dos membros que dividem a correspondência do nascer no Brasil produz a inscrição cultural/formal/legal dos indivíduos no grupo-nação que o “oferece”.

Em outras palavras, a brasilidade, primeiro como instrumento de reconhecimento, depois como dispositivo de subjetividade, não funciona simplesmente como um referencial de costumes, hábitos e formas linguísticas compartilhadas, mas como uma ferramenta de produção do eu que, operando a partir do século XIX, estende ainda para os primeiros vinte e cinco anos daquele século o projeto brasileiro de modernidade.

Certamente a experiência democrática que desenvolvemos a partir da década de 1980 ou mesmo aquela que caracteriza a escolha dos presidentes até o início da década de 1960, passando pelos anos de fechamento político-institucional do regime militar, ou do período dos pouco mais de vinte anos da Era Vargas (1930-1954), sem desprezar os anos de arranjo do projeto republicano da dita República Velha, já sugeririam distinções profundas entre aqueles que, assim poderíamos afirmar, configurar-se-iam em diversos projetos de nacionalidade para um país que, ao longo de dois séculos, teria se produzido a partir de muitos modelos, supostamente distintos – cada uma de acordo com a estrutura política de seu tempo.

Se tomarmos a instituição mercantil como referência, os marcos para o projeto de modernidade brasileiro acompanhariam ondas de desenvolvimento de mercados já

existentes antes mesmo do fim da Colônia e, ao longo dos séculos XIX e XX, seriam orientados a partir de poderosos ciclos econômicos que garantiram para os grupos de elite em seu tempo a riqueza suficiente para frear o desenvolvimento de uma burguesia brasileira nos moldes europeus ou mesmo a constituição do trabalho como instrumento de classe, o que, tradicionalmente, no Brasil, é somente discutido a partir do século XX.

Nós, brasileiros, somos o povo da alegria, do calor humano, da hospitalidade e do sexo. Em resumo, somos o povo da “emocionalidade” e da “espontaneidade” enquanto oposição à racionalidade fria e ao cálculo que caracteriza supostamente as nações avançadas do centro da modernidade. Do Oiapoque ao Chuí, todo brasileiro, hoje em dia, se identifica com esse “mito brasileiro” (SOUZA, 2009, p.29).

Estender para o início do século XIX a ideia pretensamente fácil de que somos o povo do calor, da emocionalidade, parece ser um exercício mais difícil do que reconhecer em nossas praias já bastante urbanizadas, ou no suposto afeto com que regemos a relação com o outro, ou em um camponês tipificado a partir das “bem sucedidas” duplas sertanejas, ou em uma região Sul que regionalizou boa parte da experiência imigratória no Brasil etc., uma linguagem comum que resume tudo: a brasilidade. Não seria simples afirmar, como recorrentemente o fazem os estadunidenses em relação aos seus heróis da independência, por exemplo, que os brasileiros de hoje são os brasileiros de sempre. Em resumo, afirmaríamos: “não somos hoje os mesmos brasileiros de 1822”, se tomarmos por referência o ano da independência como marco constitutivo maior da experiência de brasilidade. Produzimos sobre aquele Brasil uma série de novas estruturas, algumas já destruídas, outras tantas concretizadas em nossos dias, que nos facilitam a ideia de um Estado-nação que construiu sua consolidação a partir de um conjunto enorme de superações de si mesmo.

Souza ilustra a experiência firmemente compartilhada como elemento central para recorrermos ao nosso vínculo nacional de formas complexas – pensando-nos como cidadãos, por exemplo, que decidem o futuro político do país –, ou muito simples, como no exercício de apresentação daquelas que seriam algumas das características brasileiras fundamentais – calor, intensa sexualidade, futebol, carnaval e estrutura política patrimonialista (corrupção ou “simpatia” por ela). Todas, é importante observar, remetem a uma base linguística que estrutura os movimentos possíveis de símbolos,

gestos, políticas, mercados, religiões etc. dentro de um gradiente de possibilidades, o qual chamaríamos de pertencimento nacional, ou simplesmente de brasilidade. Mais complexo do que o conjunto de peculiaridades que facilitariam nossa apresentação a grupos estranhos, as estruturas do elemento nacional constituem ora o elemento base ao qual nos remetemos para reconduzir trajetos produzidos por nossa sociedade – ou até mesmo trajetórias pessoais –, ora como estrutura de subjetivação sem a qual a inscrição individual no mundo não se realiza.

1.2 – A lógica do nacional antes da experiência da identidade nacional

Se tomarmos como ponto de partida para compreensão do elemento “brasileiro”, por excelência, a noção de identidades de Anselm Strauss (1999), conseguiremos construir conclusões que alinhem uma dimensão de brasilidade aos ditos elementos típicos a fim de responder, da forma mais simples possível, a pergunta basilar da experiência nacional: “o que nos identifica? Quem somos nós?”. Em seu “Espelhos e Máscaras”, Strauss apresenta a identidade como o esforço de reconhecimento de si em elementos que se reproduzem no outro a fim de que a relação entre os pares sociais produza a interação. Como afirma o próprio autor,

Decidi escrever sobre o conceito de identidade para tirar o pensamento dos seus antigos trilhos. Não era meu intuito usar o conceito como categoria psiquiátrica ou psicológica nem criticar a sociedade de massa, usos da identidade que logo se tornaram populares, pelo menos nos Estados Unidos. Minha idéia de identidade nada tinha a ver com uma ou outra dessas concepções. Não fiz qualquer tentativa de definir o termo; usei-o apenas para abrir e aprofundar a discussão sobre as relações mútuas entre indivíduos e sociedade (1999, p.26).

Como se pode ver, Strauss está interessado em passar ao lado das discussões sobre a identidade como um conceito montado a partir da articulação de grandes eventos da história ou de uma perspectiva macrosocial da cultura e suas redes de interdeterminações. O autor está em busca do que seria a identidade em sua dimensão mais cotidiana possível: como produzimos experiências coletivas a partir de empreendimentos individuais de afeição ou repulsa a conjuntos de características.

Parece, nessa compreensão, haver um enorme esforço para o que poderíamos chamar de despolitização da identidade. Assim, ao construir elementos para

reconhecimentos individuais no complexo projeto que chamaríamos de brasilidade a partir de uma necessária ruptura com efeitos de grandes eventos de nossa história ou de articulações da esfera político-institucional de nosso tempo, apontaríamos para a brasilidade como síntese essencial para a tal emocionalidade, mencionada por Souza logo acima.

O conceito de identidade é tão esquivo quanto o é o senso que toda pessoa tem de sua própria identidade pessoal. Mas, seja o que for, a identidade está associada às avaliações decisivas feitas de nós mesmos – por nós mesmos ou pelos outros. Toda pessoa se apresenta aos outros e a si mesma, e se vê nos espelhos dos julgamentos que eles fazem dela. As máscaras que ela exhibe então e depois ao mundo e a seus habitantes são moldadas de acordo com o que ela consegue antecipar desses julgamentos. Os outros se apresentam também; usam as suas próprias marcas de máscaras e, por sua vez, são avaliados. Tudo isso é mais ou menos parecido com a experiência de um garotinho que se vê pela primeira vez (tranqüilo e posado) nos múltiplos espelhos da barbearia ou nos tríplices espelhos do alfaiate (STRAUSS, 1999, p.29).

A partir da reflexão de Strauss, podemos afirmar, analisando o caso da produção da brasilidade, que, antes de se consolidar como mito, o plano das identidades está materializado na produção de sujeitos, que passam a responder de acordo com um mútuo reconhecimento – ponto de partida para a reunião a partir da qual se montam as identidades.

Aparentemente livres dos determinismos sociais – ou mantendo, ao menos, com eles uma disputa pela produção de sentidos –, articulamos nossas identidades a partir de uma complexa rede iluminada em pontos nodais, palcos para reconfiguração das máscaras públicas que produzimos ou assumimos para dizer (ou querer fazê-lo) quem nós somos e a que grupos estamos vinculados. O quanto gostamos de propagandas de cerveja protagonizadas por mulheres loiras, quais são os rumos da indústria automobilística nacional de acordo com um acentuado interesse do brasileiro típico por carros mais econômicos, o quanto podem ser fragilizadas as relações conjugais durante o carnaval, que nível de crise deve ser apontado quando equipes de futebol do Norte, ou Nordeste ou Centro-Oeste vencem competições nacionais? São apenas pequenos exemplos de questões, supostamente despolitizadas, que podem ser respondidas a partir do que indicariamos como uma compreensão “desarmada” do conceito de identidade.

Um exemplo recente pode ilustrar o argumento que pretendemos desenvolver. No dia 31 de outubro de 2010, a então candidata à presidência do Brasil, Dilma Rousseff, foi eleita primeira presidenta do país com pouco mais de 55 milhões de votos – o que representou 56% dos votos válidos. José Serra, por sua vez, obteve pouco mais de 12 milhões de votos a menos que a candidata vencedora. Boa parte dessa diferença foi atribuída aos votos das regiões Norte e Nordeste do país, frequentemente apresentadas pelos grupos políticos mais conservadores como o “curral” eleitoral da esquerda assistencialista brasileira. Nos dias seguintes ao pleito, redes sociais virtuais foram transformadas em verdadeiras arenas, em que nordestinos e nortistas foram acusados de terem decidido por mais quatro anos de “atraso” e “opressão” das regiões Sul e Sudeste, supostamente responsáveis pelo sustento do país.

A questão logo se transformou em centro das atenções e rapidamente todos os setores da sociedade estavam discutindo o tema. Um argumento que parece ter resolvido a “pendenga” foi o de que, mesmo ao serem descontados todos os votos das regiões mais pobres do Brasil, a candidata petista ainda venceria a eleição por mais de oitocentos mil votos de diferença. Assim, a questão deveria ser concluída, pois, afinal, Dilma era uma escolha do país inteiro e não somente do Nordeste, como indicavam as figuras dispensáveis que foram alçadas a celebridades meteóricas daqueles dias.

A conclusão emocionalista da brasilidade seria: “mesmo sem os votos do Norte e do Nordeste, Dilma seria eleita presidenta” ou “Dilma é a presidenta dos brasileiros e não somente dos nordestinos ou nortistas”. Qual o problema dessas construções que se transformaram, inclusive, em argumento de grupos das regiões discriminadas pela discussão?

A partir de uma compreensão exclusivamente “desarmada” das identidades, está omitido, no caso do exemplo em questão, um conjunto de articulações que produzem como típica a incapacidade/inapetência de nordestinos e nortistas para decidir uma eleição presidencial no Brasil. Como nosso sistema eleitoral não funciona como o complexo sistema estadunidense, em que as eleições são decididas pelos votos colegiais de delegados escolhidos pelo voto direto, os votos dos nordestinos e nortistas valem exatamente o mesmo que os dos sulistas ou paulistas, por exemplo. Aquilo que mobiliza os grupos que fizeram ser explícito um movimento que só pode ser escondido a respeito do que vem a ser a complexa rede da brasilidade é o suposto absurdo de grupos mais pobres efetivamente poderem atuar de forma decisiva em um processo eleitoral.

A questão, portanto, que restitui o elemento histórico e as dinâmicas político-culturais na constituição da brasilidade poderia ser: “por que os votos de nordestinos e nortistas não podem decidir uma eleição presidencial?”. Strauss se esquivava dessa ligação porque está interessado nas estratégias individuais de produção do elemento identitário e, nesse esforço, os resultados de seu trabalho são muito úteis para a compreensão das dinâmicas do empreendimento identitário em esferas microssociais.

A compreensão, no entanto, é insuficiente para pensar a brasilidade para além de uma emocionalidade típica, como a destacada por Souza. Há a presença desse calor, suor e cerveja, carnaval e alegria em um projeto brasileiro de modernidade, na virada do século XVIII para o XIX? Sim, deve ser, a essa altura, nossa resposta. Mas essa presença não se dá nas propagandas, nem em um estímulo permanente para que reproduzamos o mesmo discurso de forma fiel e desapercibida. Ela não se materializa em uma lógica publicitária/propagandística da brasilidade que caracteriza o apelo para o nacional em nossos dias. Se assim o faz – caso resolvamos insistir nessa investida –, o empreendimento do fazer público (publicitar, publicidade) nos primeiros anos do século XIX acompanha, no Brasil, estratégias semelhantes às utilizadas por grandes lideranças políticas europeias a fim de consolidar a experiência do nacional em seus Estados: reforços sobre a glorificação da nação a partir da consagração da soberania popular personificada no novo chefe – rei de uma monarquia constitucional, presidente ou imperador. O caso brasileiro, no entanto, exige dois importantes cuidados nessa elaboração.

Primeiro, diferentemente de nações que na época viviam o fervor de sua construção, como a França e a Inglaterra – em vertiginosa transformação dos laços de suserania e vassalagem que produziam boa parte da população como servos vinculados a um senhor em específico, em uma complexa rede de interdeterminações à qual daríamos o nome de cidadania –, ou de ruptura com o elemento colonial, como o caso dos Estados Unidos – processo também alimentado por uma revolução burguesa de base teórica iluminista –, o Brasil abre o século XIX ainda vivendo a dificuldade de ser pensado como Brasil, ou seja, o vínculo ao pacto colonial ainda ligava as “terras de cá” a um lá que não era projetado como opressor, exatamente. Se destacarmos, por ilustração, o 1789 mineiro, o 1794 no Rio de Janeiro e o 1798 na Bahia⁶,

⁶ 1789 e a Inconfidência Mineira; 1794 e as correspondências para uma “República do Tageai”; 1798 e a simpatia de “baienses” pelo projeto político revolucionário francês.

encontraremos, nos três casos, diferentes níveis de insatisfação com a metrópole. Em nenhum deles, no entanto, a ruptura com o português, ou a construção de um brasileiro totalmente livre do elemento português eram objeto central dos levantes.

Políticas de maior fiscalização na cobrança de impostos, ainda implantadas por Dona Maria I, funcionaram, no caso mineiro, por exemplo, como mote para a compreensão de que uma Colônia rica como o Brasil não podia viver a realidade de pobreza à qual estava submetida, mas isso não era condição fundamental para um desligamento do elemento nacional português. Evitar a morte do visconde de Barbacena e projetar o levante mineiro a partir da cartilha de Raynal⁷, tendo a restauração portuguesa de 1640 – movimento através do qual Portugal recobrou sua independência em relação aos espanhóis, que o comandavam a partir da união ibérica desde 1580 – como referência, ilustra bem esse empreendimento.

A filiação da Inconfidência Mineira à Restauração portuguesa de 1640 segreda uma verdade inquestionável: os conjurados de Minas Gerais, identificando-se com a luta da metrópole contra o domínio espanhol, revelam o quanto se viam como portugueses: nessa época, de fato, os colonos reconheciam-se como paulistas, baianos, mineiros, pernambucanos, mas ser paulista, pernambucano ou baiano significava ser português, ainda que se tratasse de uma forma diferenciada de sê-lo, isto é, ser português da América (...) lutavam contra a tirania e/ou contra a situação colonial, não se voltando contra os “portugueses” (VILLALTA, 2000, p.57).

Trechos como o destacado acima, no entanto, não anulam a contradição de discursos a favor de um rompimento total com o português ou mesmo da instalação de uma nova experiência democrática na América, tendo o modelo americano como referência. Esses discursos, porém, não eram os mais populares. Aparentemente – e este trabalho não pretende esgotar essa discussão –, mesmo os mais inflamados discursos proferidos por Tiradentes se configuravam como projeções de uma cisão com o elemento colonial e não exatamente com o nacional português. Em resumo, estava no centro dos debates a necessidade de afastar “maus portugueses” que insistiam em usurpar de “bons portugueses” a riqueza construída com trabalho árduo, como podemos destacar a partir do resumo de Villalta (2000):

⁷ O abade Raynal é autor de *Histoire philosophique et politique: des établissements et du commerce des européens dans le deux Indes*, livro muito utilizado por insurretos brasileiros em fins do século XVIII e início do XIX.

Concebendo-se como membros da nação portuguesa, perturbados com as alterações da política colonial metropolitana, que implicavam a perda de postos, de posições lucrativas e empobrecimento; atentos às transformações que ocorriam em Minas Gerais, cuja economia dava sinais de diversificação, auto-suficiência e riqueza; entusiasmados com o sucesso dos norte-americanos; marcados pela história da Restauração Portuguesa; herdeiros quase sem saber dos motins coloniais, os inconfindentes planejaram realizar uma rebelião em Minas Gerais. Influenciaram-se claramente pela obra do abade Raynal e, ainda, reinterpretaram, se não os escritos dos teólogos neoescolásticos, ao menos os do padre Antônio Vieira, de d. Luís de Menezes de outros historiadores que trataram da Restauração Portuguesa. Constituíram um mosaico de estratégias de rebelião e de linhas de uma nova ordem, próximo à virada do século XVIII para o XIX, não chegando ao consenso sobre vários pontos (pp.68-69).

O mesmo pode ser dito das conspirações que caracterizam as correspondências entre Manuel José Novais de Almeida (médico português, escrevendo a partir de Lisboa) e o também lusitano e médico Jacinto José da Silva (este no Rio de Janeiro). Entre 1791 e 1794, essas cartas, que versavam a respeito da possibilidade de um governo democrático na América do Sul, em um longínquo ano de 2440, foram transformadas em elemento base para uma rede de articulações sigilosas que, para a metrópole, representavam ameaça ao regime colonial. A ampliação do número de sujeitos envolvidos nas reuniões secretas daquilo que se discutia como República do Tageaí produziu a necessidade de maior organização do que, ainda assim, temos dificuldade de chamar de movimento.

Certamente, contudo, os debates tinham forte tom antimetropolitano sem, no entanto, projetarem, como oposição, um nacional brasileiro em ruptura com um elemento lusitano. Ainda que não se tratasse de uma dilatação do próprio projeto de nação dos portugueses de Lisboa, os círculos de debate do Rio de Janeiro (1794) a respeito de projeto de nação tratavam apenas de novos estatutos para o ser português na América, passando, não de forma despretensiosa, inclusive, por perspectivas de soberania popular e democracia. “Não constituiu [entretanto] um patamar superior de uma suposta formação de uma consciência nacional ou de um processo progressivo de oposição à dominação portuguesa” (VILLALTA, 2000, p.93). Não materializou, portanto, um novo cenário para uma esfera pública então articulada a partir de uma ideia de nação em cisão com o elemento português.

O caso baiano de 1798, fortemente influenciado pelo exemplo francês, projetava a superação do Estado monárquico português, propondo, em sua substituição, a instalação de uma república democrática de base constitucional, regida pelas “luzes” de uma burguesia local. A cisão com a “lusitanidade” não está no centro dos debates, pois parece ser apenas tema secundário em um novo governo que teria, ainda, muito do espírito português para a construção de uma nova dimensão de mundo público, como podemos observar no trecho destacado abaixo:

Esse propósito trazia implícita uma ideia de nação como sinônimo de Estado, instaurado pela soberania popular, sem, entretanto, conter uma rejeição à nação portuguesa: o alvo era o trono, o “despotismo”, o “rei tirânico”, a subordinação a Lisboa (VILLALTA, 2000, p.111).

Nos três casos, como pudemos observar, a revisão do mundo público instituído – a lógica do colonialismo – passa por uma nova dimensão de vida e espaço coletivo, mas esse novo ambiente inclui o nacional português como linguagem para a construção da experiência nacional local. Enquanto a França vive a proposição da estabilidade do elemento nacional a partir do sufocamento do Antigo Regime, do Absolutismo característico da Idade Moderna, a Inglaterra consolida uma transição “segura” para uma nova realidade nacional iniciada ainda em fins do século XVII, tendo, portanto, um século inteiro para superar resquícios de um mundo feudal com a linguagem da sociedade de classes, e os Estados Unidos rompem com a experiência colonial a partir da constituição de um projeto nacional estruturado na ruptura com a *englishness*, o Brasil nasce da complexa costura de lideranças políticas que se fariam brasileiras a partir de uma bem arranjada emocionalidade do nacional, erguida sobre uma base linguística portuguesa.

Um segundo cuidado ainda precisa ser mencionado. Em tradicionais Estados europeus – como França, Inglaterra, Portugal, Espanha e Holanda –, a vida pública é fortemente marcada pela realidade da vida na corte. Assim, narrativas sobre a vida comum na Europa que antecede as ditas revoluções burguesas são, em grande parte, construídas a partir do mundo cotidiano dos palácios, etiquetas, hábitos alimentares, vestimentas, artes, enfim, cultura do mundo da corte. Isso não significa, no entanto, que a figura maior do Antigo Regime – o rei – fosse pessoalmente conhecido em todas as partes de seus vastos reinos. Assim, ainda em fins do século XVIII, poucos dos reis

absolutos circularam por seus reinos ou, menos ainda, visitavam suas colônias. O caso português é, certamente, a grande exceção dessa regra.

Na primeira década do século XIX, o decadente, mas ainda respeitado – por suas possessões coloniais –, Estado português estava no centro de uma querela que não poderia mediar: um choque de projetos políticos quase globais. De um lado, o supostamente moderado empreendimento de industrialização britânico, controlado por uma monarquia constitucional, complexo produto de uma igualmente difícil costura entre a antiga nobreza e uma nova burguesia; e, de outro lado, o radicalismo político dos franceses, liderados por Napoleão e seu novo “imperialismo contra-absolutista”. No centro, Portugal ocupava, além de posição geográfica estratégica para franceses e ingleses, um dos últimos postos ainda não controlados pela armada revolucionária de Napoleão e seu projeto de isolamento britânico. A transferência da corte para o Rio de Janeiro é, nesse sentido, muito mais que uma fuga do exército francês ou um tratado de comércio bilateral entre Portugal e Inglaterra pouco promissor para os lusitanos. Era a transferência da nação metropolitana para um espaço colonial.

... no Rio de Janeiro, estava acontecendo uma coisa notável, que não tinha paralelo na história do colonialismo europeu. D. João deixara a mãe pátria para trás. Sua corte e seu governo haviam criado raízes em meio às palmeiras e bananeiras da antiga colônia. A sede do Império Português, lançada à deriva do continente europeu, fora firmar-se no Novo Mundo (WILCKEN, 2010, p.20).

Recorrentemente, a transferência da corte portuguesa para o Brasil é apresentada como importante instrumento para o desenvolvimento do que se confirmaria como um novo país: construções de prédios públicos, museus, parques, teatros, hospitais, bibliotecas, enfim, toda uma reprojeção do espaço urbano da nova sede do império. Certamente, isso é muito menor que a constituição de uma burocracia local, base para o desenvolvimento formal do sentimento nacional, e a materialização da soberania metropolitana na figura pública de D. João VI. A antiga Colônia, que caminhava a tímidos passos para a elaboração de um projeto nacional em ruptura com o elemento português, seria, a partir de 1808, fortemente caracterizada por mais uma demonstração da plasticidade portuguesa ao consolidar em terras brasileiras, mesmo após a queda de Napoleão, uma identidade lusitana no além-mar, uma “nação transferida”.

Em Lisboa, ficou a nação abandonada, regida agora pela melancolia e o simulacro de um império, existente na época somente no Hemisfério Sul. Mesmo depois da saída das tropas de Napoleão, boa parte dos símbolos do mundo público de D. João ainda ficaram abandonados, como ruínas do nacional que, enquanto instrumento de produção de subjetividade, estava “em trânsito” no Brasil.

1.3 – O fetiche da nação e o sacrifício do típico

Se, por um lado, a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro representou um sacrifício do projeto nacional lusitano, visto que as identidades supostamente originais precisariam ser redimensionadas, ora para funcionarem em um discurso nostálgico de um país que ainda vive, mas está distante, ora para adaptarem aos espaços do “cá” uma projeção identitária que não existia, por outro lado, o pertencimento/inclusão dos portugueses do Brasil que, desde então, passaram a se confundir com os portugueses de Portugal em terras brasileiras foi transformado em ponto de partida para a experiência nacional local, uma brasilidade, nesse aspecto, nascida no sacrifício (consagração, portanto) do nacional português, feito, assim, brasileiro.

Até os nossos dias, esse empreendimento reverbera como a emocionalidade da nação brasileira, que, parece claro, definitivamente está plantada em terrenos muito mais profundos que aqueles revelados pela propaganda de cerveja: reside no imperativo da superação de si pela consagração do nacional.

Qualquer um que esteve profundamente envolvido por muito tempo com um grupo, um movimento, deve ter gasto muito tempo e energia na perseguição dos objetivos deles. Dedicção a propósitos de orientação individualística implica motivação igualmente duradoura, e crenças igualmente firmes quanto ao lugar a que se pertence – isto é, ao que se é. Prosseguindo na metáfora religiosa: todo compromisso de longa duração significa uma aquiescência ao sacrifício, por mais fraco que possa ser o compromisso (STRAUSS, 1999, p.58).

A ideia de fidelizar-se ao discurso da brasilidade, de forma, inclusive, desapercibida, parece bem adequada a um projeto que exige, como sacrifício, a superação de si em nome do empreendimento de subjetividade que tem o nacional-brasileiro como referência. Se podemos considerar o sujeito – e uma dimensão

consciente de um “si” ligado a ele – como produto mais bem acabado de uma primeira frente do projeto de modernidade – uma frente iluminista, visto que, no primeiro quartel do século XX, as contribuições de Freud puseram em xeque a constituição do sujeito a partir de sua consciência –, o brasileiro típico é resultado do sacrifício da superação de múltiplos “sis” em nome da consciência moderna em que se transformaria o Brasil.

O auto-sacrifício significa muitas vezes a mais firme das identidades e o mais total dos compromissos. Não há nenhum conter-se e nenhum retorno. Ao contrário de outras linhas de ação, suas conseqüências são finais – este ato é o que “é” e não o que pode parecer em reavaliação futura (STRAUSS, 1999, p.59).

O sacrifício é a satisfação da identidade como linguagem que se articula a partir de uma ideia fundamental de posse do indivíduo por um projeto coletivo estabilizado que lhe dá, inclusive, o nome. A essa altura, podemos afirmar que a brasilidade funciona como uma espécie de fantasia permanente que precisa ser, necessariamente, maior que aquelas produzidas em experiências familiares ou arranjos político-culturais locais, para, mesmo como fantasia, atuar como mais destacado instrumento de interação entre os brasileiros. Desse desafio de superar um imaginário produzido além ou aquém do gradiente de significados que podemos chamar de nação, nasce a cidadania como ordenamento, instrumento de classificação do que é e do que não é o nacional. Frequentemente apresentada como condição de acesso à experiência compartilhada da nação, como grande troféu que todos nós precisamos zelar, a cidadania é, nesse aspecto, talvez o mais efetivo instrumento do dispositivo de brasilidade.

Ainda podemos mencionar ao menos duas questões a respeito do sacrifício como instrumento constitutivo daquilo que seria a experiência da cidadania. A primeira é a referência à reflexão de Agamben (2007) a respeito da ideia de sacrifício. Em sua discussão, a consagração (ou sacrifício) atua como instrumento, por excelência, de superação do uso comum daquilo que é consagrado em oferenda ao uso dos deuses. Se, para o autor, o movimento de profanação no mundo contemporâneo surge como ferramenta de restituição ao uso comum, a brasilidade em sua elaboração está erguida, pelo contrário, na consagração da nação – movimento idêntico ao que se desenvolve em países como França, Inglaterra e Estados Unidos –, ou seja, na subtração do nacional enquanto produto de empreendimentos pessoais e sua confirmação, como já afirmou Souza, como uma narrativa mítica, deslocada do uso dos homens.

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula essa separação é o sacrifício... (AGAMBEN, 2007, pp.65-67).

Por um lado, a brasilidade resolve o duplo problema de minha inscrição no mundo social: faz-me parte do grupo e me oferece elementos para responder quem sou eu, independentemente das características do grupo.

O verbete “consagrar”, em Agamben, está ligado a uma compreensão do termo religião diferente do já muito tradicional *religio* (religação). Tradicionalmente, a religião é compreendida como instrumento de aproximação entre os homens e o divino. Agamben apresenta o termo tendo como raiz, no entanto, exatamente o contrário: a ideia de apartação do mundo dos deuses (*relegere*).

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano (AGAMBEN, 2007, p.66).

Por outro lado, portanto, montada, a brasilidade funciona como instrumento de cisão entre os sujeitos – nascidos da individuação da experiência identitária – e uma obscura esfera, consagrada, do nacional, cujo controle é aceito, mas muito pouco esclarecido.

Há, aqui, um esclarecimento a ser feito. Se formos investigar processos de independência de nações latino-americanas, por exemplo, encontraremos a superação da influência eclesial como etapa comum a quase todos os projetos de ruptura com o colonial. Na Colômbia, por exemplo, as igrejas tiveram arrancadas as suas imagens religiosas, tendo elas sido substituídas por grandes aquarelas dos líderes do movimento de independência. Mesmo nas antigas metrópoles, algum nível de separação foi elaborado para produzir a experiência da dita soberania popular no século XIX. Como os Estados absolutos eram fortemente identificados com o elemento religioso – os reis eram a materialização do divino e, portanto, do poder soberano –, a construção de uma perspectiva de soberania que tinha o espaço público da rua como referência precisou superar o divino como ponto de partida.

No Brasil, por sua vez, essa cisão não se dá de forma tão pontual. Se, ainda mesmo no século XVIII, as reformas pombalinas já haviam restringido a atuação política da Igreja no Estado português, o processo de independência não “precisou” ser caracterizado por um rompimento formal com a instituição religiosa. O Brasil, dessa maneira, somente se tornaria um Estado laico em 1890, com a promulgação de sua primeira Constituição republicana, no entanto carrega, em sua dimensão público-institucional, ainda em nossos dias, forte característica religiosa.

Não precisamos, contudo, apresentar o caso brasileiro como exceção à regra de uma das mais centrais características da modernidade: a secularização, ou superação do teocentrismo medieval por um antropocentrismo dos modernos. Nesse aspecto, é semelhante o procedimento adotado pelo império brasileiro em relação às demais nações da América do Sul ou das metrópoles, no século XIX já regidas por Constituição. A secularização não é o processo reverso da consagração, como o é a profanação. A constituição secular dos Estados no século XIX não se dá para restituir ao uso dos homens o que antes estava restrito ao uso dos deuses, transferindo, nesse sentido, o poder soberano dos reis-sóis para essa projeção confusa que chamamos de povo. O processo de secularização supera o local do divino por outro empreendimento de divinização que, nesse aspecto, pode ser um novo governo dos homens.

Assim, a soberania popular construída a partir dos iluministas está erguida sobre o mesmo princípio da apartação que caracteriza a soberania consagrada pela Igreja do mundo pré-moderno.

É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder (AGAMBEN, 2007, p.68).

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (AGAMBEN, 2007, p.68).

No caso da brasilidade, esse movimento se desenvolve, portanto, não para garantir o projeto identitário como um retorno àquele que investiu em sua constituição (o sujeito), mas como instrumento que se consolida exatamente na cisão (consagração, secularização) com o mundano, o comum. Não se trata de uma monarquia celeste, mas da constituição de um poder terreno que é arbitrado por sujeitos que materializam a soberania. O sacrifício empreendido para produzir como soberano o projeto nacional é, nesse aspecto, exatamente o ponto nodal de constituição do indivíduo como objeto do dispositivo de brasilidade.

Parece simples compreender que o dispositivo da brasilidade não profana a estrutura consagrada do mundo colonial no Brasil, não significa uma ruptura com o projeto nacional português e nem está, importante perceber, em atraso quando comparado a processos que se desenvolveram na Europa, Estados Unidos, ou mesmo nas demais nações latino-americanas.

Nesse estágio, quando houve a transferência da corte portuguesa para a Colônia, a constituição de um aparelho burocrático funcionou como estrutura fundamental para a consolidação, duas décadas adiante, do projeto brasileiro de nação. Fê-lo por, em primeiro lugar, garantir a superação de uma soberania religiosa que, no Brasil, estava traduzida no princípio da catequese dos nativos, da justificação da escravidão negra e da solução de continuidade de uma hegemonia étnica portuguesa.

Em segundo lugar, o desenvolvimento de instituições burocráticas em terras brasileiras completaria uma etapa preliminar para a constituição de um Estado de direito no Brasil, efetivo, podemos dizer, com a primeira Constituição (1824). A partir de então, podemos contar com uma superação – pública, ao menos – da experiência microsocial, dos governos e personalidades locais, das identidades consanguíneas, substituindo-as pela constituição formal da experiência nacional.

Não se trata, é importante deixar claro, da eliminação desses vínculos, mas da apropriação deles pelo instrumento do nacional. Assim, a brasilidade não precisa que o local deixe de existir para que ela se consolide, mas que ele passe a funcionar como sinédoque do nacional. Nesse estágio, as desigualdades regionais, como a explorada em exemplo acima a respeito das eleições presidenciais no Brasil, funcionam como importante ferramenta de estabilidade do projeto nacional. Todo o esforço de representação cultural do local, nesse sentido, passa a funcionar como fetiche do nacional e não sua negação.

Se tomarmos como referência os tipos regionais produzidos na primeira metade do século XX, poderemos observar tal empreendimento em funcionamento. O nordestino do sertão, o índio do Norte, o caipira do Centro-Oeste, o gaúcho de bombacha e o trabalhador das cidades do Rio e São Paulo funcionam, nesse aspecto, não simplesmente como grupos de isolamento. Podemos considerar que a produção desses tipos serve a um desejo de conhecimento de formas do nacional que divergem em relação a um projeto central, o que de alguma forma é verdade. Por oposição, a brasilidade seria projetada, com isso, como diferente/superior do/ao sertanejo do Nordeste ou do/ao tipo indígena do Norte, por exemplo, e mais próxima, por sua vez, do tipo urbano do Sudeste. Contudo, a partir da reflexão que desejamos construir como sinédoque do nacional, o tipo local confirma-se como membro da nação exatamente em sua linguagem de exclusão. Trata-se de uma lógica de exclusão caracterizada exatamente a partir de uma inclusão administrada, periférica, destituída de soberania e, portanto, improfanável.

Se a partir do conceito freudiano de fetiche, trabalhado por Agamben (2007b), o menino investe em uma presença do pênis da mãe que somente se consolida em sua inexistência, podemos considerar, por analogia, a tese de que os tipos locais, a comunidade sanguínea, o pertencimento a grupos regionais, na virada do século XVIII para o XIX em terras brasileiras, funciona como bem arranjado empreendimento de materialização local de um nacional que, efetivamente, inexistente, mas está presente.

No conflito entre a percepção da realidade, que o leva a renunciar ao seu fantasma, e o contradesejo, que o leva a negar a sua percepção, o menino não faz nem uma coisa nem outra, ou melhor, faz simultaneamente as duas coisas, chegando a um dos compromissos que unicamente são possíveis sob o domínio das leis do inconsciente. Por um lado, com o auxílio de um mecanismo particular, desmente a evidência de sua percepção; por outro, reconhece a sua realidade e, por meio de um sintoma perverso, assume sobre si a angústia frente a ela. O fetiche, seja ele parte do corpo, seja objeto inorgânico, é, portanto, ao mesmo tempo, a presença do nada que é o pênis materno e o sinal de sua ausência; símbolo de algo e, contemporaneamente, símbolo de sua negação, pode manter-se unicamente às custas de uma laceração essencial, na qual as duas reações contrárias constituem o núcleo de uma verdadeira cisão do EU (*Ichspaltung*) (AGAMBEN, 2007b, p.60).

O todo nacional se consolida, portanto, na experiência local sem precisar, contudo, nem superar a comunidade sanguínea, características regionais, ou arranjos produtivos locais, nem, por sua vez, ser submetido a elas. Pelo contrário, exige sua continuidade, mas permanecer existindo só é possível ao regional se uma linguagem do mesmo passar a ser metáfora da experiência nacional. Acima, chamamos esse procedimento de sinédoque do nacional. Assim o fizemos por investir na ideia de que esse arranjo se efetiva produzindo na parte (o local) um todo que, como o pênis materno, efetivamente não existe.

De um lado, o nacional marca sua presença na materialidade das experiências locais que, portanto, deixam de simplesmente funcionar como arranjos regionais. Os tipos nacionais, por exemplo, passam, como acabamos de indicá-los, a funcionar como base para reconhecimento da brasilidade (e não especificamente de suas localidades). Dessa maneira, enquanto fetiche, o nacional é estabilizado/materializado positivamente na projeção do local; ele é o corpo para os tipos locais que, assim sendo, abandonam sua condição restrita de regional, tribal, consanguíneo etc.

No fetichismo, à substituição da parte pelo todo que ela efetua (ou de um objeto contíguo por outro) corresponde a substituição de uma parte do corpo (ou de um objeto anexado) pelo parceiro sexual completo. Prova-se, assim, que não se trata apenas de uma analogia superficial pelo fato de que a substituição metonímica não se esgota na pura e simples substituição de um termo pelo outro; o termo substituído é, pelo contrário, ao mesmo tempo negado e lembrado pelo substituto, com um procedimento cuja ambiguidade lembra de perto a *Verleugnung* freudiana, e é justamente dessa espécie de “referência negativa” que nasce o potencial poético particular de que fica investida a palavra (AGAMBEN, 2007b, p.60).

De outro lado, contudo, a brasilidade, ao mesmo tempo, inexiste no corpo regional quando insurreições, levantes, projeções revolucionárias, reivindicam um novo arranjo do tipo nacional. Movimentos de ruptura com a brasilidade, nesse estágio, não podem ser dilatações ou interpretações locais do projeto nacional. Enquanto negatividade, a brasilidade, portanto, é sempre inexistente no corpo local. Como positividade, ela é a substância que afirma, inclusive enquanto local, a projeção regional.

Na poesia, esse movimento se configura para produzir a dimensão poética na substituição que nega sem excluir, fazendo presente o que efetivamente não existe, como em “o cheiro da infância” ou “o sabor das recordações” ou “a cor do tempo” etc.

No caso da nação, produz-se uma tensão que nos faz investir, a fim de que permaneçamos como sujeitos no mundo, na materialidade de algo que é cada vez mais inapreensível à medida que tentamos mensurá-lo.

Por fim, há ainda uma relação que merece ser mencionada. Recorrentemente, a noção de fetiche é ligada à fantasia. No senso comum, o fetiche de alguma coisa está sempre ligado à produção fantasiosa de significados que a coisa determinada efetivamente não possui. Na língua portuguesa, como discute o próprio Agamben (2007b, p.65), a relação entre as palavras fetiche e feitiço⁸ é bastante íntima, mas não somente. A partir da raiz indo-europeia⁹, no entanto, há uma ligação entre fetiche e sacrifício que, nesse estágio de nossa discussão, é importante destacar. Não sendo somente encanto, o fetiche é o sacrifício de algo que passa a funcionar a partir da presença de um não existente que, em contraparte, lhe dá substância.

No caso da brasilidade, a produção do nacional se dá no sacrifício, e não exatamente na superação, do local, que passa a existir como linguagem da nação. O instrumento para consolidar o regional como sinédoque do nacional é o típico. Se tomarmos o caso brasileiro como referência, poderemos falar das máscaras públicas estabelecidas do nordestino de gibão, do nortista de cocar, do vaqueiro caipira, do gaúcho de bombacha, do carioca da praia e do paulista empreendedor. Essas são construções montadas somente no século XX, mas, já no XIX, há grande interesse em estabelecer, para um país de dimensões continentais como o Brasil, vetores identitários a partir dos quais se produziria um modelo de nação.

De um lado, trata-se de um esforço que tem como ponto de partida o próprio projeto nacional português em trânsito, do imaginário da corte portuguesa traduzida em experiência nacional luso-brasileira, da reconstrução dos espaços públicos lisboetas nas novas ruas do Rio de Janeiro. De outro lado, por sua vez, configura-se em esforço de constituição de um poder burocrático que reproduziria automaticamente a experiência do nacional como condição fundamental de pertencimento local: a cidadania do nascer brasileiro.

Em ensaio intitulado “Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional”, Slavoj Žižek oferece importante discussão a respeito do instrumento do típico em sociedades contemporâneas:

⁸ Feitiço, segundo Agamben, deriva de *facticius* (artificial).

⁹ Fetiche a partir de *fas*, *fanum*, *feria*, *facere* como em “fazer um sacrifício”.

Aqueles que ainda se lembram dos velhos tempos do Realismo Socialista têm plena consciência do papel chave que cumpria a noção do “típico”: a literatura verdadeiramente progressista deveria retratar “heróis típicos em situações típicas”. Os escritores que apresentavam uma imagem sombria da realidade soviética eram acusados não simplesmente de mentir, mas antes de apresentar um reflexo distorcido da realidade social, pois retratavam os remanescentes do passado decadente, em vez de concentrar-se nos fenômenos “típicos” no sentido de que expressavam a tendência histórica subjacente de progresso rumo ao Comunismo. Por mais ridícula que pareça esta noção, seu grão de verdade reside no fato de que cada noção ideológica universal é sempre hegemonizada por algum conteúdo particular que colore sua própria universalidade e é responsável por sua eficiência (ŽIŽEK, 2005, p.11).

Não somente investimos na ideia de que o “colorir” do universal produzido por um conteúdo particular é a base para a constituição do típico. Defendemos, acima, que a linguagem do nacional se estrutura a partir da produção do local como algo necessariamente melhor que o regional, ou seja, uma máscara pública que guarda as aparências (experiências mais imediatas, como a taticidade da vida cotidiana) do local, mas somente funciona como instrumento da nação. O movimento de sacrifício do regional para a produção do típico é essencial para a consolidação do nacional como construção necessariamente equilibrada por seus mais diversos pares.

Em seu ensaio, o ponto de partida de Žižek para esse argumento é a crítica ao sistema de bem-estar social do Estado americano, que está estruturado na produção de uma carência típica que, como tal, deve ser resumida por um personagem por excelência: a figura da mãe solteira. Segundo o autor, a enorme recorrência de famílias monoparentais em grupos negros pobres nos EUA é a linguagem-base para a elaboração de uma imagem pública da pobreza entre os estadunidenses que regula os locais sociais dos grupos apartados por lógica de diferenciação/desigualdade social que se produziu nos últimos duzentos anos. Esse processo, a partir da produção da figura típica da mãe solteira, não precisa ser, nesse aspecto, discutido, pois a constituição do universal (a produção do típico) atende à importante demanda de cristalização do desigual como instrumento de produção da igualdade.

Mais adiante, neste trabalho, retornaremos com mais cuidado à discussão a respeito da construção de lógicas igualitárias, instrumentos basilares das democracias contemporâneas. Até aqui, contudo, podemos afirmar que a construção de

reconhecimento entre os pares, membros de um mesmo projeto nacional, não funciona a partir da superação das diferenças e emparelhamento das oportunidades e acessos a bens específicos. Seria repetir o que muitas vezes já foi dito, mencionar que as nações estão montadas em lógicas de divisão da sociedade em classes (seguindo ou não a projeção marxista), que são, por sua vez, reguladas por satisfações parciais de acessos permitidos ou restritos de acordo com uma suposta meritocracia reconhecidamente pouco eficiente. O que nosso argumento pretende explorar é que, diferentemente do que sustenta a produção ideal da democracia iluminista, a base do projeto de igualdade da experiência nacional – e isso não é uma exclusividade brasileira, mas é uma forte característica da brasilidade – é sua construção a partir de uma inclusão excludente de um outro que, portanto, só faz parte do *mainframe* da nação a partir de uma entrada periférica.

Assim, podemos nos remeter à cidadania como um instrumento ordenador da experiência nacional, mas funcionando a partir de uma dupla face: de um lado, produzindo o que, até aqui, poderíamos chamar de cidadania(+), reservada aos sujeitos “completos” do projeto nacional, membros revisores do Estado de direito e que dele, inclusive, podem se excluir para fazê-lo valer; e, em contrapartida, o que, portanto, chamaríamos de cidadania(-), que compreende os espaços sociais do típico, dos indivíduos, que não são somente os excluídos mais recorrentemente apresentados nos telejornais (os indigentes da nação), mas os tipos nacionais periféricos, membros da experiência da brasilidade a partir de uma lógica de pertencimento periférico bem arranjada e estabilizada pela ferramenta do típico.

Sentimos a tentação de referir-nos aqui à distinção freudiana entre o pensamento-sonho latente e o desejo inconsciente expresso em um sonho. Os dois não são a mesma coisa: o desejo inconsciente articula-se, inscreve-se no texto explícito de um sonho através da própria perlaboração, tradução, do pensamento-sonho latente. De maneira homóloga, não há nada fascista (ou reacionário etc.) no pensamento-sonho latente da ideologia fascista (aspiração à comunidade autêntica e à solidariedade social). O que dá à ideologia fascista o seu traço propriamente fascista é a maneira como esse pensamento-sonho latente é transformado e elaborado pelo trabalho do sonho ideológico em um texto ideológico explícito que continua a legitimar as relações sociais de exploração e dominação. E não ocorre hoje o mesmo no populismo de direita? Os críticos liberais não descartam depressa demais os próprios valores que o populismo classifica como inerentemente fundamentalistas ou protofascistas? (ŽIŽEK, 2005, p.13).

Em recente programa de rádio reproduzido pela rádio universitária da UFPE, dois professores daquela instituição discutiam a importância da educação para a mudança social. Um deles, em um dado momento, apresentou como exemplo a necessidade de ensinar às crianças, desde cedo, como negros, por exemplo, podem conquistar posições de destaque profissional em nossa sociedade. A fim de que a experiência do racismo fosse superada, advogados, médicos ou professores universitários negros deveriam ser apresentados como exemplos da conquista por mérito de um lugar diferente daquele ao qual os grupos negros parecem, no dispositivo da nação, estar predestinados. Não deveria ser reproduzida somente a imagem típica do negro subempregado, realizando tarefas que a sociedade construiu como ruins ou pouco dignas. Segundo um dos professores envolvidos no debate, essa era uma tarefa da educação: viabilizar a possibilidade de superação de um “lugar ruim”, oferecendo, como alternativa, mecanismos para “conquista” de um “bom lugar” na sociedade.

A partir da contribuição de Žižek, podemos concluir que essa seria a construção típica fascista/totalitária que estamos pouco dispostos, ou simplesmente não percebemos, a discutir. O problema que a discussão no programa de rádio não apresentou é a diferença que está naturalizada na construção do “bom” e do “mau” lugar social. Da mesma forma que o desejo da sociedade autêntica e da solidariedade não aparecem como elementos fascistas por excelência para Žižek, podemos afirmar que o cerne da discussão em tal programa não poderia ser o princípio básico de que ser advogado é melhor que ser zelador. Construir tal assertiva é simples e, frequentemente, concluímos sobre ela afirmando que, mais que senso comum, o bom senso deve ser base para encerrar uma discussão que, em mesas de bar, sequer precisa começar. Certamente, o encerramento precoce do debate omite a base da construção racista que é a naturalização de determinadas funções como “trabalhos para negros” e de outras como “trabalhos que, inclusive os negros, podem conquistar”.

Assim, segundo um dos professores em questão, profissionais negros “bem sucedidos” devem ser utilizados como exemplo na escola porque representam a possibilidade na qual as crianças precisam investir para conseguir deixar de ser aquilo a que elas estariam, fatidicamente, destinadas: zeladores, porteiros, frentistas, carregadores, operadores de pare e siga, coveiros, garis etc. O que a construção omite é que a base do racismo em uma nação como o Brasil é o esforço de naturalização da conexão entre sujeitos sociais e os serviços que esses podem oferecer na tradicional

fabricação do que poderíamos apresentar como “programa de índio”, ou “trabalho de negro”, por exemplo.

“Por que ser advogado é compreendido como algo melhor que ser zelador?” é a pergunta que poderia aparecer para revelar o que Žižek chamou de ideologia: o que dá à ideologia fascista, a essa altura, sua face racista é a transformação do pensamento-sonho latente e sua produção como sonho ideológico em um texto programático que tem como base a legitimação de relações sociais de exploração e dominação. No caso brasileiro, esse complexo empreendimento de produção do típico como base das relações desiguais transformadas em dispositivo de igualdade é a ferramenta da brasilidade, a experiência da nação.

Assim, pois, a luta pela hegemonia ideológica e política é sempre a luta pela apropriação dos termos que são espontaneamente vivenciados como apolíticos, ao transcender fronteiras. Não é de admirar que o nome do mais forte movimento dissidente do comunismo do leste europeu fosse Solidariedade: um significante da plenitude impossível da sociedade, se é que algum dia isso existiu. Era como se, na Polônia da década de 1980, o que Laclau chama de lógica da equivalência tivesse sido levado a um extremo: comunistas no poder serviram como a encarnação (*embodiment*) da não-sociedade, da decadência e da corrupção, que magicamente unia todos contra eles, inclusive os próprios comunistas sinceros desapontados (ŽIŽEK, 2005, p.14).

Sem precisar fazer referência, como o fez Žižek, aos desapontamentos dos “sinceros” esquerdistas brasileiros que alinharam um grande conjunto de críticas – e até mesmo novos partidos políticos – ao governo Lula, podemos concluir, a partir da reflexão do autor, que o funcionamento do dispositivo da brasilidade a partir do típico como mecanismo exige uma compreensão política das identidades e suas relações com as narrativas fantásticas da nação.

1.4 – A nação e uma política das identidades

“A vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida, em grande parte, na imaginação” (Enoch Powel, 1969).

A década de 1980 no Brasil é marcada pela intensificação do projeto político de abertura lenta gradual e segura, posto em pauta ainda em fins do decênio anterior pelo penúltimo governo do regime militar, então sob comando do presidente Geisel. Os grupos e movimentos sociais, violentamente silenciados nos aproximadamente vinte anos anteriores, galgaram um novo padrão de reconhecimento público, um renovado nível de visibilidade: da imagem de organizações terroristas ao longo dos anos de ditadura a uma projeção em um, ampliado e em visceral processo de reconstrução, novo espaço compartilhado; projeção estruturada na defesa da democracia e em uma necessária reconstrução do já envelhecido – e, ao mesmo tempo, atualizado – projeto de nacionalidade. Em outras palavras, a década que se iniciava teria como principal agenda uma nova composição pública para o projeto político, social e cultural de democracia.

Se tal palavra não desapareceu dos debates, das audiências cada vez mais silenciosas dos grupos que desafiaram as rédeas curtas do regime quase pessoal do poder militar a partir de abril de 1964, certamente foi submetida a padrões de funcionamento supostamente distantes daqueles que, tradicionalmente, compõem um ideário democrático na modernidade, a saber, a soberania popular atrelada ao desenvolvimento e preservação de direitos humanos, concentrados na complexa noção de cidadania e em um desafiador, por ser bastante amplo, projeto de inclusão: a sociedade moderna.

Frequentemente, os líderes políticos ligados ao regime militar brasileiro – nem sempre militares e nem sempre bem conhecidos na pública nação – apresentaram a ditadura, nos desenvolvidos veículos de comunicação – um consistente sistema de rádio e uma televisão em franco processo de desenvolvimento, além do lento, porém dinâmico e tradicional jornal impresso –, como etapa fundamental para a construção de um regime democrático estável, afastado do risco de novos governos pessoais, como a experiência de longa duração do governo Vargas, similarmente prejudicial às múltiplas dimensões de novas organizações da sociedade brasileira e seus movimentos, suas alternâncias de sentido.

Ainda que intensamente traumática, a experiência não seria inédita. A partir de 1808, como vimos, com a transferência da corte portuguesa para a então maior Colônia de tal Estado europeu, o Brasil foi elevado à condição de Reino Unido de Portugal, fazendo-se necessária, portanto, a elaboração de uma ainda mais complexa estrutura burocrática que seria responsável pela gestão de um dos maiores impérios do globo. O projeto de brasilidade seria assumido por uma máquina oficial concentrada desde então na cidade do Rio de Janeiro e projetada para dar a dimensões territoriais, comparáveis à de continentes inteiros, a consistência de um Estado-Nação.

O projeto de brasilidade ganhou enorme impulso com a declaração de independência em 1822. Uma análise mais detalhada desse processo é objeto de nosso estudo no capítulo que segue. Até aqui, podemos dizer que, nesse novo cenário, o processo de modernização do Estado brasileiro estaria pautado em duas etapas fundamentais. Uma primeira, mais ligada à esfera do desenvolvimento econômico, deveria dar conta da consolidação e expansão de mercados internacionais. Ainda que diferentemente organizado, seja política, econômica ou socialmente, o Estado inglês funcionou ora como referência fundamental para o desenvolvimento de um Brasil independente, ora como parceiro maior para um mercado que movimentava muito capital, ativado por ciclos econômicos que, em tempos de Colônia, mantiveram sempre cheios os cofres dos mais ousados negociantes europeus. Uma segunda etapa, concomitante e não menos importante que a primeira, estaria pautada no fazer público e teria consolidado um princípio de brasilidade estranho aos nativos e associado ao espírito português que alimentou a fabricação do Império brasileiro.

O Estado brasileiro nascia, dessa maneira, orientado por ainda tímidas experiências democráticas no mundo moderno, mas articulado, em um primeiro momento, por uma necessária máquina burocrática em desenvolvimento, pelo destacado poder carismático do primeiro imperador – e enorme esforço dos grupos de elite em transferi-lo para o segundo, ao longo do que se conhece como período regencial – e, fundamentalmente, em um segundo estágio, pelo norte constitucionalista que se transformava em regra desde o exemplo inglês ainda de 1688 e da então mais recente referência americana, de 1776, já amparada pelos ideais iluministas de construção de um novo Estado: as repúblicas da inclusão; a era do Humanismo.

Na Europa, o projeto liberal orientava tanto a expansão de mercados, regida pelo acelerado processo de urbanização das tradicionais comunidades e por uma cada vez

mais vigorosa indústria – têxtil, nas primeiras décadas do século XIX, e bastante diversa depois de então –, quanto novos formatos políticos, que se pretendiam capazes de dar conta de grupos humanos reunidos e compreendidos a partir de uma dinâmica mais complexa que aquela que fazia ativos os Estados das monarquias absolutistas. Falamos da construção de novas estruturas de funcionamento para um espaço compartilhado que deixou de ser concentrado na figura absoluta do rei e transferiu-se para uma complexa rede de representações, um campo relacional ao qual podemos dar o nome de povo e esfera pública moderna.

A inspiração do campo econômico funcionou como norte para o desenvolvimento do liberalismo político que, em um primeiro momento, precisou reconsiderar as estruturas públicas projetadas, ainda entre os antigos, a partir da já desafiadora noção de soberania popular – uma das bandeiras fundamentais do pensamento iluminista –; e, em um segundo estágio, teve como importante tarefa o reconhecimento do agente maior da nova formação social que se projetava: o indivíduo. Dessa maneira, a noção de direitos humanos funcionaria como agenda central do projeto político liberal de inclusão dos diversos outros – os múltiplos grupos, as mais variadas comunidades – na dinâmica globalizante da modernidade.

No Brasil, as duas etapas viveram um funcionamento peculiar. Na esfera econômica, ainda no Primeiro Império e, notadamente, durante a Regência, os primeiros grupos de elite, ditos brasileiros, estiveram concentrados em adaptar o projeto de urbanização e industrialização, em franco desenvolvimento no continente europeu e nos Estados Unidos – marca maior de uma burguesia da e na cidade –, à tradicional aristocracia fundiária, ou seja, apontaram para a construção de uma burguesia de terras, responsável pela conservação da condição agroexportadora herdada ainda da Colônia e presente até os nossos dias. No campo das construções políticas, por sua vez, os liberais brasileiros se ocuparam em garantir ora uma monarquia constitucional centralizada na figura do imperador – vide a criação do poder moderador –, ora uma peculiar cruzada de inclusão, a difícil tarefa da construção, não somente territorial, do Brasil, mas conceitual do que seriam os próprios brasileiros, os quais seriam configurados em importantes agentes de uma nacionalidade e de um necessário mercado interno moderno.

A proclamação da República brasileira, já em 1889, suplementando uma longa e não pouco violenta experiência imperial, coroou o intento do que podemos chamar de liberalismo peculiar brasileiro. Um ano antes, a abolição da escravidão demonstrara o

interesse de uma elite já nacional em fortalecer um mercado interno também funcionalizado pela tradição agrícola. Por um lado, um projeto de alforria dos escravos serviria para ratificar a abertura das fronteiras nacionais aos imigrantes dos mais diversos países, notadamente europeus e, posteriormente, asiáticos. Por outro lado, em escala vertiginosamente menor, os negros “libertos” – e o termo nos parece adequado, haja vista o desenrolar do processo de fim da escravidão – configurariam um também, mas não igualmente, importante mercado (espaço público) periférico para a nação brasileira. Os negros alforriados juntar-se-iam aos demais brasileiros da periferia em um projeto “peculiar” de pertencimento nacional. Uma brasilidade que, seguindo o modelo iluminista, exclui seus membros submetendo-os a um violento modelo de inclusão: um pertencimento silencioso.

O alongado século XX teria início, no Brasil, a partir do esforço de uma espécie de modernização às pressas, o reconhecimento, e o desejo de seu imediato cumprimento, de uma cartilha para a construção de sociedades modernas, apresentada ao mundo pelo exemplo europeu e pelo isolado caso americano dos Estados Unidos. O esforço modernizante para a reconstrução da cidade do Recife na primeira quarta parte do último século funciona como um bom exemplo para nossas observações.

A cidade alterou seu espaço urbano criando perspectivas para a instalação de uma vida “moderna”. Avançou na demolição de igrejas, arcos, eliminou quarteirões inteiros para abertura de novas avenidas, por onde circulariam os autos, derrubou grande área do casario do bairro do Recife para a ampliação do porto. Em muitas das reformas, como se pode ver, era a preparação da cidade para abrigar uma outra cidade que haveria de surgir (DUARTE, 2000, p.34).

Podemos observar que a preservação de significados para a cidade que já existe e para aquela que se constrói está, portanto, ligada ao desejo do fazer moderno um ambiente que se reconhece como antigo. Em outras palavras, o Recife foi submetido, nos primeiros vinte e cinco anos do último século, a uma empreitada de mudanças que se realizaram desde as projeções arquitetônicas de uma nova cidade à fabricação de novos sujeitos para habitá-la, novos recifenses.

Tal processo, parece claro, não se deu de forma homogênea, e o produto de tão grande esforço não foi uma única dinâmica de cidade, mas uma rede de múltiplas cidades – desejos da nova vida urbana – afuniladas para o centro, ponto de partida da cidade antiga e eixo monumental para o novo projeto urbano. A cidade moderna projeta

suas imagens a partir de seu centro, o que expressa, ao mesmo tempo, uma coesão – visto que registra um padrão de cidade, o centro como referência, como lugar comum fundamental para a cidade – e uma violência – quando sufoca os diversos formatos das regiões adjacentes em torno da imagem padronizadora do eixo. O elemento canalizador dessas duas esferas é a invenção do monumento à cidade.

Na reconstrução das ruas, demolição e reconstrução dos edifícios, substituição dos carros de tração animal por espetaculares veículos elétricos ou movidos por motores a combustão, está em pauta a fabricação da própria cidade como monumento de modernidade. Ela remete a um necessário passado glorioso – no caso do Recife, a uma presença holandesa como lugar comum da memória nostálgica da moderna cidade –, a um presente de aceleradas modificações e a um futuro consagrador, mas que se aproxima muito lentamente. O exemplo da instalação da energia elétrica em Recife explicita bem o que poderíamos chamar de modernidade como espetáculo.

Em nossos dias, a eletricidade é imediatamente ligada à energia para fazer funcionar, iluminar, os mais diversos ambientes, sejam públicos ou, fundamentalmente, os privados, as residências. Em Recife, a energia elétrica foi disputada por pontos de iluminação pública e pelos antigos bondes. O bonde elétrico circularia pelas ruas do centro da cidade antes mesmo da iluminação por luz elétrica atingir tais dimensões. O feito explicita o espetáculo da modernização materializado pela subversão nas concepções do tradicional transporte urbano. Se aproximadamente cem anos antes as ferrovias cumpriram tal papel, ocupando importante espaço no imaginário da modernização no campo – e a presença dos trens na poesia e prosa nacional do século XIX e boa parte do XX é importante sintoma disso –, o bonde elétrico representou, para a cidade do Recife, um literal salto sobre a velocidade do século anterior, uma ruptura com tradicionais expectativas de tempo, que deveriam ser regidas pelo acelerado desejo da modernização. A cidade moderna é seu próprio monumento. Fenômeno similar pode ser traduzido pela construção da maquete da Berlim nazista, desenvolvida por Albert Speer.

... os nazistas tiveram a intuição correta ao distribuírem em massa imagens das maquetes de Speer em forma de cartão postal. O efeito monumental da arquitetura podia ser obtido com a mesma facilidade, e quem sabe ainda melhor, por uma imagem totalizante, em grande-angular. Nem precisa construir a coisa real (HUYSEN, 2000, p.64).

A estabilidade da cidade como monumento se daria pela necessária incorporação de todos os seus membros ao projeto de urbanização. Em outras palavras, no caso do Recife, a necessária reconstrução simbólica dos recifenses, uma reelaboração dos espaços da cidade a serem ocupados por sujeitos novos – ora apaixonados pelo projeto de modernidade, ora assustados com a velocidade do novo tempo – e um peculiar regime de inclusão/exclusão ao qual estavam sendo submetidos.

A cidade dos desejos em conflito, onde a ânsia do ser moderno era o catalisador das reformas, pegou desprevenido a muitos que tiveram de redefinir seus laços com o espaço, não sem antes manifestarem sua indignação com os governantes. Mas esse era o preço da modernização sem a vivência da modernidade (DUARTE, 2000, p.35).

Esse cenário de urbanização é marca dos primeiros anos da República brasileira. Expressa o esforço pela fabricação de um país novo, ainda que bastante ligado às heranças da tradição agroexportadora. O novo Brasil funcionaria a partir de seus reconstruídos centros, mas teria sua economia ativada ainda por um poderoso mercado agrícola, o que garantiu uma nova sobrevivência à já estabelecida elite de terras, então ratificada como expressão de uma nova nação burguesa.

Paralelamente a essa peculiaridade na construção do liberalismo político e econômico brasileiro, os primeiros vinte e cinco anos do século XX ainda viveram a experiência da construção discursiva do “nosso”; uma jornada pela identificação e reconhecimento de imagens a serem produzidas como típicas, responsáveis por transformar um país em fabricação em comunidade, espaço compartilhado, mútuo pertencimento de um projeto necessariamente coletivo. O produto desse esforço é a emergência, como discutimos acima, do nacional-típico: definidos tipos comuns brasileiros que deveriam servir como matrizes de uma nacionalidade marcada por uma razoável inclusão, porém nitidamente conflituosa. Foram projetados, a partir desse intento, uma região norte atrasada, ligada às antigas oligarquias coloniais, impressa seja no vaqueiro empobrecido daquele que seria configurado como o contemporâneo Nordeste, seja na figura selvagem do indígena, dos povos da floresta (a); o caipira das simbolicamente distantes regiões centrais da nova nação (b); o gaúcho de bombacha, vaqueiro razoavelmente bem sucedido, herdeiro dos, também coloniais, caudilhos, mas projetados como região ideal para a recepção e alocação dos imigrantes europeus, novos trabalhadores rurais, importantes peças no projeto de branqueamento da sociedade

brasileira (c); além dos já enriquecidos e ainda mais promissores fazendeiros urbanos dos Estados de São Paulo e Minas Gerais, bem como a referência do centro político, Rio de Janeiro, eixo monumental para a projeção da nação (d).

Por um lado, a experiência da Segunda Guerra Mundial, atrelada ao regime já pessoalizado de Getúlio Vargas, incrementou, deu consistência ao discurso do “nosso”. Se o fechamento temporário dos mercados europeus abalou sensivelmente o escoamento de uma cada vez mais vigorosa produção agrícola, forçou, por outro lado, um tardio processo de industrialização, o que atendia a uma demanda já amadurecida. Em tese, seria finalizado o projeto de descolamento administrado de um centro da brasilidade do campo e de uma tradição agrícola – viva até os nossos dias – para a cidade, expressão do desejo moderno ainda inacabado, e uma promissora tradição industrial.

A função cultural das praças recifenses nunca seria a mesma das praças européias. Não apenas devido ao sol abrasador, mas também porque a funcionalidade do espaço é referente às necessidades de cada comunidade. Aos poucos, as praças foram incorporadas à cidade e suas funções redefinidas. O que na Europa era um espaço familiar, aqui ocupou indivíduos marginalizados: velhos, mendigos, prostitutas etc. (DUARTE, 2000, p.33).

O acelerado crescimento das principais cidades brasileiras na experiência do pós-guerra fez explícito um deficitário projeto de inclusão. Cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Recife e Salvador já tinham mais de um milhão de habitantes antes do final da década de 1960. As duas primeiras já funcionavam como polos de atração dos grupos empobrecidos por um projeto de brasilidade excludente. As duas cidades nordestinas seriam confirmadas como novo eixo para migrações regionais.

No caso recifense, destacamos uma sensível mudança no tipo de deslocamentos populacionais entre os séculos XIX e XX. Se nos cem anos anteriores, a capital dos Estados era apresentada como um centro administrativo político e econômico, e não muito mais que isso, intensamente após a experiência da Segunda Guerra Mundial, o Recife – e as grandes cidades brasileiras como um todo – transformava-se em única alternativa para escapar de condições de vida cada vez menos adequadas: secas prolongadas e pouco investimento nas zonas rurais, no caso nordestino. As viagens dos trabalhadores do campo rumo às grandes cidades ocuparam destacado espaço no imaginário da nação no pós-guerra, conhecido como o drama dos retirantes.

O trabalho de João Cabral de Melo Neto, “Morte e Vida Severina: Auto de Natal Pernambucano”, escrito entre 1954 e 1955, é um bom exemplo disso. Indivíduos comuns que se lançam no desafio sem garantias da viagem ao Recife. Severino, cruzado pelo estigma do nordestino empobrecido, trabalhador rural, sem propriedades nem perspectivas, viaja à capital, onde, nas palavras do poeta, encontra cemitérios esperando. Quando mortos, enterrados como indigentes; quando ainda vivos, habitantes dos espaços invisíveis, as zonas cinzas do nacional, ambientes obscurecidos pela mancha de uma vergonha bloqueada pelas cidades modernas.

... aqueles que perambulam pela zona cinza são infinitamente diferentes entre si (tão diferentes que muitos deles comem todos os dias e muitos só comem de vez em quando). Mas todos são afetados pela mutação do mundo do trabalho, que eu qualificaria da maneira mais simples: ninguém pode pensar que seu trabalho será igual ou parecido com o de seus pais; ninguém pode mais achar que seu trabalho será necessariamente melhor do que o de seus pais (e esta idéia, recordemos, fez parte do impulso argentino durante quase todo o século XX); ninguém pode mais achar que seu trabalho é seguro e permanente (SARLO, 2005, pp.112-113).

As cidades modernizadas tardiamente seriam submetidas a nova reconstrução. Esta seria dedicada a sensíveis alterações nos ambientes públicos, espaços compartilhados em crise provocada por rupturas com os padrões de visibilidade instituídos para a cidade dos primeiros vinte anos do século. Se os espaços precisaram ser reformados em nome da modernização, os sentidos de cidade reproduzidos, às pressas, pelos novos sujeitos urbanos estiveram sempre mais próximos daqueles das primeiras cidades modernas europeias, à época – fins do século XVIII e todo o século XIX – atormentadas por uma avassaladora presença das fábricas nos cenários urbanos: problemas que iam desde um deficitário sistema de esgotos a cemitérios insuficientes para uma quantidade cada vez mais numerosa de corpos despejados, amontoados uns sobre os outros até a altura dos muros (FOUCAULT, 1979). O desenvolvimento de uma medicina social, na França, Inglaterra e Alemanha, ao longo do século XIX, configura-se em importante sintoma da construção de necessárias regulamentações do espaço público.

Uma forte tensão entre os valores modernos que chegavam do Sul do país, e as novidades de um estilo de vida amadurecido na Europa contra os valores tradicionais da economia dos

engenhos, resquícios do império, ou do feudalismo escravocrata da cana-de-açúcar. De um lado a ansiedade pelo novo, que independente da preparação ou vontade política dos governantes, penetrava no universo imaginário da cidade pela predisposição que essa trazia na busca por outros valores. Do outro lado, o sistema administrativo preso nas oligarquias açucareiras, e que passava de geração a geração fazendo com que mesmo os mais jovens perpetuassem o sistema (DUARTE, 2000, p.48).

Em Recife, esse fenômeno pode ser registrado como a fabricação periférica do espaço urbano. O fracasso da edificação da cidade a partir de seu centro como espaço restrito à oligárquica burguesia de terras, em tese, justificou uma nova, desafiadora e não pouco violenta empreitada de exclusão dos grupos periféricos das zonas centrais da cidade. Sensivelmente a partir dos governos militares, grandes avenidas foram construídas ou ampliadas para transformar tradicionais áreas de plantio de cana-de-açúcar – os antigos engenhos – em regiões de periferia, bairros reconstruídos para receber, em cada vez maiores condomínios residenciais, a parte necessariamente invisível da brasilidade – do recifense, no exemplo em questão.

A brasilidade reage à sua condição periférica, reafirmando-se como eixo para um projeto violento de nacionalidade, vigente desde ainda o início do século XIX, mas atualizado pelo esforço de deslocamento do centro político-econômico-social-cultural das regiões rurais para novas cidades. Uma brasilidade interessada no grande discurso iluminista da inclusão precisava, intensamente, na experiência do pós-guerra, desenvolver políticas de reconhecimento de seus diversos “outros”, brasileiros bloqueados pela mancha da invisibilidade: pobres, negros, índios, mulheres, mendigos, portadores de deficiência, nordestinos, trabalhadores rurais, matutos, caipiras, pardos, homossexuais, seguidores de religiões de origem africana etc.

Observamos, portanto, um cenário de enorme pressão política pela alteração da ordem oligárquica instituída ainda na Colônia e perpetuada por um liberalismo peculiar. O desejo da inclusão fracassou em duas vertentes: numa primeira, não desenvolveu políticas capazes de diminuir um abismo de desigualdade entre os grupos mais enriquecidos e uma maioria alijada de novas alternativas; em um segundo estágio, bloqueou a emergência e o reconhecimento das diversidades culturais que compõem um território ainda mais amplo que aquele proposto pelas fronteiras políticas: povos

diferentes, vivendo culturas diversas, em múltiplas expectativas de temporalidade e espacialidade.

Discursos de memória de um novo tipo emergiram pela primeira vez no ocidente depois da década de 1960, no rastro da descolonização e dos novos movimentos sociais em sua busca por histórias alternativas e revisionistas. A procura por outras tradições e pela tradição dos “outros” foi acompanhada por múltiplas declarações de fim: o fim da história, a morte do sujeito, o fim da obra de arte, o fim das metanarrativas. Tais declarações eram frequentemente entendidas literalmente, mas, no seu impulso polêmico e na replicação do *ethos* do vanguardismo, elas apontam diretamente para a presente recodificação do passado que se iniciou depois do modernismo (HUYSEN, 2000, p.10).

A produção fílmica estadunidense “Adivinhe quem vem para o jantar”, de 1967, dirigida por Stanley Kramer, traz importantes ilustrações para a discussão apresentada por Huyssen. O filme narra o dia de um casal em visita à cidade de São Francisco, costa oeste dos EUA, Califórnia – Estado marcadamente habitado por imigrantes latinos ou seus descendentes. A mulher, Joanna (Katharine Houghton), é uma jovem loira, educada por pais rigorosos na doutrina política do liberalismo e sua necessária inclusão do “outro”. Aprendeu, desde cedo, a não ver diferenças nas diversas matrizes culturais dos EUA e, por isso, não viu problema em seu novo relacionamento: um rapaz negro, por quem se apaixonara e que conhecera em recente viagem ao Havaí. John Prentice (Sidney Poitier) é um acadêmico, formado em medicina e estudioso de questões referentes à saúde nos trópicos; especializou-se no caso africano e viaja bastante, proferindo conferências sobre novas leituras a respeito da saúde no mundo; já foi professor de diversas universidades de prestígio nos Estados Unidos, tem 37 anos, é viúvo – perdeu esposa e filho em um acidente ferroviário oito anos antes –, filho de um carteiro aposentado e uma dona de casa de Los Angeles, também Califórnia.

Namorando há pouco mais de dez dias, o casal, em rápida passagem por São Francisco, vive experiências novas no estabelecido cenário do pós-guerra. A visita à cidade natal de Joanna tem a função de apresentar John aos pais dela: um casal bem sucedido, respaldado por carreiras de relativo sucesso. Mathew (Spencer Tracy) e Christina (Katharine Hepburn) são, respectivamente, editor de um jornal local de grande circulação e diretora de uma galeria de arte contemporânea. Profundos admiradores dos ideais do liberalismo político americano, não seguem nenhuma religião em específico e

protagonizam discussões, ainda contemporâneas, sobre questões que vão desde o contato ecumênico entre grupos religiosos diferentes à problemática questão racial nos Estados Unidos. São o que se pode chamar de chefes de uma renovada família americana, esforçada em superar a experiência da Segunda Guerra Mundial com acordos políticos bem costurados, desenvolvidos em uma esfera independente das diferenças culturais dos mais diversos grupos responsáveis pela construção dos EUA. Contudo, foram surpreendidos por inesperado novo relacionamento de sua única filha.

A trama do filme é estruturada a partir de um necessário estranhamento. Um casal formado por um médico negro – razão, aliás, para novo deslocamento de sentidos – e uma jovem branca, amparada pelo sucesso evidente de seus pais; além de uma sociedade, em tese, disposta a novos tipos de contato entre diferentes grupos. Isso seria o que podemos chamar de experiência da descolonização.

Nesse sentido, podemos dizer que, se a guerra de duas décadas anteriores não pôs fim ao projeto de modernidade, desenvolvido ainda em fins do século XVIII, certamente provocou enorme abalo na concepção de sujeito centrado e história unificada, bases para a fabricação das modernas nacionalidades, estruturas políticas do Novo Mundo ao longo dos séculos XIX e, pelo menos, primeira metade do XX. Foi rasurado o primeiro esforço de inclusão do “outro” em uma história global, regida pela saúde dos mercados e funcionalizada por um complexo composto simbólico, manipulado por um universo sensorial urbano e pela emergência de políticas cada vez mais constitucionistas, procedimentais: os nacionalismos.

Nos anos seguintes à guerra de proporções mundiais que durara quase uma década, políticas de reconhecimento entraram na pauta dos novos debates para, em um primeiro estágio, evitar novos conflitos de tamanha proporção, visto que a Segunda Guerra está concentrada em, pelo menos, três eixos, polos para a concepção política do globo: um totalitarismo nazista, pautado na eugenia e na fulcral aniquilação declarada do “outro”; um regime também ditatorial dos soviéticos, estruturado, por sua vez, no fim da propriedade privada e controle pelo trabalho; e, por fim, a política democrática encabeçada pelos EUA e demais potências europeias (Inglaterra e França), forjada pela sociedade de consumo e articulada pelo discurso iluminista da igualdade, liberdade e fraternidade entre os membros das nações. Em uma segunda frente, políticas de reconhecimento deveriam dar conta das pressões exercidas por grupos antes completamente silenciados pelo insustentável desenvolvimento dos Estados

industrializados do globo: novas nações politicamente independentes – africanas, notadamente; ou grupos desligados das políticas nacionais, conectados por uma espécie de nova prática da memória histórica.

Em outras palavras, novos grupos foram organizados no pós-guerra para, em uma primeira, e mais explícita, etapa, pôr em pauta um necessário futuro diferenciado: novos lugares sociais para sujeitos silenciosos e sem face, habitantes de uma zona cinza das grandes cidades, reservada para uma cínica obliteração do “outro”. Em um segundo estágio, concomitante ao primeiro, grupos desnacionalizados – negros, mulheres, homossexuais, religiosos, grupos étnicos etc. – estabeleceram, como objetivo central para uma nova política global, uma necessária revisão do passado, novos formatos para uma memória administrada, tida, até então, como monumento das grandes nações.

[Tillie] - Tenho direito a minhas opiniões. Não gosto de minha gente tentando ser mais do que pode.

[Joanna] - Quando quiser sua opinião, eu pedirei. Ah, Tillie, desculpe-me. Não quis dizer isso e você também não. Mas você está errada. É a última pessoa que eu imaginaria ter tal atitude. Sabe que a amo e é tão negra quanto ele. É certo amá-la e errado amá-lo? Pense um pouco sobre isso.

O diálogo acima marca o choque da apresentação de John Prentice a Tillie (Isabell Sanford), empregada há muito tempo na casa dos liberais Drayton. Tillie é a expressão da construção típica do negro estadunidense: cidadão, mas apartado dos lugares, das falas e das principais decisões da nação, habitante das regiões para negros, os guetos – que estudaremos com mais cuidado adiante –, frequentador de um tipo de escola – geralmente apresentada como a mais violenta – também utilizada somente por negros e/ou latinos.

Além desses elementos para a construção do tipo negro, um peculiar discurso preconceituoso também caracteriza a personagem Tillie: uma extrema resistência a reconhecer como legítimo o lugar ocupado por um novo sujeito negro, materializado na figura do Dr. Prentice – como frequentemente é apresentado ao longo do filme. Tillie compreende como abusivo o deslocamento das memórias históricas dos grupos negros de uma tradição escravocrata e de teórica submissão permanente ao desenvolvimento de um novo poder (*Black Power*), pautado em uma supervalorização do sujeito “vencido”. Ao mesmo tempo, ratifica a tese responsável pelo enquadramento dos grupos silenciados pelo projeto de nação quando se refere ao negro como “minha gente”.

Por um lado, o personagem representa uma vinculação a ser superada: a ligação ao discurso nacionalista, a legitimação do gueto no pós-guerra e de zonas urbanas silenciadas pelo medo da correção institucional. Por outro lado, Tillie denuncia as falhas de um discurso emergente de uma política de reconhecimento (TAYLOR, 2000) do “outro”, quando aponta como “estranho” – também poderíamos utilizar o termo “estrangeiro” – o negro formado em medicina, usando terno e “palavras medidas” para construir seu espaço.

No trecho acima, ainda devemos destacar importante passagem na fala de Joanna. Ao afirmar “Sabe que a amo e é tão negra quanto ele. É certo amá-la e errado amá-lo?”, a personagem da jovem menina bem sucedida, símbolo do “*american way of life*”, apresenta o tradicional discurso da inclusão, desenvolvido intensamente ao longo do século XX, mas com fôlego novo na experiência do pós-guerra. A tese é a seguinte: se os brancos americanos são capazes de amar seus empregados negros, podem, por isso, desconstruir a desconfiança histórica em torno das relações sociais entre raças, ampliando um espaço de tolerância antes reservado aos contatos regulados por instituições controladas por representantes da nação estadunidense. Dessa maneira, podemos dizer que Joanna representa o novo cidadão, nacionalista, disposto a novos acordos de mútua tolerância – incluindo até mesmo um casamento entre brancos e negros –, tendo como base uma satisfatória experiência de contato administrado entre os brancos construtores da nação e os negros, incluídos tardiamente.

Caberia, aqui, uma discussão que pusesse em relação as ideias, em discussão, de liberalismo e sacrifício (no sentido empregado por Agamben) do eu em nome da inclusão do outro. A partir de tal conexão, poderíamos apontar o esforço dos grupos brancos estadunidenses – inclusive para se casar com negros – em fazer valer uma política de reconhecimento. O tom de tal empreendimento, contudo, é o dispositivo do sacrifício, ou seja, a superação de um si do qual não se quer abrir mão para que um modelo de sociedade seja estabilizado naquilo que Rawls (2004) chamaria de princípio da razoabilidade. Parece claro que tal empreendimento não se traduz em construção orgânica de uma sociedade “equilibrada”, mas na reprodução de espaços administrados e novos, e muito sofisticados quadriculamentos do social que fazem desse sacrifício apenas mais um artifício de uma experiência, até aqui, simulada de democracia.

Se podemos falar de sociedades multiculturais ainda entre grandes impérios da antiguidade – Roma era caracterizada por sensível condição multicultural (HALL,

2003) –, passando por experiências semelhantes nas sociedades medievais e ao longo de todo o processo de fabricação dos Estados modernos, o pós-guerra denunciou, por um lado, o fracasso do desejo da sociedade multicultural em torno do princípio pacificador da nação e, por outro lado, abriu espaços para um novo esforço: a construção de teses sobre um Estado mais próximo da neutralidade – vide a proposta referente à “posição original”, de John Rawls (2004) –, em busca da fabricação de um espaço de comunhão superior às condições de diversidade cultural e deslocado delas. Joanna, filha de dois admiradores do projeto liberal estadunidense, é uma expressão bem sucedida desse esforço. A construção discursiva da inclusão do “outro”, no entanto, se revela pouco eficaz frente a formações sociais extremamente dinâmicas, nas quais não se fazem explícitas as regras de dominação instituídas.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a razão apresentada por Joanna para que Tillie desconstrua um evidente estranhamento em relação a John Prentice – o amor como justificativa – revela uma revigorada estrutura de dominância, capaz de responder a formatos novos de uma sociedade multicultural, ainda regida por intensa desigualdade de relações.

[Tillie] – Direitos civis são uma coisa... Isso aqui é outra.
(...)

[John Prentice] – Como vai?

[Tillie] – Tenho umas coisas para falar. O que está tentando fazer aqui?

[John Prentice] – Nada. Apenas procurava uma esposa.

[Tillie] – É mesmo? Quer me responder uma coisa? Que tipo de médico é você?

[John Prentice] – Acreditaria em veterinário?

[Tillie] – Você faz piadinhas e tudo mais? Escute aqui. Você não me engana nem por um minuto. Pensa que eu não sei o que é? É um desses “fala-manso”, fazedores de piadinhas com essa de Poder Negro. Criei aquela menina desde bebê e ninguém vai fazer mal a ela enquanto eu estiver aqui. E, enquanto você estiver aqui, eu estarei observando, entendeu? Um só problema e você vai ver o que é Poder Negro.

A partir do trecho destacado, podemos fazer duas observações. Em um primeiro momento, devemos chamar atenção para a internalização do discurso nacionalista do

Humanismo, da “inclusão do outro” (HABERMAS, 2002); uma tentativa de dar conta da diversidade cultural a partir do princípio da mútua tolerância: determinação dos espaços possíveis para cada membro de uma sociedade ampliada. Tillie, nessa perspectiva, assim como Joanna, caracteriza um modelo de sociedade que ergue como bandeira a máxima do respeito às diferenças. Em um segundo estágio, contudo, ainda podemos destacar a enorme desconfiança com que os grupos encaram os trânsitos possíveis entre matrizes culturais diferentes. A partir dela, a força do discurso liberal atua como vigilante de uma sociedade que precisa ser preservada. A quebra dessa estabilidade provoca um deslocamento, uma fissura narrativa (MOREIRAS, 2001) para a qual o estatuto de uma sociedade pautada na regulamentação dos direitos humanos e em um princípio de soberania popular universal não está, nem aparentemente tem interesse de estar, preparada.

[Christina] – Parece que ele impressionou você.

[Mathew] – Perguntei como ele chegou tão longe com apenas 37 anos. Acha que teve boas chances, pois cada pessoa que encontrou queria mostrar que não tinha preconceito. Causou boa impressão, sim. Não posso criticá-lo.

[Christina] – Está tentando criticá-lo?

[Mathew] – Não, não. Sabe que seu pai é carteiro? Aposentado, mora em Los Angeles. Como um carteiro negro produziu um filho como ele?

Assim, podemos dizer que o “... colonialismo – sempre uma inscrição dupla – tentou inserir o colonizado no ‘tempo homogêneo vazio’ da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunções de tempo, espaço e tradição” (HALL, 2003, p.55). Tillie é expressão de uma espécie de relação de dominação correspondida, o que Gramsci, em Hall (2003), chama de relação de dominância. No trecho destacado acima, a política liberal se revela novamente em um estranhamento, o reconhecimento de um deslocamento que, portanto, irrita a estabilidade da nação: o carteiro negro que tem destacado filho médico.

No Brasil, essas discussões foram ainda mais silenciadas por um regime concentrado em uma perspectiva de democracia peculiar, presente notadamente nos discursos e veículos de comunicação de massa durante os vinte e um anos de ditadura militar. Ao longo da primeira metade da década de 1980, entretanto, a emergência de

um debate público sobre políticas de reconhecimento encontrou na alternativa da redemocratização um importante instrumento para reconstrução – ou nova estrutura de visibilidade – de sujeitos violentados pela cruzada nacionalista ainda durante o século XIX. Ainda que tenha sido resultado de enormes pressões dos movimentos políticos cada vez menos clandestinos durante a década de 1970, uma política da reconstrução democrática – similarmente à fabricação da República, ou abolição da escravidão, ou golpe da maioria, ou mesmo a proclamação da independência – esteve administrada por grupos ligados ao regime em desmonte.

No filme destacado acima, um nível diferenciado de visibilidade é atribuído à figura de John Prentice. Como apresentamos, um médico que usa ternos e tem compromissos e repercussão em diversos países; um sujeito em rasura com um perfil do típico negro americano. Representa, no entanto, uma espécie de “entrada permitida” em um cenário que permanece praticamente inalterado, condição denunciada somente pela preconceituosa e confusa Tillie. O exemplo destaca o esforço de políticas do pós-guerra em “conceder” entradas administradas a diversos “outros” que, nesse caso, abandonam o estatuto de um sujeito estrangeiro e aderem, ainda que parcialmente, ao projeto hegemônico da nacionalidade. John Prentice está longe de um personagem também presente no filme, mas que nem mesmo tem nome: um motorista negro que tem seu carro atingido pelo veículo do pai de Joanna, Mathew, ao sair de uma sorveteria, e que protagoniza uma discussão sempre presente quando há divergências públicas entre grupos ainda apartados.

Apesar de enormes pressões, exercidas por movimentos sociais cada vez mais organizados, por uma abertura política radical, a sociedade brasileira assistiu a um processo administrado de recondução à supostamente revigorada experiência democrática. Os termos para a assinatura de uma anistia ampla, geral e irrestrita são um bom exemplo disso: um “perdão” a membros desertores do projeto oficial-original de nacionalidade e esquecimento para os crimes (e criminosos) praticados durante as duas décadas de regime. A cobertura jornalística da campanha das “Diretas Já!” também sinaliza para uma democracia de concessões: um projeto mal articulado pela grande mídia e engavetado pelos legisladores. Podemos falar, portanto, em uma política de reconhecimento, porém ainda administrado pela experiência da redemocratização, no caso brasileiro. A discussão suscitada pelo “Adivinhe quem vem para o jantar” funciona como importante ilustração desse esforço.

Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original” (HALL, 2003, p.52).

... o termo “multiculturalismo” é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais (HALL, 2003, p.52).

Em seu “Identidade cultural na pós-modernidade”, Stuart Hall (2000) faz importante ilustração a respeito de um confuso relacionamento nas sociedades contemporâneas, destacadamente após a experiência da Segunda Guerra Mundial, entre uma perspectiva societária multicultural, ou seja, uma complexa formação de grupo em torno de um elemento comum supostamente deslocado das formações culturais – o Estado liberal –, e a elaboração de políticas administrativas para uma sociedade erguida a partir de matrizes culturais diversas, a saber, um multiculturalismo.

O primeiro esforço expressa o reconhecimento de um Estado complexo, fissurado, rasurado de inter-relacionamento entre diversos grupos pautados em seus múltiplos particularismos, porém articulados por uma experiência – por exemplo, política – comum. O segundo, por sua vez, diz respeito ao desejo de superação das tradicionais matrizes comunitárias dos cada vez mais complexos, e forçadamente conectados, grupos humanos ao redor do globo em nome do moderno projeto de sociedades: um constructo simbólico responsável por um nível ampliado e globalizante de inclusão. Podemos afirmar, preliminarmente, que o termo multicultural, portanto, denota uma dinâmica, enquanto a perspectiva do multiculturalismo apresenta uma política.

A ilustração de Hall (2000) está concentrada no polêmico trabalho de Salman Rushdie, “Versos Satânicos”, publicado em 1989. O livro tem como enredo o universo temático de uma matriz cultural indiana imbricada à já inglesa origem do autor. Narra, a partir de temas como o Islã e questões destacadas do Corão, a experiência do amor ocidental e uma cultura do consumo. Trata, portanto, dos cruzamentos, em dominância, de distintas experiências identitárias, destacando o debate contemporâneo a respeito da perspectiva desafiadora do reconhecimento e da inclusão de um “outro” historicamente apartado. Por uns o romance foi criticado por ocidentalizar uma leitura sobre formações

culturais do Oriente Próximo. Para outros, Rushdie foi responsável pela exploração de um viés mercadológico da cultura muçulmana no Reino Unido. Hall (2000) veiculou uma resposta do autor a tais críticas:

No centro do romance está um grupo de personagens, a maioria dos quais é constituída de muçulmanos britânicos, ou de pessoas não particularmente religiosas, de origem islâmica, lutando precisamente com o mesmo tipo de problemas que têm surgido em torno do livro, problemas de hibridização e guetização, de reconciliar o velho com o novo. Aquelas pessoas que se opõem violentamente ao romance, hoje, são de opinião de que a mistura entre diferentes culturas inevitavelmente enfraquecerá e destruirá sua própria cultura. Sou da opinião oposta. O livro *Versos Satânicos* celebra o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, idéias, políticas, filmes, músicas. O livro alegra-se com os cruzamentos e teme o absolutismo do Puro. (...) O livro *Versos Satânicos* é a favor da mudança-por-fusão, da mudança-por-reunião. É uma canção de amor para nossos cruzados eus (RUSHDIE Apud HALL, 2000, p.92).

Distantes de celebrar o que Rushdie chama de “mudança por fusão” ou “mudança por reunião” sem, no entanto, expressar uma dinâmica de relações sociais desiguais na fabricação desses esforços, podemos afirmar que a perspectiva do hibridismo cultural, da composição de um sujeito cruzado por múltiplos eus concentrados no discurso da globalização denuncia a falência dos modernos nacionalismos no que diz respeito ao projeto político de elaboração de um sujeito homogeneizado pela experiência nacional. Se um escorregadio conceito de democracia moderna emerge para dar conta desse esforço, parece cada vez mais clara a carência, enquanto política, de agentes democráticos capazes de reconciliar sujeitos que, atualmente, não se projetam somente a partir de matrizes culturais diversas, mas, ainda mais complexo que isso, rasuradas. O lugar de fala de Rushdie não é o britânico, tampouco o indiano; narra a partir daquilo que Sarlo (2005) chamou de zona cinza, mas que, em nossos dias, ocupa, no mínimo, importante espaço em um mercado periférico.

A experiência do esforço político da redemocratização no Brasil durante a década de 1980 põe em debate questões similares, ou seja, evidencia um Brasil contendo diversos brasis, incluídos a partir de uma dinâmica pública cruel e silenciadora ainda no processo de construção da independência. Contudo, não é possível falar somente em um regime democrático administrado, como se as mais diversas organizações políticas –

clandestinas ao longo do regime militar – feitas públicas, visíveis, intensamente durante os anos 1980, não tivessem atuado enquanto importantes agentes na tensa fabricação daquilo que Gramsci, em Hall (2003), chama de “equilíbrio instável”. Se, em nossos dias, debates a respeito da construção de regulamentações para sujeitos não tão novos, mas, ora pretensamente desnacionalizados, ora reinseridos no projeto necessariamente revigorado de nação, são agenda para elaboração de leis, acordos públicos para novos procedimentos, ainda antes da desconstrução completa do regime militarizado, passando pela experiência do governo civil indicado indiretamente, podemos destacar a notável emergência de diversos “outros” em um espaço público até então cuidadosamente controlado.

Diferentemente dos movimentos de contracultura, feitos visíveis e, quase completamente apropriados por uma indústria da rebeldia nos anos 1970 (PEREIRA, 1983), a proliferação do “outro” periférico revela, em um primeiro eixo, (a) o hibridismo destacado no esforço de Rushdie, como produção permanente de “cruzados eus” em uma dinâmica de rasura e tradução (HALL, 2000) – a fabricação de um mercado de bens periféricos é um exemplo desse fenômeno: do cinema, teatro e música a festas urbanas e utensílios domésticos periféricos; e, em um segundo eixo, (b) a emergência de políticas deslocadas do discurso globalizante da nação, que vão desde a formação de grandes grupos de traficantes e milícias urbanas – uma espécie de “terror” das periferias nacionais – a novas ordens, normas para um espaço compartilhado, que desconfiam da legitimidade do discurso centralizador de uma brasilidade, portanto, rasurada.

Como resumo, ainda podemos destacar das reflexões de Hall (2000), a fim de compreender a identidade nacional em sua dimensão política, cinco bases discursivas a partir das quais a nação seria estabilizada como um esforço identitário.

Em primeiro lugar, podemos, por conclusão, afirmar que a nação está materializada em uma narrativa do nacional. Mobilizamos, individualmente, nossas vidas de acordo com planejamentos pessoais, rotinas que, em tese, teriam pouco a ver com complexas articulações de uma esfera nacional. Uma narrativa da brasilidade precisa, nesse aspecto, cumprir a difícil agenda de ligar as realidades cotidianas a uma estrutura de conhecimento pré-existente a cada um de nós e que, portanto, nos define enquanto sujeitos. Assim, a identidade deve estar materializada em nossos distantes apegos aos símbolos da nação – heróis nacionais, seleção brasileira de futebol,

celebridades televisivas etc. –, mas não somente. A tradução da experiência nacional deve ser estabilizada por uma inscrição corporal da narrativa da brasilidade. Está, portanto, nas propagandas e modelos das roupas que escolhemos usar – dos pequenos vestidos para as mulheres, como cerveja, “paixões nacionais” à casualidade das roupas masculinas –, mas está ainda, e isso parece mais importante, nos arranjos cotidianos que produzimos para construir os trajetos de uma vida comum, supostamente pouco influenciada por qualquer elemento identitário. A brasilidade precisa, para funcionar como dispositivo de subjetividade, estar presente em todos os momentos do dia, sejam eles manifestados explicitamente ou não.

Em segundo lugar, Hall destaca a necessidade de ênfase nas origens e um esforço de produção do elemento atemporal no que diz respeito à nação. Nesse aspecto, podemos afirmar que a estabilidade do brasileiro está diretamente ligada a um “sempre presente” que precisa ser tomado como ponto de partida para reflexões cotidianas sobre o nacional. A nação existe, nesse sentido, porque sempre existiu. Se, ainda no início deste texto, discutíamos se éramos ou não os brasileiros de 1822, a querela parece, diante da longa vida da nação, irrelevante, pois passamos a investir na inquestionável existência de um núcleo duro do nacional em volta do qual giram elementos variáveis ao longo da linearidade da história, mas no qual não podem interferir. Investimos, portanto, no discurso da brasilidade como local de segurança ao qual preciso me referir a fim de identificar uma projeção estabelecida do que somos nós (e, portanto, do que sou eu) no mundo, como posso ser inscrito como sujeito no mundo onde vivo. Essa construção, importante frisar, não precisa produzir uma face necessariamente positiva para o nacional. Mais adiante, neste trabalho, discutiremos, por exemplo, como a narrativa da derrota funciona como importante instrumento de estabilidade da experiência da brasilidade, notadamente durante o projeto democrático da década de 1980.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBBSBAWM & RANGER, 1997, p.9).

Terceiro, pode-se afirmar, a partir do conceito de Hobsbawm e Ranger, que a estabilidade do nacional também depende da estratégia discursiva do produzir como

antigo um elemento tradicional – que se torna tradicional, na verdade – que efetivamente é prática recente da experiência coletiva, ou mesmo faz parte de uma projeção do “sempre existiu” da nação, essencial ao seu esforço de materialização. Em tempos estruturados a partir do complexo paradoxo da memória (HUYSEN, 2000), quando uma supercapacidade de armazenamento de dados é acompanhada por uma assumida inabilidade para lembrar, o discurso do nacional é inserido na avalanche do mundo *vintage*, comercialização de uma cultura do retrô materializada na seleção do “melhor de uma época” que sobrevive aos desgastes do tempo e à enxurrada das eternas novidades dos supermercados.

A nação é *vintage*, portanto, mas não somente. Ela é um curioso cruzamento entre o antigo que ainda está na moda com o mais novo lançamento da indústria de eletrônicos; funciona, nesse sentido, como código fonte para uma diagramação – e o termo parece bem adequado em épocas de espacialização do tempo (HARVEY, 1985) – das dinâmicas temporais da vida comum, conectada, simbioticamente, à experiência nacional.

Em quarto lugar, Hall destaca a relevância do mito fundacional para uma compreensão política das identidades. A materialidade do nacional precisa, para ser estabilizada, da transformação do “tempo real” em “tempo mítico”. Essa passagem não deve ser caracterizada como o curso produzido entre o dado verificável, concreto, verdadeiro, e o falso, suspenso, fantasioso/fictício. A produção do tempo mítico deve garantir a segunda estratégia discursiva do dispositivo da brasilidade, destacada logo acima: empreender como sempre existente uma experiência nacional que, portanto, está inscrita em nossos corpos, que não pode, nesse sentido, ser desprendida das estratégias individuais de produção de subjetividade.

Quando o Brasil começou? Ele está na expedição de Cabral ou já estava vivo, escondido em algum lugar nas diversas experiências nacionais dos grupos indígenas que habitavam o território? O Brasil existe desde quando? Desde nossa última Constituição, Carta Magna que deve ser o ponto de partida para a narrativa mítica do “sempre existiu” do brasileiro, ou retroage ao recorte que nós produzimos para este trabalho, a saber, o 1822, quando da Independência – assim escrita, com inicial maiúscula – da metrópole lusitana? Se há dificuldade nessas questões, elas existem exatamente em decorrência das difíceis negociações entre uma cronologia positivista que se pretende pouco fantasiosa, exata e precisa, e uma estrutura mítica para narrar a brasilidade, que tem como base,

necessariamente, uma suspensão/submissão do tempo como um de seus artifícios de linguagem. Investigar a nação como dispositivo disciplinar requer, dessa maneira, pesado investimento em ambos os vetores.

Por fim, em quinto lugar, Hall apresenta o povo – espírito, fantasma – como estrutura discursiva primordial da experiência nacional. Certamente, precisamos de mais do que algumas linhas para construir análises sobre sua produção, o que inviabiliza a ordem dessa apresentação de cinco ferramentas discursivas do nacional como classificação de acordo com sua importância. É provavelmente a ideia de povo a tarefa mais complexa a ser produzida pela brasilidade. É nesse espírito, porque jamais o povo pode ser concretamente materializado – ele é verificado em aparições, eventos tópicos da experiência nacional, como grandes comícios ou partidas decisivas do futebol nacional, ou em grandes agremiações carnavalescas –, que reside o maior esforço de sobrevivência do nacional, mas não somente. A nação sobrevive em seu povo, é certo, mas encontra nele o ambiente seguro para funcionar como instrumento linguístico destrutivo, silenciador, paralisante. É do povo que a pátria é mãe gentil.

O radicalismo político que, em importantes querelas da política institucional do Brasil, caracteriza o povo é o principal produto de articulações de um nacional que deve ser sempre preservado em nome da vida coletiva, da vida do povo, do espírito comum que é o ser brasileiro. Assim, mesmo em tempos de destacado fechamento político, como o período do regime militar no Brasil, 1964-1985, grupos de resistência ao empreendimento ditatorial exibem a nação como ponto de partida para a legitimidade de sua atuação. Todos lutavam, essa parece ser uma máxima sempre presente, por um Brasil melhor. Esteve em poucas pautas daqueles grupos revolucionários a superação da experiência nacional como estratégia radical por excelência. A recorrência à nação reativa, sempre e sempre, o espírito que resolve as diferenças em discussão, o povo brasileiro, aquele ao qual se referem os líderes da política que se estabeleceu nos palácios governamentais, ou ao qual se referem os ativistas que, em tempos hodiernos, povoam as redes sociais com material dito subversivo a fim de fazer novamente a mesma nação.

1.5 – Faces do nacional: a brasilidade como projeto

A Lei de número 10.639, de 9 de janeiro de 2003, insere três artigos na, então em funcionamento, Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (que estabelece regulamentações para o ensino e seus conteúdos no Brasil). A Lei de 2003 altera diretrizes da de 1996 para estabelecer a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira em escolas do país. Em 2008, com a Lei 11.645, do dia 10 de março, o artigo 26-A foi concluído com a seguinte redação:

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (NR)

Antes de estudar o texto da Lei, propriamente dito, devemos dizer que, desde sua promulgação, uma corrida de pequenas e grandes editoras nacionais foi iniciada para que novos materiais didáticos fossem construídos. Os novos textos deveriam incluir – e essa palavra nesse contexto é mais complexa do que parece – um enorme volume de acontecimentos, costumes, elementos culturais oficialmente construídos como periféricos, na história oficial do país. Formas de cultura, faces identitárias que deveriam, por lei, passar a fazer parte do currículo normativo das escolas em todo o território nacional. Não se trata, simplesmente, de pôr em funcionamento algo que esteve escondido e o que, por isso, ninguém conhecia; trata-se de uma nova forma de entrada, burocratizada, que, por imposição legal, deve compor o currículo escolar. Não é do nosso interesse montar o debate a respeito de elementos prós ou contra a ideia central da Lei, mas investigar as estratégias de subjetivação a partir dos mais diversos empreendimentos de normatização do nacional.

Quando um grande volume de materiais precisa ser construído para dar conta de novas formas de narrar o nacional, parece relevante compreender a partir de que procedimentos esse intento é montado. O que se viu, notadamente nos primeiros meses que seguiram ao texto final da Lei (2008), foi uma avalanche de materiais produzidos para reproduzir o típico como instrumento de democratização dos acessos. Assim, esses materiais foram, aos montes, comprados por diversas das prefeituras municipais do Brasil e levaram para as salas de aula um grande aglutinado de novas reproduções de antigas formas de representação.

Durante o ano de 2010, estive diretamente envolvido com a elaboração de um desses volumes. Era o material didático para o terceiro ano do ensino fundamental (antiga segunda série). As reuniões com a edição abriam espaço para grandes debates, infelizmente não realizados, a respeito de compreensões do nacional e os perigos do típico. Em uma das lições em que estive envolvido, um dos personagens era um mulato, filho de mãe brasileira negra e de pai branco, norueguês. Em um dos momentos da lição, o menino acorda logo cedo e encontra os pais, na sala, ouvindo uma música dos Beatles – *I am the walrus*¹⁰. A partir desse encontro, passam a discutir novas estratégias de cidadania, tendo o desafio da compreensão do outro como ponto de partida. A música funciona como referência para a discussão a respeito de organizações do social que se dão antes da burocratização das relações. Não é um debate sobre a necessidade de um retorno a estruturas pré-modernas de organização da vida comum – dinâmicas do comunitário –, mas da investigação de formas da comunidade em sociedades contemporâneas.

A insatisfação do editor/revisor, no entanto, pouco ultrapassou o fato de toda a discussão ter sido provocada por uma música dos Beatles. A primeira sugestão de revisão, portanto, foi a de substituir a canção dos “garotos de Liverpool” por outra, “uma de Gilberto Gil”, era a dica. Quando se trata de um material que, por lei, precisa atender à obrigação de narrar a história afro-brasileira, parece mais do que plausível entender a necessidade dessa substituição, mas certamente a discussão não pode estar resumida a esse único ponto.

Não sugerimos, importante ficar claro, que as diferenças entre Gil e Beatles são pontuadas por violenta relação de qualidade por superioridade/inferioridade. Gilberto

¹⁰ “Eu sou a morsa” (tradução do autor). A letra da canção fala sobre a dificuldade de se colocar no lugar do outro e da vida coletiva em tempos modernos.

Gil não tinha deixado de aparecer na lição por ser um artista menor, distante disso. Sabemos, contudo, porque ele deveria aparecer: era um artista nacional consagrado e, a essa altura, o mais importante, negro. Nesse estágio, o texto da lição que parecia cumprir as exigências da Lei quando discutia formas de organização do social a partir de estratégias alternativas em relação àquelas pontuadas por qualquer governo, precisa, para atender a demandas que ultrapassam o texto da Lei, garantir a superação de uma espécie de barreira à entrada com mais uma dilatação do instrumento do típico como alternativa.

No lugar da canção dos Beatles, poderia estar, sem dúvida, uma outra, de Gilberto Gil. Isso exigiria que a discussão fosse adaptada a outra letra, mas o problema maior certamente não seria esse. Seria, sim, o de que a edição/revisão deixou de abrir como possibilidade – e, de certa forma, a Lei também faz isso – observar uma cultura afro-brasileira que, em dias contemporâneos, aprecia, entre outras coisas, canções dos Beatles. Imaginemos, então, se precisássemos desprezar toda a influência, por exemplo, do *Soul* estadunidense na construção da música (afro)brasileira contemporânea. Não é o caso da canção em destaque, mas o veto a ela passa a ser ponto de partida para uma reflexão sobre novas formas do social que remete, perigosamente, a um purismo do nacional o qual faz reviver, ou melhor, apresenta a continuidade de uma distribuição do nacional que se dá, por excelência, a partir de uma localização administrada – e, necessariamente, periférica – do outro.

A pergunta que surge a partir de tal exemplo é: “afinal, quem é o sujeito da brasilidade?”.

Não estamos comprometidos com a construção dessa resposta, como o fizeram, ainda no século XIX, os abolicionistas ou, durante boa parte do século XX, pensadores do nacional como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto DaMatta e, mais recentemente, Jessé Souza. Sinalizamos, contudo, que formas do nacional instrumentalizadas pelas leis, como a que destacamos acima, indicam retornos recorrentes a dinâmicas de constituição de uma face para a brasilidade que funciona como entrave, mesmo ainda nos anos que seguiram o 7 de setembro de 1822.

Se buscarmos na poesia e na prosa da literatura nacional elementos para tais reflexões, encontraremos, no pós-independência, uma enxurrada de referências à natureza como alternativa positiva para glorificar uma nação que, fora isso, tinha supostos poucos pontos a serem destacados. Se, com frequência, o dispositivo do

nacional é ativado, em grande parte dos Estados-Nação modernos, por uma imediata referência ao povo – recorrência iluminista para glorificação do novo mundo público –, o Brasil vê esse empreendimento ser concentrado na natureza – inclusive do povo – como pedra fundamental para o mecanismo da brasilidade. “As aves que aqui gorjeiam não gorjeiam como lá” marca uma oposição ao outro significativo, que é a nação portuguesa, e precisa ser abandonada, ainda que o elemento português, como vimos, continue como linguagem do nacional por excelência.

Em 1822, o Brasil se faz independente e se encontra pobre e gigante. Resolver problemas referentes à dimensão territorial do país passou pela produção de um reconhecimento que, naquele caso, pôde estar muito menos concentrado no povo – aparentemente muito mais diferente entre si do que a nação podia, imediatamente, administrar – do que a natureza. Se, ainda em nossos dias, parte considerável do território nacional é caracterizada pelo verde de matas quase virgens, no primeiro quartel do século XIX, caracterizar o Brasil como um país de selvas assumindo o desafio da modernização pareceu, e efetivamente foi, uma estratégia eficiente. O Brasil, enorme em território, nasceria gigante por sua natureza e não exatamente pela força edificadora de seu povo que, desde então, precisou compreender a nação como um instrumento que atende às suas demandas somente em um futuro próximo – “Brasil, o país do futuro”. Ao presente, em contrapartida, caberia o trabalho pesado e a glorificação da flora e da fauna nacional, tão em voga ainda em nossos dias nos programas dominicais de televisão.

Mas isso ainda não é tudo. Essa natureza é transformada em mote para produzir justificativas, e consolidações dessas verificações, de um tipo original da brasilidade. Se o povo precisa ser esse ponto de partida, a mesma natureza que indica, nas matas e em rica fauna, pureza, diversidade, inocência, deve funcionar como código base para o reconhecimento de um tipo público que, portanto, precisa ser dotado dessas características: inocência, juventude, pureza e seus pares indicadores de progresso, como trabalho, desenvolvimento, futuro, prosperidade. Representado em muito pelo gigantismo do território – em tempos cuja grandeza das nações também era medida pelas vastidões territoriais –, o sujeito da brasilidade se materializa na tradução do bom selvagem europeu em terras tupiniquins. Cai, portanto, sobre Peri a responsabilidade de se materializar em estrutura de um brasileiro bom por sua natureza selvagem, porém cavalheiresca e heroica.

Quanto ao negro, cabe a exceção do projeto de brasilidade, seu mais imediato paradoxo. Isso porque, apesar de também regida por um empreendimento de libertação política de base iluminista, o Brasil manteve-se, como sabemos, um país oficialmente escravista, mesmo depois de sua independência, até 1888, sem, depois disso, no entanto, superar os entraves de seu racismo profundo, instrumento de apartação e produção de nacionalidade ainda em nossos dias.

Eis o paradoxo dessa primeira face do nacional: mobilizado pela lógica igualitária do projeto iluminista, a linguagem de nação no Brasil está montada sobre a justificativa de uma apartação e, para um país que precisa se desenvolver seguindo a cartilha de nações europeias, a apresentação de soluções que tinham como base um empreendimento de branqueamento da sociedade. Encarar o colonialismo português como cicatriz, marco regulatório do nacional, porém localizado temporalmente, dependia diretamente da cristalização da relação entre a casa-grande e a senzala como célula base da nação. Essa consolidação, entretanto, precisaria ser acompanhada por um bem arranjado mecanismo que produzisse a relação dialética entre casa-grande e senzala como um instrumento que não está à mostra o tempo inteiro, ainda que efetivamente possa ser verificado. O paradoxo da brasilidade – lógica igualitária regida por racismo científico – ergue-se, em sua primeira face, como o primeiro arranjo do dispositivo de nacionalidade.

Em tempo, abolicionistas, como Joaquim Nabuco, a quem dedicaremos maior cuidado no capítulo que segue, compreenderam a necessidade da produção do nacional ligada ao fim da escravidão, mas, mesmo depois de 1888, uma apartação da nação estava montada para fazer funcionar a brasilidade para um grupo restrito e barrá-la aos selvagens, ou seja, negros e indígenas. Mesmo em nossos dias, repetimos com frequência que a nação existe somente para poucos, para uma elite específica, enquanto a maior parte da população está alijada das escolhas e formas do nacional. Não é esse o argumento que pretendemos desenvolver.

Pelo contrário, o projeto racista de fins do século XIX, primeira face do nacional destacada neste texto, sofreu grandes atualizações sem precisar, necessariamente, ser superado. Não estamos falando de matérias de jornais televisivos ou revistas ditas especializadas que, vez por outra, “soltam” pérolas jornalísticas pondo em discussão temas como capacidade intelectual de grupos pobres – ou negros –, ou a qualidade de universidades públicas que progressivamente têm aberto suas portas para

camadas menos abastadas da população. A atualização de que falamos certamente não é verificada somente em níveis tão tópicos quando os desses rápidos exemplos citados. Na verdade, eles representam a superfície mais fina da lógica de inclusão/excludente que, como afirmamos linhas acima, caracteriza o dispositivo da nacionalidade.

Não pretendemos, com isso, negar a desigualdade de acesso a bens quando investimos na ideia de que não podemos falar em uma nação que funciona para alguns e não funciona para outros. O argumento que pretendemos sustentar deve dar conta da tese de que o nacional, o dispositivo da brasilidade, está ativado para todos, porém delimitando espaços do social produzidos a partir de explícitas e racionalizadas apartações. Assim, não é pretensão deste trabalho negar a divisão da sociedade brasileira contemporânea em classes, por exemplo. Estamos, no entanto, interessados em compreender as dinâmicas que produzem as relações entre classes no Brasil como movimentos costurados de dentro para dentro (e não de dentro para fora) da experiência do nacional.

O elemento chave da questão está na produção da mais bem acabada atualização do projeto nacional, ponto de partida para sua segunda face. Trata-se do duplo positividade e negatividade do colonialismo como base do nacional. Como efetivamente superar a experiência racial sem, no entanto, abrir mão da produção de locais sociais, em tese, bem sucedidos? Em outras palavras, como manter a desigualdade produzindo-a, em contrapartida, como arranjo de igualdade? Foi Gilberto Freyre quem indicou importante trajeto para esse procedimento.

A tese de Freyre defende precisamente a unidade substancial dos brasileiros num todo unitário e tendencialmente harmônico. Estamos todos no mesmo barco e devemos ter orgulho do que já construímos – uma sociedade que supostamente une com harmonia os opostos –, e mais, do que ainda tempos que construir (SOUZA, 2009, p.37).

Se, a partir do projeto racialista, uma progressiva mestiçagem da sociedade brasileira representava um indicativo de falência civilizacional, de um país que sucumbiria sem a face do nacional necessária à estabilidade dos grandes Estados, a tese de Freyre, por sua vez, inverteria tal discurso e passaria a indicar como sintoma de estabilidade o cruzamento entre grupos diferentes como base para a consolidação da experiência nacional.

Há alguns anos, um supermercado de origem pernambucana – hoje, sob administração de um conglomerado estadunidense – lançou uma campanha publicitária que tinha um texto de Gilberto Freyre como base. O trecho falava sobre a fusão do indígena, o bom selvagem brasileiro, com o negro, braço forte da nação, arrancado da África, e o branco, colonizador europeu. Durante a propaganda, os rostos tão diferentes dos três sujeitos representados vão sendo sobrepostos, produzindo uma única face, com traços mais europeus, mas a pele morena que, em nossos dias, é tão celebrada pela emocionalidade do nacional que destacamos acima. Por fim, a marca do grupo local era anunciada, imediatamente acompanhada pela máxima que acompanhou a empresa até a sua curiosa venda para um grupo internacional: “orgulho de ser pernambucano, orgulho de ser nordestino”.

Nesse estágio, destacamos a face do nacional que caracteriza a mestiçagem como algo necessariamente positivo. A violenta relação entre a casa-grande e a senzala produz o mestiço como maravilha do nacional, produto da grande “disponibilidade” portuguesa para as fusões étnicas – característica, aliás, apresentada por alguns pensadores (Freyre está entre eles) como central para pensar a consolidação de Portugal, mesmo sendo tão pequeno, como um Estado expansionista/colonialista –, pelo “curioso” interesse indígena em “receber” o colonizador como, de imediato, um outro significativo e, por fim, da “flexibilidade/conformismo” dos grupos negros em aceitar a sua condição de periférico no empreendimento do nacional.

O projeto, no entanto, não está encerrado aí. O mestiço seria a base da segunda face do nacional, mas ainda precisaria de um arranjo que o blindasse contra a negatividade que o caracterizara em fins do século XIX. Assim, o mesmo Freyre lançou as bases para a celebração da mestiçagem ser acompanhada por uma necessária negação da crítica como instrumento de repulsa ao que se transformaria em “contra-nacionalismo”. O espírito nacional deveria ser valorizado, engrandecido a partir das fusões étnicas regidas pelo instrumento colonizador e o principal mecanismo de defesa do nacional estaria erguido sobre a importante demonização da crítica. O nacional estaria montado na ideia de que negar a crítica é bom (SOUZA, 2009) em tempos em que precisamos brincar à disposição de complexa e violenta lógica da fusão.

Ainda há um obstáculo a ser vencido por esse projeto de nação: a enorme visibilidade da desigualdade social no Brasil. Não é preciso fazer qualquer esforço para “encontrarmos” os filhos pobres do nacional. Aliás, nas grandes cidades brasileiras,

temos assistido, com frequência, à construção de grandes condomínios, *shoppings* e supermercados, mesmo muito perto de regiões paupérrimas da cidade. Parte dos novos planos urbanos da metrópole, essas edificações devem cumprir a agenda dupla de, por um lado, empurrar para as bordas (regiões metropolitanas) os grupos mais pobres e, por outro lado, “requalificar” o espaço com o instrumento de indiferença a uma visibilidade que ainda se impõe.

Em Recife, por exemplo, há um grande crescimento dos investimentos imobiliários na região de Joana Bezerra, onde fica uma das maiores “comunidades” pobres da cidade, o Coque – que possui aproximadamente quarenta mil habitantes. Curiosamente, as grandes edificações que funcionaram como ponto de partida para tal empreendimento foram, respectivamente, a instituição de justiça – o Fórum Rodolfo Aureliano – e a instituição hospitalar, com a ampliação de uma tradicional casa portuguesa de saúde e instalação de dois ou três novos hospitais. Retornaremos a essa discussão com mais cuidado quando estivermos analisando os desafios de produção de cidade nos cenários da Constituição de 1946.

Até aqui, contudo, podemos dizer que a requalificação dos espaços públicos no Brasil – mas isso não é uma peculiaridade nacional – está intimamente ligada à produção de memorialidades que exigem um duplo funcionamento. De um lado, redimensionam os acessos e as visibilidades ao que “merece” e “deve” ser lembrado, apresentado permanentemente a fim de que nos lembremos de quem nós somos. De outro lado, pulverizam padrões de significados de vida e consumo coletivos de grupos inteiros, processo que acompanha uma curiosa relação com as estratégias do lembrar/ver e esquecer/não ver.

O debate a respeito dos usos e significados de uma memória social enfrenta, em dias atuais, um complexo paradoxo como objeto de reflexão por excelência. Por um lado, o mundo contemporâneo é recorrentemente apresentado como baluarte de um tempo que transformou tudo em registro. Dos tradicionais arquivos públicos – lugares construídos para armazenar um estrato da memória oficial de grandes grupos humanos –, dos, agora aparentemente antigos, Estados-Nação modernos, aos ambientes virtuais de armazenamento de arquivos, passando por uma complexa rede de comunicação, reconstrução e distribuição de memória, a capacidade e a disposição para o registro se transformaram em elemento condicional fundamental para a materialização do tempo presente. Falamos, portanto, de um tempo que marca sua disposição para lembrança ou

esquecimento – aqui, entendidos como eixos ambivalentes da memória – a partir da capacidade do registro tanto como um mecanismo do desenvolvimento tecnológico (*pen drives* com vertiginosos espaços de armazenamento), quanto como na enorme proliferação da quantidade de arquivos (oficiais, de grupos organizados, midiáticos, ou pessoais).

Por outro lado, por sua vez, a velocidade com que dados são criados e imediatamente substituídos, a acelerada produção de partições cada vez menores do que viria a ser a memória do grande grupo – reduzido, então, às experiências do que Maffesoli (1998) chamou de neotribalismo – e uma produção memorial intimamente ligada às dinâmicas da sociedade de consumo exigem uma curiosa simpatia pela amnésia como elemento estrutural de um tempo regido por uma lógica de permanente substituição de si mesmo. Ou seja, cidades, histórias, experiências cotidianas, corpos e maquinaria patrimonial como um todo precisam, ao mesmo tempo, atender às expectativas de um mercado exigente, abalizado por uma perspectiva de novidade, da qual não se pode abrir mão, e de um, à moda da ovelha Dolly, envelhecimento precoce de tudo: tudo é presente, lembrado e imediatamente passado, submetido, portanto, a um padrão de esquecimento.

Grandes cidades do mundo inteiro vivem, nesse estágio, a complexa experiência, notadamente a partir dos anos 1960, de um interesse monumentalizante (Huyssen, 2000) por um passado que, no entanto, apesar de ser apresentado como ponto de partida do mundo social contemporâneo (seu fundamento de originalidade), existe somente em um “agora” da lógica de consumo. A revitalização dos “centros históricos” de Recife e João Pessoa, ou do Pelourinho, em Salvador, por exemplo, representam esse esforço de substituição de um passado “bege” por um casario colorido que não deve sinalizar somente o interesse do tempo presente em ser, ontologicamente, mais avançado em relação ao tempo passado, mas de empurrar para um passado um “desde sempre”, que só existe enquanto um bem arranjado produto do mundo do consumo.

Eis o paradoxo da memória em sociedades contemporâneas: quando toda a “grande” história cabe em um *chip* de silício com pequena capacidade de armazenamento, um novo produto o substitui em forma e conteúdo, fazendo tudo o que é possível lembrar ser completamente obsoleto. Investir no paradoxo da memória no mundo contemporâneo, é importante deixar claro, não é compreender seu funcionamento a partir de uma divisão que produz esferas (lembança e esquecimento)

sem cruzamentos, interseções, mas locais de memória que são montados a partir de um reforço sobre uma suposta apartação entre tudo o que podemos (ou pelo que nos interessamos) lembrar e aquilo que desejamos descartar, produzir como lixo, esquecer.

Nesse cenário, a fim de reforçar a importância de um padrão institucional/oficial para a memória social, grandes organizações ou, no caso brasileiro de forma mais latente, o próprio Estado, investem na construção ou ampliação de seus tradicionais espaços de guarda: os museus. Esses ambientes devem, nesse sentido, cumprir a importante agenda de, em um vetor, materializar as memórias coletivas em esforços de consagração da história, dos hábitos, da tradição cultural etc. e, em outro vetor, oferecer ao monumental uma substância nova, no desafiador empreendimento da apreensão da memória como artigo da última moda (SIMMEL). Em outras palavras, precisam atender à necessária materialização do nacional, da brasilidade, fazendo dela também artigo da última moda. Boa parte da grande ampliação do número de visitantes aos museus brasileiros contemporâneos está intimamente ligada ao sucesso desse empreendimento.

O consumo da memória social a partir da experiência museal produziu, nos últimos anos, uma disposição da instituição museu como instrumento de novo quadriculamento (FOUCAULT, 2008) da vida e consumo coletivos, e sua adaptação à sociedade de consumo: os museus estão na moda e cumprem a importante agenda de nova alocação não somente da cultura das elites, como também das ditas culturas de fronteira, culturas de bordas ou periféricas – como, por exemplo, nos casos dos museus comunitários, ecomuseus, ou museus etnográficos. Além disso, passam a funcionar, a partir do advento da exclusão daquilo que não está exposto, como ainda mais destacados instrumentos de seleção de artigos da memória social que precisam ser lembrados. O que não está no museu, é o que essa lógica pretende reforçar, não precisa ou não tem valor suficiente para ser lembrado.

No outro lado desse tabuleiro, cujo jogo que se desenrola não parece estar perto do fim, está uma linguagem de museu em ruptura com esse recente empreendimento de substancialização da memória social a partir das expectativas do mundo do consumo. O museu, nesse cenário, é apresentado como um espaço cindido, produzido a partir da fissura com uma narrativa estetizante da memória: o museu da experiência museu. Diante da avalanche produzida pela necessidade de obsolescência imediata de tudo, o desafio da reconstrução do uso do objeto musealizado, uso castrado pela estetização empreendida pelo museu tradicional, oferece às memórias uma vida que elas não mais

pareciam ter. A restituição do uso do objeto – profanação, nos termos de Agamben, como discutimos acima –, sua desaturatização (BENJAMIN, 1994), parece ser o ponto de partida para uma nova linguagem do fazer museu, pouco concentrada no nacional, mas, hoje, identificada apenas como subversiva e pouco produtiva.

A consolidação do plano nacional de museus e de uma política nacional para eles indica, em contrapartida, em que tabuleiro o jogo das visibilidades do nacional está sendo jogado. A integração do outro a esse jogo depende diretamente de uma complexa, mas até aqui bem sucedida, administração de sua visibilidade e adequação às exigências da mãe pátria que não pode, de maneira alguma, ser negada. “A nação está dentro de nós” é a máxima que, mesmo enquanto paradoxo, o empreendimento da memória social precisa confirmar. O procedimento, importante deixar claro, exige ainda um outro fundamental arranjo.

Hoje em dia, o mito freyriano da identidade brasileira é parte da alma de todo brasileiro sem exceção, de todos nós que nos imaginamos com a autocomplacência e com a autoindulgência de quem diz: tudo bem, temos lá nossas mazelas, nossos problemas, mas nenhum povo é mais caloroso, simpático e sensual neste planeta. “Isso”, essa deliciosa “fantasia compensatória”, ninguém nos tira (SOUZA, 2009, p.39).

Até aqui, contudo, o exemplo nos revela mais um mecanismo do nacional. Produzir significados para a desigualdade que desconectem a ideia de progresso liberal da de justiça social. Assim, ainda o próprio Freyre, segundo o destaque de Souza (2009), lança as bases para uma fantasia compensatória que sofisticava ainda mais o empreendimento de compreensão do nacional a partir de sua inquestionável emocionalidade. A partir dele, reconhecemos, sem grandes pesares, o Brasil como um dos países responsáveis pela prática de uma das maiores concentrações de renda do planeta, mas compensamos tal reconhecimento – do qual, desafortunadamente, não podemos abrir mão – com a projeção permanente do povo brasileiro como grupo naturalmente disponível para a felicidade, simpatia, festa, calor e, talvez o mais importante, espírito de luta atrelado a uma resignação que funciona como importante linguagem da brasilidade: “os brasileiros não desistem nunca” de ser o que, como brasileiros, de acordo com essa face do nacional, efetivamente não podem ser jamais, a fim de que não seja alimentado o risco de desarmamento do consolidado dispositivo de brasilidade.

A aversão ao conflito é o núcleo de nossa “identidade nacional”, na medida em que penetrou a alma de cada um de nós de modo afetivo e incondicional. O mito da brasilidade, assim construído, é extremamente eficaz de norte a sul e constitui-se em base indispensável para qualquer discurso sobre o país (SOUZA, 2009, p.39).

A dor do outro, argumento central de Susan Sontag no seu “Diante da dor dos outros” (2003), administrada necessariamente em um lá de onde eu não preciso fazer parte, ainda que, efetivamente o faça, por um lado, não me interessa, visto que a consolidação do nacional não depende diretamente da melhora na qualidade de vida desses sujeitos, ou, por outro lado – e talvez esse seja, inclusive, mais cruel –, tranquiliza-me e dá estabilidade às instituições de repressão policial. Faz isso por, primeiro, precisar garantir a reprodução do quadriculamento do social e, segundo, por estabilizar o lugar que ocupamos como um lugar seguro – isso vale inclusive para os habitantes das regiões mais pobres do país, que são, a todo momento, convencidos de que os lugares que habitam são perigosos, mas são bons para se viver.

A brasilidade, com isso, reafirmamos, resolve o duplo problema de minha inscrição no mundo e de saber quem é esse eu. À pergunta “quem é o sujeito da brasilidade?” podemos oferecer, como resposta, tanto a projeção do brasileiro “original”, muito próximo da exuberância da flora nacional, quanto a do brasileiro comum de nossos dias, que carrega aquele do século XIX, não como relíquia à qual recorre a fim de descobrir quem é, mas como código base ao qual recorre para reiniciar o sistema de pertencimento e entrar, novamente e sempre, no mesmo programa do nacional.

O núcleo da identidade nacional é, portanto, um complexo mecanismo de pertencimento que precisa estar sempre ativo. Os subversivos não seriam, então, efetivamente os reformistas, aqueles que desejam rupturas com governos e manifestam enorme paixão pelo nacional, sendo, inclusive, capazes de doar a vida pela causa brasileira, como o fizeram tantos notadamente durante o regime militar brasileiro, por exemplo. A sua causa não foi, não é e nunca será em vão, mas boa parte desses sujeitos é e foi nacionalista; está comprometida com a conservação do dispositivo responsável pela linguagem de apartação que também condena.

Por fim, a face freyriana do nacional ainda mobiliza importante dispositivo. Funcionando quase como uma teologia da prosperidade, o nacional deve, naturalmente,

ser responsável pelos méritos das conquistas que, portanto, jamais são individuais. O sucesso de arranjos produtivos, por exemplo, desenvolvido por sujeitos comuns está, nesse sentido, diretamente ligado às suas conexões com o nacional. É o que no neopentecostalismo seria chamado de fé com inteligência. O bom brasileiro é, portanto, o brasileiro de fé. O contrário, por sua vez, representa o fracasso do indivíduo, o colapso do empreendimento de adequação à realidade nacional. A pobreza, por exemplo, só pode ser resultado do mau desempenho dos grupos mais pobres, que precisam, portanto, estar mais concentrados na possibilidade – ainda que remota – de ascensão social oferecida pelo nacional.

O ponto principal para que essa ideologia funcione é conseguir separar o indivíduo da sociedade. Nesse sentido, toda determinação social que constrói indivíduos fadados ao sucesso ou ao fracasso tem que ser cuidadosamente silenciada. É isso que permite que se possa culpar os pobres pelo próprio fracasso. É também o mesmo fato que faz com que todo o processo familiar, privado, invisível e silencioso, que incute no pequeno privilegiado as predisposições e a “economia moral” – o conjunto de predisposições que explicam o comportamento prático de cada um de nós – que leva ao sucesso – disciplina, autocontrole, habilidades sociais etc. –, possa ser “esquecido” (SOUZA, 2009, p.43).

A brasilidade se consolida em cada indivíduo, funcionando necessariamente de maneira silenciosa – processo ao qual poderíamos chamar de internalização do social –, manifestando-se, contudo, em momentos tópicos de felicidade, como conquistas esportivas ou méritos acadêmicos individuais. No fracasso, por sua vez, ela deve ser absolutamente omitida a fim de que a reconexão com o nacional se dê a partir da necessidade individual de vencer uma condição desagradável. Diferentemente de Souza, investimos na ideia de que o nacional compreende-se “esquecido” nas dinâmicas da vida cotidiana, sendo, no entanto, percebido como relevante nos momentos glorificantes da vida coletiva e ainda mais apagado, por outro lado, nos colapsos das vidas individuais. “O ‘esquecimento’ do social no individual é o que permite a celebração do mérito individual que em última análise justifica e legitima todo tipo de privilégio em condições modernas” (SOUZA, 2009, p.43). O esquecimento do social no individual silencia, defendemos, a dinâmica do mecanismo da brasilidade na vida cotidiana.

No trabalho já bem conhecido de Roberto DaMatta, “A casa e a rua” (1997), podemos verificar o esforço de compreensão do nacional a partir da lógica da casa como

ponto de partida para pensar, por um lado, estratégias de constituição do espaço público intimamente ligadas às dinâmicas quase completamente pessoais da vida na/em casa e, por outro lado, um ensaio do autor a respeito da identificação de uma estrutura responsável pelo já “famoso” atraso brasileiro. Um dos argumentos centrais do livro é a diferença inquestionável – e, de certa forma, invariável – entre o que poderíamos chamar de sociedades modernas “completas” ou efetivas e aquelas que não conseguiram consolidar, seguindo o modelo iluminista reproduzido – de forma diferente, importante frisar – nos EUA, França, Inglaterra e Alemanha, por exemplo, seu projeto de modernidade, produzindo, até os nossos dias, modernidades erguidas sobre alguns membros paralisados do nacional que, a partir de tal tese, precisa ser reconstruído.

Assim, a partir de DaMatta, podemos concluir que aquilo que nos acostumamos a chamar de falência do nacional – pois traduzimos a derrota como linguagem alegórica da brasilidade por excelência – está invariavelmente ligado à interpretação que o autor faz de Freyre, buscando compreender – e resolver a questão – a dinâmica entre a casa-grande e a senzala – destacadas no projeto culturalista como ponto de partida e código base do nacional – como espaços materializados de um tipo de reconhecimento do mundo público que teria, exclusivamente, a lógica da casa como referência. Desconsiderando a improvável visualização da senzala como casa¹¹, podemos, finalmente, investir na tese de que os hábitos da vida familiar – e “o costume de casa vai à praça” – são, para além ou aquém dos arranjos sociais que produzem a desigualdade como um constructo certamente mais complexo do que o proposto por DaMatta, produtos da casa. A tese não precisa, contudo, ser totalmente descartada. Há, nela, um importante movimento a ser destacado.

DaMatta indica a casa como linguagem do nacional, descartando os quadriculamentos do social, as estratégias do poder disciplinar na constituição do corpo público, as lógicas de assujeitamento do indivíduo na produção do lugar comum que seria o brasileiro. O autor não aponta para a casa como última morada de um nacional que se desenvolve no mundo da rua, por ele, então, excessivamente alocado em segundo plano apenas. A casa como metáfora para espaço de pouso da brasilidade, no entanto,

¹¹ Exceto em casos que poderíamos compreender como uma espécie de síndrome de Estocolmo, a partir dos quais os sujeitos aprisionados se apegariam a um de seus instrumentos de tortura como símbolo identitário fundamental.

funciona como importante indicativo da internalização do nacional no tão protegido seio familiar.

Assim, a partir de Souza (2009), podemos afirmar, como fazemos no senso comum ou a partir da reflexão de DaMatta, que estruturas valorativas da vida pública nascem no mundo da casa. A família, nesse aspecto, reconhecidamente, funciona como instituição formadora do caráter e escudo das influências do nacional que subvertam a base reflexiva que o dito mundo da casa oferece.

Sugerimos, no entanto, que tal movimento representa o arranjo de importante ferramenta do mecanismo da brasilidade. A internalização do nacional na estrutura familiar produz como natural – ou quase isso – uma estrutura de valoração do mundo que, verdadeiramente, no entanto, é resultado de bem acabados arranjos públicos, costurados, portanto, no espaço da rua. Frequentemente opomos a produção de subjetividade que se desenvolve ainda na família aos enlaces construídos na vida pública.

Na consolidação do nacional, entretanto, podemos afirmar – e isso não é uma exclusividade brasileira, se tomarmos, por exemplo, um direito baseado no costume e a produção do público na Inglaterra intimamente ligado às dinâmicas da vida familiar, ora da sociedade de corte, ora dos hábitos dos sujeitos comuns (THOMPSON, 1998) – que a estrutura da vida familiar consolida o projeto de nação. Para Souza (2009), inclusive, a produção do que ele chama de ralé brasileira está, entre outras coisas, ligada ao colapso da instituição familiar em considerável recorte da população brasileira, o que termina por ocasionar a falência na produção do que o autor chamaria de “amor incondicional” à base familiar e, portanto, à linguagem do nacional.

O fracasso da instituição familiar na contemporaneidade produziria um descolamento dos indivíduos do projeto de nação, consolidando, em decorrência disso – entre outros fatores – a “ralé” como fatia abastada do nacional, materialização da subcidadania que, a princípio, não constaria no próprio projeto de nação; seria resultado imediato de uma brasilidade que alcança os seus duzentos anos sem resolver problemas básicos de uma das sociedades mais desiguais do planeta. As contribuições de Agamben (2002 e 2009) a respeito da noção de *homo sacer* e do reconhecimento do campo (de concentração) como paradigma político do contemporâneo por excelência nos ajudarão, adiante, a investir na tese de uma subcidadania como linguagem também constitutiva do

nacional. Até aqui, dessa maneira, a reflexão de Souza funciona como importante indicativo da tradução do nacional no ambiente supostamente fechado da vida na casa.

Em tempo, o mais grave da reflexão de DaMatta, deslize que, de certa forma, caracteriza boa parte da reflexão “patrimonialista” da brasilidade – terceira face do nacional em análise neste trabalho – é a falha também verificada no conhecimento produzido no senso comum, o descarte da classe como estrutura de apartação social. Assim, aprendemos a justificar a desigualdade a partir de um bem costurado empreendimento de esquecimento do pertencimento de classe, produzindo como iguais brasileiros que apenas povoam locais sociais diferentes, mas funcionam, como diria, em seu já tão criticado trabalho, Alberto Almeida (2007), de acordo com uma mesma “cabeça”. O esquecimento, a essa altura, funciona como mecanismo-chave da brasilidade como memória, uma linguagem de reinício de seções do nacional, ativado sempre que a crítica sugere a superação ou alterações no projeto.

Não sugerimos, com isso, que falamos de uma pluralidade de brasilidades silenciadas por uma espécie de Brasil oficial que instrumentaliza as múltiplas interpretações da nação. Afirmamos em todo o texto uma lógica da brasilidade que se estende, como já analisamos, inclusive, às dinâmicas identitárias locais, produzindo-as como nacionais exatamente no movimento de afirmação de sua localidade. O que oferecemos como questão no necessário reconhecimento de um embate de classes no Brasil é que elas funcionam também a partir de um quadriculamento costurado pela nação. Não precisamos negar, com isso, uma muito desequilibrada distribuição da renda como um dos instrumentos de divisão de classes. Pelo contrário, indicamos, a essa altura, o sacrifício pela nação como linguagem responsável por, entre outras coisas, legitimar a má distribuição da renda.

Quando não investimos na tese de Almeida, de que o brasileiro tem uma “mesma cabeça”, orientada por uma organização social de base colonialista reproduzida em nossos dias, fazemo-lo por acreditar que esse tipo de argumentação reforça a produção do que nos EUA deu origem aos guetos contemporâneos, transformando em avalanche um processo de culpabilidade dos mais pobres por levarem uma vida de insatisfações. A tese de Almeida, que concentra sua crítica do nacional na já excessivamente malhada projeção da brasilidade em colapso em decorrência de uma falha congênita fundamental – a lógica do jeitinho, patrimonialismo, corrupção –, funciona, nesse aspecto, como

mais uma reflexão que reforça, no Brasil, a necessidade de punir os pobres como condição de entrada no *hall* dos países desenvolvidos.

Um elemento comum a todos os brasileiros, contudo, é o pertencimento identitário da brasilidade, a instrumentalização do nacional como dispositivo. Isso não nos faz concluir apontando uma “cabeça do brasileiro” como ponto de partida para pensar o nacional, mas indica uma tradução, em cada um dos ditos cidadãos brasileiros, do projeto político de secularização no Brasil que se reproduz até os nossos dias.

A brasilidade, nesse sentido, é materializada a partir de um duplo vetor. De um lado, ela é substancializada pelo costume, pela reprodução diária do nacional nos hábitos cotidianos dos sujeitos, os mais pobres e os mais ricos; ambos projetam o nacional como horizonte linguístico para além do qual só é possível falar da terra estrangeira. De outro lado, a brasilidade é estabilizada pelo direito, por sua legalidade, pela produção das fronteiras entre o que é e o que não é parte do desejo de ser brasileiro. Nesse nível, tudo que insurge diante do nacional representa ora a necessidade de dilatação/incorporação/secularização da diferença/dispersão/profanação, ora o imperativo do selo da ilegalidade e deixar de funcionar, ou, ao menos, ser submetido ao silenciamento da invisibilidade. Dessa maneira, a crítica à nação funciona antes de tudo como um movimento que precisa ser identificado, isolado, traduzido ou excluído pelo/do nacional.

O “imaginário brasileiro” e seu horror ao conflito é tão conservador de situações fáticas de dominação injusta quanto a ilusão da “meritocracia” (...). A “demonização” do conflito como o “mal” em si é não só a melhor maneira de conservar privilégios espúrios, mas, também, a melhor forma de reprimir qualquer forma de aprendizado, seja na dimensão individual ou na coletiva (SOUZA, 2009, p.48).

Verificamos, a partir daí, como a negação do conflito funciona como mais que um escudo do nacional. De um lado, blinda o projeto de brasilidade, guardando-o de revisões estruturais; de outro lado, funciona como instrumento de ataque à crítica, produzindo-a como apelos negativos daqueles que “não amam o Brasil suficientemente”, como vimos em um dos mais firmes *slogans* do regime militar brasileiro: “Brasil, ame-o ou deixe-o!”. Qualquer levante contra o nacional, portanto, está fora do direito, não é e não deve ser protegido pela urgência de um mundo público necessariamente aberto e plural; estando fora do direito, qualquer levante no Brasil,

portanto, está fora da brasilidade. O nacional, dessa maneira, se consolida blindando-se da crítica, mas não somente: é estabilizado pela crítica quando a existência de teses contrárias à brasilidade é imediatamente negada pela urgência de proteção ao caráter pacífico, emocional do brasileiro.

A teia que coagula os levantes contra a brasilidade é, a partir da contribuição de Freyre – à qual se apegam, de forma curiosa, inclusive aqueles que produziram leituras do nacional em suposto desacordo com o pensador pernambucano –, a positividade da mestiçagem como linguagem basilar do nacional. Assim, toda a crítica deve ser rebatida com o que Souza chamou de fantasia compensatória do nacional, ou seja, um sofisticado mecanismo de defesa da brasilidade que reside no reconhecimento de problemas básicos e de sua superação ora a partir de apontamentos para um futuro que nunca pode chegar, ora por uma emocionalidade verificada somente entre os brasileiros. É contra ela que, antes de DaMatta e Almeida, se colocaram pensadores do nacional, como Sérgio Buarque de Holanda e Florestan Fernandes.

Opondo o esquema de positividade de Freyre, a base da reflexão de Buarque, ainda na década de 1930¹², é a negação da mestiçagem como característica positiva do nacional por excelência. A partir desse reconhecimento, o autor pretende retomar a crítica ao processo de colonização empreendido pelos portugueses em futuras terras brasileiras, destacando a miscigenação como violenta ferramenta de expansão do império lusitano. A consequência de tal dinâmica na reflexão de Buarque é a projeção de um sujeito brasileiro típico a quem deu o nome, com base na sociologia de Weber, de homem cordial. Este seria construído a partir dos hábitos da casa – argumentação que, como vimos, também caracterizou, mais tarde, a discussão de DaMatta –, valores familiares responsáveis pelo reforço de características “emocionais” do sujeito comum no Brasil. A partir disso, estaríamos todos mais concentrados no mundo da emocionalidade do que aquele erguido em países como EUA, França, Inglaterra e Alemanha, o da estrutura racional/burocrática.

A esse movimento, Sérgio Buarque deu o nome de “personalismo”, ou seja, costuras sociais montadas a partir de estratégias emocionais da vida em sociedade, privadas, portanto, da impessoalidade e racionalização que funcionam com eixos-base para a fabricação do mundo moderno, para tal autor, efetivamente realizado. A

¹² “Raízes do Brasil” foi publicado em 1936.

modernidade, no Brasil, não se efetivou, é a tese de Buarque, sendo apenas amostra daquilo que se constituiu no dito mundo desenvolvido. Em terras brasileiras, a lógica personalista submeteu a consolidação de uma estrutura burocrática para o nacional à mesma emocionalidade que, para o autor, caracterizaria os hábitos de casa.

Assim, não somente o governo do país, estados e municípios, mas toda a estrutura formal da nação seriam reféns de uma lógica personalista ampliada a níveis público-institucionais. Esse empreendimento, em Buarque, ganhou o nome de “patrimonialismo”. É na produção da simbiose que caracteriza fortemente o par personalismo/patrimonialismo que tal pensador projeta uma face do nacional dividida em dois eixos fundamentais. O marco divisor entre os dois eixos seria, curiosamente, a interpretação da brasilidade produzida pelo autor. Assim, de um lado, Buarque indicaria o nacional que se ergue, entorpecido há muito pelo apego às bases corrompidas do pertencimento identitário importadas do colonizador português, a partir do par personalismo/patrimonialismo; de outro lado, uma projeção do que deveria ser o nacional, a nação ideal que tem como grande referência – talvez mais que isso – os Estados Unidos.

Para Buarque, portanto, há uma enorme dificuldade em ver no Brasil um projeto de nação efetivamente estabelecido. A máxima se estende até os nossos dias em grande conjunto de sociólogos, antropólogos, historiadores, enfim, pensadores que apontam para a elaboração de um projeto de brasilidade efetivamente “honesto” como solução para erros cometidos por sujeitos que nem sabemos bem ao certo quem são. Para esse conjunto de pensadores, que têm ainda Buarque como grande referência, o problema do nacional seria um apego à pré-modernidade que precisa ser superado pelo desafio da consolidação do moderno na racionalização da vida social, em detrimento da emotividade que fortemente caracteriza organizações de vida e consumo coletivas tribais, comunitárias, clubísticas etc. A fim de organizar sua reflexão, Buarque pretendeu teorizar o nacional a partir de como ele é constituído tendo como base o componente emocional do mundo da casa. É o que se poderia chamar de “teoria emocional da ação”.

A “teoria emocional da ação”, ainda hoje uma ideia amplamente dominante em sociedades como a brasileira, pretende explicar o comportamento “prático”, efetivamente observável, de indivíduos e grupos sociais em sociedades como a brasileira, como se ela fosse constituída por características pré-modernas

como a emotividade, o sentimento, ou seja, tudo o que o mundo moderno do cálculo e da racionalidade destrói para se impor (SOUZA, 2009, p.56).

A reflexão que se mobiliza a partir da interpretação de Buarque produz um local de duplo significado que merece ser destacado. De um lado, oferece o conforto de, no mundo presente, não podermos ser responsabilizados pela lógica do nacional que se impõe. Seríamos todos vítimas de um abuso produzido na fusão entre o personalismo e o patrimonialismo em algum tempo (obscuro) de nossa história e do qual precisamos nos livrar, mas, e isso é fundamental, do qual não somos sujeitos, somente objetos do que Souza chamou, em sua crítica, de “mal de origem”. De outro lado, projeta o nacional para um futuro concentrado na cisão do componente emocional da brasilidade, erguendo sua projeção a partir da racionalização do mundo público que deve, por sua vez, ter o mercado como eixo.

Esse empreendimento representa uma importante aproximação: a nação como produto dos homens do mercado, responsáveis condutores do nacional como um negócio que, portanto, deve dar lucro e ser organizado a partir de complexo conjunto de normas e sanções bem compreendidas por todos. A pré-modernidade da brasilidade seria, portanto, desconstruída por sujeitos do presente – desresponsabilizados da má condução na constituição do nacional em tempos distantes – orientados para um futuro (incerto) coordenado pela racionalização do mundo do mercado.

... o preconceito das sociedades centrais que se percebiam no século 19 como “racisticamente” superiores foi transformado em superioridade “cultural” precisamente pela contraposição entre a “racionalidade” (superior) e o “afeto” (inferior) típico das sociedades periféricas. O “racismo”, no entanto, apesar de disfarçado, continua na visão culturalista que também, como em todo racismo, “essencializa” e torna homogêneos indivíduos e sociedades inteiras (SOUZA, 2009, p.57).

Grave problema da compreensão de Buarque: o “mal de origem” ainda cumpre importante agenda. Ele submete à distinção aquilo que poderíamos apontar como moderno, bom para investir, desenvolvido e, portanto, racional, de um lado, e, de outro lado, pré-moderno, atrasado, retrógrado e, portanto, emocional. Ainda que insistentemente reproduzida, a tese parece omitir importante movimento: condenar com o selo do atraso todas as nações que viveram processos históricos diferentes daqueles

verificados – e essa verificação nem é tão homogênea assim – em nações como EUA, França, Inglaterra e Alemanha.

A visão que aceita a tese de nosso “mal de origem” possui apenas um “charminho crítico” superficial, porque, na verdade, aceita o “racismo disfarçado” do culturalismo como verdadeiro. Desse modo, o preconceito do senso comum, ou seja, o preconceito do “exotismo” construído pelo domínio pré-moderno da emoção e da sentimentalidade como representação de sociedades inteiras se torna, também, o preconceito que entra de contrabando na reflexão metódica, ou seja, do conhecimento produzido com o prestígio e a autoridade da ciência (SOUZA, 2009, p.57).

Em nossos dias, a tese personalista/patrimonialista funciona, nesse aspecto, como poderosa ferramenta de desqualificação cultural – e nem precisamos investir na ideia de que sequer a qualificação cultural seria, aqui, adequada – por excelência. O preconceito regional, por exemplo, citado ainda nas primeiras páginas deste capítulo, é recorrentemente pronunciado a partir da reconstrução da teoria emocional da ação pelo conhecimento do senso comum que, nesse sentido, condena com a culpa pelo atraso da nação grupos inteiros que são vítimas de violento processo de colonização e de uma lógica cruel de integralização nacional/identitária que é muito maior que o mercado desenhado por Buarque e, a essa altura, também por Florestan Fernandes.

O que observamos a partir disso é um bem articulado empreendimento de glorificação do mercado, uma lógica de desenvolvimento pelo trabalho que, para Buarque, deveria ser a primeira agenda de um projeto de modernidade que tivesse os EUA como referência. Não estamos interessados em investigar as estratégias de produção do nacional naquele país, mas podemos indicar que a referência a ele não é estável como projetou Buarque. Para isso, precisamos desconsiderar o gueto como instrumento de punição dos pobres que se intensificou notadamente a partir dos anos 1970 (WACQUANT, 2008). Façamos o recorte a fim de guardar para a análise o mesmo EUA que Buarque projetou como nação ideal na segunda metade da década de 1930.

Também não será necessário retornar às guerras pela independência e pela interiorização da nação estadunidense, pois uma leitura que recuasse aos últimos anos do século XVIII e primeiros do XIX poderia ser acusada de desconsiderar a aniquilação dos “outros fracos” como etapa necessária para a produção de uma nação desenvolvida,

uma espécie de ônus administrado que precisou ser encarado para a constituição e consolidação dos muito grandes EUA – a velha máxima do ditado popular “é impossível fazer um omelete sem quebrar os ovos”. Basta citar, sem mesmo fazer análise, o racismo que caracteriza a relação entre brancos e negros naquele país e as leis que, ainda na década de 1930, em diversos estados americanos, impedia o acesso de negros a bens utilizados por brancos, tais como assentos em transportes públicos.

Além disso, poderíamos indicar, utilizando o mesmo trabalho de Loïc Wacquant (2008), que exploraremos com mais cuidado no capítulo que segue, o gueto como linguagem de apartação ainda na virada do século XIX para o XX. A nação ideal de Buarque era, em 1936 – para citar a data da publicação de “Raízes do Brasil” –, uma nação em ebulição – e assim continua até os nossos dias –, regida por normas rígidas de uma estrutura racional-burocrática consolidada, porém fortemente orientada por uma emocionalidade típica dos trópicos. Em 1920, a segunda frente da *Klu Klux Klan* tinha quatro milhões de membros e os linchamentos públicos eram atos comuns organizados pela sociedade que tinha a fraternidade como lema. Mesmo depois de desarticulada (em 1944), ainda mobilizava grandes grupos contra leis de “integração negra” durante a década de 1950.

A essa altura, então, duas importantes questões precisam ser destacadas. Uma primeira deve dar conta da necessária invisibilidade da desigualdade brasileira para que a teoria emocional da ação funcione, tendo a brasilidade como objeto de análise. Isso porque todos os problemas ligados a uma divisão injusta de bens precisam, nesse aspecto, ser submetidos a uma lógica patrimonialista da corrupção dos governos que é sempre encerrada nela mesma. “O governo é corrupto e a sociedade é desigual”; é corrupto devido à herança colonial e à emocionalidade da casa levada à rua, e é desigual porque a economia do país é pré-moderna, agroexportadora e colonialista. O sofisticado empreendimento de divisão do nacional entre o que poderíamos chamar de “Brasil que se consolidou” – o mercado, estrutura racional burocrática, economia industrial e lógica de consumo estabelecida –, de um lado, e o “brasil que atrapalha o Brasil” – rural, personalista, emocional, festivo, miscigenado, erguido em uma economia de trocas –, de outro, se estabiliza na invisibilidade do dispositivo do nacional que inviabiliza, inclusive, a crítica em nome do fetichismo do progresso.

Todo o processo de dominação social e de legitimação da desigualdade, ou seja, o núcleo mesmo de qualquer teoria crítica

da sociedade não pode ser discutido posto que não é sequer percebido como uma dúvida ou como uma pergunta fundamental (SOUZA, 2009, p.59).

O homem cordial de Buarque se consolida, portanto, no senso comum como uma doença sem cura da brasilidade da qual não poderemos nos livrar sem que o mercado funcione como mote para produção do nacional.

A segunda questão em destaque deve dar conta dessa discussão. O fetichismo do progresso substancializa o que podemos chamar de empreendimento para a glorificação do mercado. A sacralização do mundo do mercado – e podemos utilizar a ideia de sagrado, profano e fetiche a partir da mesma referência de Agamben apresentada páginas acima – é ativada como condição fundamental para a suspensão do econômico como entidade, portanto, necessariamente distinta do uso dos homens. Assim, elevado à condição de sagrado, o mercado instrumentaliza o mundo público a partir de uma lógica de soberania que, nos Estados europeus pré-modernos, caracterizava a materialização do divino na figura do déspota. O econômico, em Buarque, é, portanto, essencializado como espaço da virtude para além do qual não deve haver direito. O poder soberano do mercado deve, nesse sentido, reger a nação rumo à superação do emocional como linguagem profana que pode existir somente enquanto adorno, enfeites para deleite de praças públicas enriquecidas pelas joias do mundo do mercado.

Aqui reside precisamente a chave do sucesso desse tipo de conceito *ad hoc*. Ele permite, com um único tiro, matar dois coelhos preciosos. Primeiro, ele dá a ilusão ao leigo que ele “conhece bem” uma realidade complexa ao torná-la subjetivizada e simplificada, ou seja, ao fazê-la obedecer à mesma lógica que já domina a vida cotidiana. Não é outra coisa que fazem as novelas, os livros de autoajuda ou os filmes comerciais, ao simplificarem a complexidade e a ambivalência da vida e reduzirem o mundo a um jogo entre pessoas essencialmente boas e más. Em segundo lugar e, talvez mais importante ainda, é a oportunidade de atribuir a “culpa” da roubalheira, da inércia e da injustiça política geral a um “ente” bem definido, externo e que, mais importante de tudo, não se confunde conosco e sobre o qual não temos qualquer responsabilidade (SOUZA, 2009, p.61).

Como fetiche, o mercado ainda vive a excelência de ser uma presença sem materialidade, blindando-se, portanto, contra as manifestações que tradicionalmente ocupam as praças, os palácios de governo, as ruas das grandes cidades que, diante de

suposto poder do mercado, são apenas fantoches do nacional. As grandes somas de capital, a balança comercial favorável e os índices de desenvolvimento econômico, seguindo a reflexão de Buarque, ainda em nossos dias, funcionam, nesse sentido, como termômetro para o bom ou o mau país, não importando, portanto, como traduzimos esses índices em práticas cotidianas de vida e consumo coletivos.

Nesse nível, o destacado arranjo dessa face do nacional é produzir como senso comum um conceito que, de um lado, habilita uma culpa permanente sobre os mais pobres, responsáveis diretos pelo atraso e projeto de modernidade não consolidado para o nacional; e, de outro lado, a irresponsabilidade com que encaramos a relação entre uma estrutura governamental colapsada por um patrimonialismo do qual não fazemos parte e as estratégias que podemos montar para driblar a falência desse governo em nome de “soluções inteligentes” para o nacional. A crítica que podemos produzir para o projeto de nação que habilitamos é, nesse aspecto, barrada antes mesmo de ser estabilizada, visto que o problema nunca é percebido como constitutivo do nacional, mas ora resultado de um mal de origem contra o qual não podemos lutar, de um lado, ora uma fantasia compensatória que orienta a nação para um futuro próspero, de outro lado.

Se o “mito Brasil”, como vimos, propõe a visão de uma comunidade organizada com base em valores pré-modernos, como emoções e sentimentos, o “mito São Paulo” vai montar uma imagem que se fundamenta precisamente nos valores contrários à pré-modernidade: a racionalidade e a disciplina capitalistas. Como o “mito Brasil” está baseado em valores ambíguos, que representam tanto aquilo que a modernidade “perdeu” – como a relação espontânea com afetos e sentimentos – quanto o que a modernidade supostamente “superou” – como a cultura do privilégio e da corrupção –, a “crítica” patrimonialista vai se concentrar nesse último aspecto (SOUZA, 2009, p.64).

A tese patrimonialista para pensar o nacional ainda pode ser destacada, portanto, a partir de mais uma de suas ferramentas. Trata-se da produção do tipo brasileiro ideal, representante do esforço de superação da herança personalista. A fim de romper com os hábitos de casa, esse tipo precisa necessariamente ser orientado pelo mundo da rua; seu espaço, tempo e projeto político são, dessa maneira, racionalizados, submetidos a um conjunto de normas bem definidas. A entidade responsável pela consolidação desses elementos necessários à constituição desse novo sujeito, não poderia deixar de ser, é o

mercado. Assim, Buarque projeta o sujeito paulista como ideal para uma nação que precisa estar concentrada no fetiche do progresso capitalista e em desacordo com uma tradição colonialista, agroexportadora e latifundiária que caracteriza fortemente o projeto de modernidade brasileiro, apontado como não efetivado por tal linha de pensamento.

O 1932 paulista, dessa forma, é apresentado como data maior da luta de um projeto de nação contra o outro. De um lado, está o Brasil que se efetivou e que venceu aquela disputa, sinalizando para a força do hábito personalista e uma estrutura racional-burocrática não consolidada. De outro lado, está o projeto para o país do trabalho, de sujeitos habilitados por contratos formais e normas bem estabelecidas, responsáveis pela organização do mundo da rua, e necessária submissão da casa como linguagem de produção da brasilidade. Em nossos dias, esse esforço se traduz, por exemplo, em um nível macrossocial, em disputas presidenciais montadas sempre a partir da polarização entre o dito “mito Brasil” e o “mito São Paulo”. Em um eixo, representantes do nacional que fracassou e que precisa ser superado. Em outro eixo, indicadores econômicos apontam para o “bom caminho” do país, produzindo como paulista um projeto que faliu enquanto brasileiro.

No nível microssocial, o paulista é recorrentemente apresentado como sujeito responsável pela condução da nação. A metáfora da “locomotiva do país” atribuída ao Estado de São Paulo não é incomum, reproduzida com frequência notadamente quando as divisões entre os dois projetos de nação são feitas explícitas. O exemplo das eleições presidenciais e do voto dos nordestinos, que analisamos ainda nas primeiras páginas deste capítulo, ilustram a polarização que habilita um novo mito do nacional, supostamente crítico em relação ao tradicional, mas politicamente convergente aos hábitos de uma casa paulista (de economia) que deveria estar no centro de projeção do nacional e efetivamente não está, ou não está como, para os paulistas, deveria estar.

A fusão entre o protestante ascético estadunidense e o bandeirante paulista parece ser o ponto mais alto desse esforço do que poderíamos grosseiramente chamar de “paulistanização” do Brasil. Se, com frequência, no entanto, regiões feitas periféricas pelo projeto de nação brasileiro são apresentadas como espaço de subversão da lei ou do que insistentemente se apresenta como um preconceituoso primitivismo cultural, certamente os bandeirantes não poderiam ficar fora desses exemplos. O que vemos no empreendimento patrimonialista de compreensão do nacional é o mesmo movimento de

romantização do sujeito que produziu, ainda no século XIX, Peri como o bom selvagem, o cavaleiro medieval que o Brasil, por anacronismo, não poderia ter.

Todo o raciocínio da relação bandeirante/pioneiro está baseado em pelo menos duas grandes falácias. A primeira é o “esquecimento” de que o pioneiro americano protestante ascético era um fanático religioso que subordinou todas as dimensões da vida, sexualidade, afetividade, hedonismo, à ideia de ser “instrumento de Deus”. Toda a sua força advém disso e todas as instituições econômicas e políticas de associação “voluntária” e localista, que permitiram que o Estado americano, como fora real, fosse efetivamente uma realidade tardia, são incompreensíveis sem o dado do rigorismo religioso. A distância em relação ao bandeirante pragmático e com o vínculo instrumental de suas ações não pode ser, portanto, maior (SOUZA, 2009, p.66).

A fim de se opor ao homem cordial, o bandeirante é apresentado como o homem para o trabalho e leis que a brasilidade efetivamente não conhece, ou não quer conhecer. O contraponto com os EUA é concluído, portanto, com a tradução do indivíduo movido pelo mundo do trabalho como mecanismo de salvação em um bandeirante que precisa, por isso, ter, em muito, desconstruída sua face de colonizador cruel tão próxima do projeto nacional português que funcionou como base para produção da brasilidade como linguagem do nacional. São Paulo, para tal grupo de pensadores, teria “sobrado”, por “esquecimento”, do projeto de nação luso-brasileiro e, justamente por isso, pôde ser construído a partir de um economicismo que livrou o estado inteiro da lógica nociva do personalismo.

O patrimonialismo (...) é nossa “ideologia” política por excelência, na medida em que ela nos explica o mundo de modo fácil e coerente (a coerência não tem nada a ver com a verdade ou a evidência de uma ideia) sendo, ao mesmo tempo, a melhor maneira de manter privilégios, ou seja, ser uma “ideologia conservadora” de iniquidades, ao mesmo tempo em que dá a impressão de ser “crítica” da realidade. A meu ver é precisamente esse “golpe de mestre” de ter conseguido transformar uma ideia conservadora e que, na verdade, assegura a permanência de privilégios injustos, com a “aparência” de crítica social, o que explica, a despeito de sua fragilidade teórica evidente, a extraordinária longevidade e eficácia dessa ideia entre nós (SOUZA, 2009, p.68).

Quem é o mercado? A lógica do patrimonialismo precisa distinguir o projeto político da brasilidade de um mercado enquanto instituições financeiras que estariam livres das determinações do projeto de nação. A tese mesmo de Florestan Fernandes – pensador muito caro aos patrimonialistas –, contudo, pode ser utilizada como base para investigar a inviabilidade de tal empreendimento. O “liberalismo à brasileira” nos serve enquanto importante referência para esse intento.

Segundo tal pensador, a peculiaridade do liberalismo brasileiro reside, basicamente, em dois importantes movimentos. Um primeiro dá conta de ciclos econômicos que se substituem no país, consolidando uma pujança desde os tempos de Colônia. Tradicionalmente, os ciclos produtivos brasileiros são apresentados a partir de uma suposta emergência e morte da cultura de mercados específicos. Pau-brasil, cana-de-açúcar, ouro, borracha e café contariam a história da economia brasileira a partir de uma curiosa coincidência entre desenvolvimento e colapso de períodos da vida na Colônia (extrativismo pré-colonial, capitanias hereditárias e províncias), Império (café) e República (borracha).

Se, na vida econômica da Europa, essas etapas são verificadas na identificação de altos e baixos dos ciclos econômicos dos países, em terras que seriam o Brasil, por sua vez, a economia de ciclos funcionou sempre a partir de pontos altos, dos quais uma cultura econômica específica representou um grande empreendimento local por excelência. Assim, o colapso do ciclo do açúcar – e isso não representa o encerramento desse negócio, que segue até os nossos dias – é acompanhado pelo desenvolvimento da extração de metais preciosos na região de Minas Gerais, por exemplo.

Não devemos afirmar, com isso, que o Brasil do século XX segue padrões semelhantes àqueles implantados por portugueses ainda no início do século XVI, mas podemos indicar que os ciclos acompanham a trajetória política, notadamente a partir da virada do século XVIII para o XIX, da produção do nacional que se estende até os nossos dias. Em outras palavras, são também reflexos de um complexo empreendimento de nacionalização que não residia somente na conquista do território, mas, de um lado, na sua administração (burocracia, governamentalidade, economia) e, de outro lado, na sua integralização cultural.

Mas isso não é tudo. Ainda que concentrado em uma teoria economicista para pensar o nacional, Florestan Fernandes indica como peculiaridade do capitalismo brasileiro uma “curiosa” estabilidade da aristocracia como grupo soberano. Se em

nações europeias, ou mesmo nos Estados Unidos, o projeto de modernidade estaria consolidado no processo de secularização da vida pública, caracterizado pela emergência de um poder burguês, no Brasil, esse empreendimento se consolidou na produção de continuidade de um regime aristocrático, em primeiro lugar, pela emancipação do Estado português na constituição de uma monarquia brasileira – com um monarca português no comando, inclusive – e, em segundo lugar, por uma atualização aristocrática à realidade do mundo burguês sem que, para isso, fosse necessário abrir mão das bases de um poder soberano que, ainda em nossos dias, vive sua confusa divisão entre uma burguesia que se “aristocratiza” e uma aristocracia que se “aburguesa”, ou simplesmente a partir da verificação de uma burguesia aristocrática.

... no Brasil, o liberalismo tem um sentido e um lugar preciso. E é aqui que o tema do patrimonialismo se junta de modo carnal à forma peculiar que o liberalismo assume entre nós. Como Florestan Fernandes explica, talvez melhor que qualquer outro, o liberalismo sempre foi no Brasil o ideário do mercado em expansão e das classes que ganham com essa mesma expansão. Desde o século 19, mas especialmente no século 20, passa a existir uma polarização evidente entre defensores do Estado, como instância propulsora do desenvolvimento social de uma sociedade atrasada em todas as dimensões da vida, e dos defensores da livre ação do mercado para concretizar os mesmos fins (SOUZA, 2009, p.69).

Quando falamos em liberalismo, estamos quase sempre concentrados no liberalismo econômico e seus reflexos nas forças políticas do globo nos últimos duzentos anos. A face política do liberalismo que, em nações como França, Inglaterra, Alemanha e EUA, está intimamente ligada à constituição da noção de soberania popular – que se materializa, contudo, na constituição do poder burguês –, no Brasil é resultado imediato da transferência do poder soberano do monarca para o projeto de nação.

Assim, podemos indicar a brasilidade como marco do poder soberano no projeto de modernidade brasileiro, funcionando, ao mesmo tempo, como um instrumento de inclusão/exclusão de membros no grupo e como narrativa mítica que se materializa somente enquanto fetiche, algo que não existe, mas está presente. Esse movimento na constituição da experiência político-liberal no Brasil inviabiliza uma cisão entre a esfera política patrimonialista/personalista e um economicismo que caracteriza, inclusive, a leitura de Florestan Fernandes. O patrimonialismo de Buarque, a essa altura, omite mais a respeito do projeto de nação do que, propriamente, revela as dinâmicas cruéis de um

país reunido a partir da alocação de diversos outros administrados pelo braço forte do dispositivo de brasilidade.

A partir dessas “faces” do nacional, indicamos, quase como linha, um projeto político da brasilidade que está intimamente ligado, em um vetor, às tradições culturais, aos costumes, aos arranjos produtivos locais, às lógicas tribais, vínculos sanguíneos etc., e, em outro vetor, às normas, ao conjunto das leis, à administração governamental, à narrativa histórica oficial, à territorialidade do país, à soberania popular e, por fim, à noção de cidadania.

... a superação das barreiras de sangue, tribo, clã etc. foi um passo fundamental para que pudéssemos ter, por exemplo, a dimensão moderna da “cidadania”. Ser cidadão implica que nosso pertencimento político não se define por laços restritivos de sangue ou localidade, e sim pela idéia de uma comunidade maior e mais geral (SOUZA, 2009, p.30).

Mesmo a experiência da cidadania, em tese projetada a partir do eixo legal-institucional do Estado-Nação, é demarcada pelo elemento cultural do pertencimento, nesse aspecto, identitário da brasilidade. Nesse caso, não a superação, mas a tradução dos laços sanguíneos, familiares, dos vínculos à tribo ou clã, em experiência nacional é o desafio maior que a brasilidade precisou, em seus primeiros anos, vencer e ainda hoje precisa enfrentar a fim de consolidar o Brasil como projeto de um “todos nós”. Este já parece claro e é, por sua vez, seu principal arranjo. Não, não somos os mesmos brasileiros de 1822, mas habilitamos o mundo que chamamos de Brasil – hoje, em número muito maior do que aqueles primeiros que se desligaram do vínculo institucional-político-afetivo-religioso com a metrópole portuguesa – a partir do mesmo dispositivo-base.

Conferir à brasilidade a dimensão de mito, a essa altura, é importante frisar, cumpre uma agenda de duplo risco. Em primeiro lugar, o “ser brasileiro” como produto da narrativa mítica aponta para uma dimensão fantasiosa do pertencimento nacional. Assim, investigações em torno dos significados da identidade nacional, mobilizadas, por ilustração, a partir de esforço similar ao que Engels empreendeu para compreender as dinâmicas “originais” de uma gens grega ou ateniense, por exemplo, a fim de desmarcar a influência do elemento histórico-fantasioso que o mito impusera, sugeriria que a brasilidade como mito precisa ser superada pela necessária revelação de “verdadeiras” dinâmicas sociopolíticas responsáveis pelo opressor arranjo da identidade nacional. A

essa altura, este trabalho estaria restrito ao exercício de descobrir, compreender, sistematizar, analisar e apresentar um discurso concreto a respeito do projeto de brasilidade que, nesse caso, estaria escondido atrás da narrativa mítica já bem conhecida. Em outras palavras, o risco que essa alternativa transformaria em realidade irrevogável é o de uma necessária descoberta de uma “falha” original a partir da qual se teria produzido uma enorme bola de neve incontrolável à qual daríamos, no mundo presente, o nome de brasilidade. Não investiremos nesse argumento.

O segundo risco que a compreensão da brasilidade como mito nos impõe é o de sugerir o elemento do pertencimento nacional fraco demais para ser investigado como pedra fundamental de um projeto de modernidade no Brasil. Investindo na ideia de que a narrativa mítica se estrutura na produção do fantástico como equiparável (ou sobreposto) a uma suposta dimensão concreta da realidade, nós precisaríamos tomar como ponto de partida o fato inquestionável de que a narrativa que se desenvolve tendo a brasilidade como referência é necessariamente falsa e desconectada, portanto, dos arranjos produzidos diariamente para dar corpo aos ajuntamentos comunitários que produzimos como sociedade. Em outras palavras, a brasilidade seria, nesse aspecto, somente uma tese falsa a respeito do que efetivamente somos, sendo, por conta disso, de suma importância a necessidade de sua superação como etapa central para a compreensão da “verdadeira” sociedade brasileira.

De um lado, seríamos mobilizados pela necessidade de encontrar o elemento fantasioso que dá base e funciona para transformar a própria experiência em uma bola de neve incontrolável; a brasilidade deveria, a essa altura, ser compreendida como mito original do “ser daqui”, sem o qual não podemos viver, mas todos os seus vícios, aquilo que consideramos malefícios básicos do ser brasileiro, teriam uma estrutura original comum (a brasilidade) a partir da qual foram cruelmente desenvolvidos e reproduzidos até os tempos hodiernos, de onde gritamos sem mais nada ter a fazer sobre o tema. De outro lado, estaríamos presos por uma redoma fantástica que encobriria com uma falsa nação as realidades, as quais, por conseguinte, não poderíamos conhecer. Reconhecemos os riscos, mas não podemos operar nem com uma tese, nem com a outra.

Em primeiro lugar, é importante, sim, levar em consideração os primeiros arranjos da brasilidade como projeto de constituição do moderno Estado-Nação brasileiro. Não precisamos tomá-lo, no entanto, como elemento original com o qual só dialogamos por uma relação de consecução, ou seja, não seguimos uma cartilha bem definida e aplicada,

com modificações, em nossos dias. Nesse sentido, investimos na tese de que a brasilidade, ao mesmo tempo, se consolida diariamente por remissão a uma estrutura fundamental – a qual ainda vamos explorar com mais cuidado – e por uma imprescindível reconfiguração cotidiana. Não se trata, nesse caso, de uma enorme colcha de retalhos que se amplia, mas, se quisermos explorar a mesma metáfora, de uma colcha que ainda é tecida diariamente e tem seu conceito redimensionado sistematicamente sem que, entretanto, seja necessário superar, por conta de suposta obsolescência, o anteriormente mobilizado.

Em segundo lugar, a brasilidade não pode ser tomada a partir da bipartição por oposição entre realidade e fantasia. Não desejamos, com isso, encorpar os difíceis acordos de uma historiografia contemporânea a respeito do diálogo entre realidade e ficção, mas não podemos desprezar, se considerarmos a narrativa fantástica como erguida a partir do elemento ficcional, a simbiose entre o que apontamos por fantástico e sua imediata negação – a realidade. Não estamos afirmando, com isso, que investigações a respeito das dinâmicas que produzem concreticidade para a experiência da brasilidade ocupam uma posição diferente e, portanto, privilegiada em relação às noções de brasilidade desenvolvidas por aqueles que simplesmente criticam sua relevância a partir de sua característica fantástica, revelada, nesses casos, em tom acusatório. O que afirmamos é: não há elementos para identificar partições entre níveis “concretos” de brasilidade ou dimensões “ficcionais” dela. Em outras palavras, a brasilidade é alimentada por um jogo que, retirado da exclusiva experiência individual, só consegue funcionar em espaços de comunhão que não podem, ao menos não de forma absoluta, ser descritos a partir da oposição imaginação/realidade.

Em resumo, como membros de um grupo social, ativamos a esfera do social a partir de dimensões imaginárias de sua realidade. Aliás, a nação é desenvolvida exatamente no esforço de superação ora da experiência individual – de certa forma incomunicável –, ora da linguagem comunitária do grupo, ou, como afirma Souza (2009, p.32), “a nação implica uma generalização de vínculos abstratos que se contrapõem efetivamente aos vínculos concretos estabelecidos por relações de sangue, vizinhança ou localidade”. Não é o caso, a essa altura, de somente opor imaginário/abstrato a concreto/sanguíneo, mas empreender inclusive esse último par como exercício bem realizado do primeiro, a tradução concreta da experiência abstrata,

ou o empreendimento imaginário do pertencimento sanguíneo. Filhos de uma nação são, nesse aspecto, antes de tudo, filhos adotivos.

O Estado-Nação, para existir, terá que se contrapor a esses potentados locais que normalmente possuem sua própria polícia e sua própria lei. A nação terá que disponibilizar para as pessoas todo um “arsenal simbólico” em idéias e imagens que tem que ser poderoso o bastante para se contrapor com sucesso não só em relação às lealdades locais, mas também em competição com os exemplos concorrentes dos “outros externos” (SOUZA, 2009, p.33).

Poderoso o bastante não somente para contrapor esquemas de mútua identificação membro/nação. Poderoso o bastante, sim, para fazer nacional o que acreditamos ser a experiência cotidiana/sanguínea dos nossos laços identitários mais próximos. A produção do local como nacional, sem que este precise efetivamente ser a transcrição daquele, é o que estamos chamando de tradução como primeiro, e talvez mais importante, desafio da brasilidade.

Nesse estágio, a brasilidade deve ser compreendida como um instrumento e não mais como um dado, um fato histórico que pode ser acessado na literatura do Estado brasileiro. Ela está, é certo, lá, mas não porque aquele é seu lugar. Está lá porque o conjunto de significados que dá sentido àquele texto e a organização da linguagem que dá coesão àquela apresentação é o instrumento da brasilidade. Nesse aspecto, negligenciar a ideia de que, nesses quase duzentos anos, o processo histórico pode ser registrado a partir de diferentes conjunturas, sejam elas políticas, culturais, econômicas ou, até mesmo, midiáticas, é um equívoco no qual não podemos incorrer.

Certamente não é em fatos somente que encontraremos elementos para o projeto de modernidade brasileiro. Neles, verificamos a operação do instrumento que se traduz ainda em nossos dias como sofisticado dispositivo de composição (por inclusão ou não) de grupo e ordenamento/estabilidade social ao qual damos o nome de brasilidade. Eis, portanto, o problema de pesquisa ao qual me proponho: estudar a brasilidade como dispositivo de constituição da sociedade disciplinar no Brasil, não necessariamente vinculada a uma instituição específica, mas como projeto de modernidade e superação da experiência colonial.

Até aqui, o argumento que pretendemos desenvolver deve dar conta do desafio de pensar um projeto de modernidade no Brasil que se desenvolve em concomitância aos de nações que, somente cem anos depois, funcionariam como referências especulares para o desenvolvimento da moderna nação brasileira.

Afirmar, no entanto, que um dispositivo-base da brasilidade ainda está conservado como elemento centralizador não somente do Estado e do mercado, mas mesmo de processos de subjetivação dos membros da nação, exige investigar suas estratégias de estabilidade.

CAPÍTULO 2

A BRASILIDADE COMO DISCIPLINA

2.1 – Introdução

Das questões mais complexas a respeito das linguagens de funcionamento do nacional, podemos destacar, sem prejuízos, aquelas que pretendem trazer à baila das discussões as estratégias de produção de subjetividade a partir da brasilidade. Em outras palavras, de um lado, a pergunta que, de partida, deve nos mobilizar nesta etapa do trabalho é: como a brasilidade é internalizada – ou se internaliza – em cada um dos membros de sua comunidade? Por outro lado, o mesmo esforço pode ser feito para pensar de que maneiras, tendo o complexo empreendimento de essencialização da experiência nacional como ponto de partida, produzimos dispositivos de subjetividade a partir dos quais atuamos na esfera do social. Como a agência no social é articulada pela brasilidade? Como as funções que desempenhamos cotidianamente estão conectadas pelo elemento indentitário fundado na experiência nacional?

Recorrentemente, no senso comum, respondemos essas questões com a construção de dois braços a partir dos quais refletimos o (ou sobre) nacional. Em um primeiro empreendimento, reconhecemos a brasilidade nas estruturas cívicas do mundo público. O voto, os eventos esportivos, os grandes comícios etc. funcionam como pontos nodais nos quais a experiência compartilhada da nação supostamente nasce – ou é mais facilmente verificada. Em um segundo empreendimento, por acreditar que a vinculação ao elemento nacional não ultrapassa muito mais do que os espaços cívicos/midiáticos do ser brasileiro, nos remetemos à brasilidade como estrutura mais fraca da produção de sentidos no cotidiano, ou seja, produzimos significados para a vida íntima, privada ou pública a partir de uma consolidada estrutura moral que, acredita-se, independe das dinâmicas de uma distante esfera política centralizadora, responsável somente por um ordenamento do mundo público que funciona apenas como referência geral para a organização da vida. Assim, e as reflexões de DaMatta (1997) são um bom exemplo disso, os hábitos de casa dominam – e a palavra não poderia ser, nesse debate, mais adequada – as linguagens do mundo da rua. Parece já claro; portanto, não investiremos nesse argumento.

Não defendemos, com isso, que os tais costumes de casa atendem, como podemos reproduzir diariamente nas conversas familiares ou nos programas televisivos ou, ainda, radiofônicos mais populares, a uma linguagem moral tão microsocial, que está completamente restrita às ordens da casa e às tradições das grandes famílias. O que, a

partir de DaMatta, poderíamos afirmar, tendo, inclusive as discussões de Freyre e seu interesse em compreender as dinâmicas do Sobrado, é que a ordem pública no Brasil seria ditada por uma complexa transferência do mundo da casa para os dispositivos de produção de vida e consumo coletivos. Não se trata de uma “falta de ordem” para a vida pública – arrebate muito recorrente nas conversas de bar ou programas televisivos cujo objeto policialesco nos é oferecido na hora do almoço –, mas uma suposta produção da experiência burocrática que teria o elemento da casa (sem um processo histórico mais explícito) como pedra fundamental. Ou seja, a emocionalidade – como já discutimos anteriormente – arrebatava o mundo da rua que, já a partir de Buarque, somente poderia ser reformado, atendendo às demandas de um modelo de modernização que tinha os Estados Unidos como referência, se se despisse da cordialidade-emocionalidade-corrupção-jeitinho que produz a rua de acordo com as lógicas coloniais da antiga Casa-Grande e do contemporâneo Sobrado.

Toda uma reflexão sobre a experiência nacional foi e ainda é possível a partir dessa construção. O objeto maior de tal empreendimento seria apontar o inacabado do projeto de modernidade brasileiro como elemento fundamental para a conclusão a respeito de uma espécie de subdesenvolvimento com o qual aprendemos a lidar, mas que precisa ser superado.

No campo das já envelhecidas esquerdas nacionais, esse arranjo teórico tem servido para apontar um projeto efetivamente nacionalista reformado (ou refeito) como ponto de partida para a construção de uma experiência democrática consolidada. Entre os grupos mais conservadores, o discurso derrotista tem servido para apontar o produto dessa estrutura burocrática erguida sobre os hábitos da casa, a saber, o cidadão comum, como responsável por um atraso quase patológico da brasilidade. A essa altura, podemos apontar a derrota como importante alegoria do pensamento conservador da brasilidade, instrumento para sua consolidação como dispositivo de ordenamento da vida pública (AVELAR, 2003).

Por fim, a estrutura burocrática da experiência nacional (os locais onde a nação é institucionalizada) seria tomada por uma espécie de vírus que desmontaria, com a cordialidade, todos os esforços de fazer do Brasil um país desenvolvido nos moldes de nações como França, Inglaterra e Estados Unidos. Até os nossos dias, como apontamos, os pensadores que desenvolvem suas reflexões a partir de tal arranjo indicam o projeto

de modernização brasileiro como empreendimento não concluído e carente de um, ainda, bom fechamento.

Até aqui, podemos afirmar, diferentemente, que, de um lado, as famílias não têm fôlego, no mínimo, para reger as linguagens de ordenamento da vida pública a partir da transmissão pessoa/pessoa de uma estrutura moral consistente o suficiente para blindar os sujeitos dos valores normativo-legais de uma face, nesse aspecto, apenas burocrática da vida coletiva. De outro lado, afirmariíamos – e o próprio Freyre poderia ser utilizado para tanto – que o Sobrado materializa uma ordem pública que, nesse aspecto, é necessariamente anterior aos laços produzidos dentro dos antigos engenhos, ou, mais contemporaneamente, dentro do grande casario das maiores cidades brasileiras – ou no que hoje poderíamos indicar tendo as coberturas milionárias como referência.

A Casa-Grande e o Sobrado traduziram – e a Cobertura continua traduzindo – o dispositivo colonial sem que ele seja produto do elemento familiar como instrumento de produção da vida macrossocial. Não pretendemos – e o capítulo primeiro deve ser suficiente para isso – defender uma continuidade da experiência colonial como permanência de um Brasil de antes do Brasil: uma Colônia reproduzida no presente. Indicamos o colonial, aqui, como instrumento que opera para produzir relações entre grupos divididos de acordo com uma distribuição desigual de poderes, que são, portanto, sempre poderes sobre o Outro. Dessa maneira, as famílias traduzem, nesse sentido, a ordem pública, internalizando-a como valor que imperativamente se institui como anterior aos ordenamentos políticos da vida comum.

A tese que pretendemos sustentar, neste capítulo, é a de que a brasilidade como linguagem do nacional atua para dar sentidos a espaços para seu funcionamento mais silenciosos do que imaginamos. Assim, as famílias, as pequenas comunidades, tribos ou clãs não estão livres de um empreendimento que, nesse aspecto, é maior que a reconhecida máquina burocrática da experiência nacional. O bem arranjado empreendimento da nação deve responder, na vida cotidiana, à difícil tarefa de antecipar as esferas das decisões políticas. Inscrevemo-nos, dessa forma, como brasileiros a partir de um mútuo reconhecimento que imperativamente antecipa o elemento político. Este, reconhecida arena de produção do social, deve ser somente produto de uma estrutura de códigos que devem funcionar como linguagem base da experiência compartilhada. A nação, a brasilidade, portanto, consolida-se antecipando-se, pretensamente, ao elemento político.

Como discutimos ainda no capítulo anterior, a brasilidade manifesta-se, por exemplo, no elemento familiar, como sinédoque, um todo inexistente – na parte – que é tomado exatamente por uma negação/parte que lhe dá materialidade. Não se trata do movimento metonímico de substituição de um nome por outro, sua parte, que passa a lhe tomar por inteiro. Agamben, já citado, se utiliza do exemplo da reflexão freudiana a respeito do conceito de fetiche para pensar tal movimento. Assim, o homem poderia, por exemplo, ser, na metonímia, tomado por seu pênis. Também dessa forma, poderíamos afirmar que as famílias tomam o nacional como parte de sua força. Essa construção não nos interessa. O movimento mais importante que, aqui, cabe a nós identificar é o da negação que confirma a presença do que não existe. Como sinédoque, portanto, o familiar/parte nega o nacional/todo, dando-lhe existência, ainda que efetivamente esteja ausente. A influência que as famílias exercem sobre a produção da moral se dá na confirmação do elemento nacional como mais destacado instrumento de construção da ordem. O dispositivo nacional é – antes de sua verificação nos símbolos do mundo cívico, nos traços arquitetônicos das grandes cidades, na circulação das pessoas pelas praças públicas – silencioso.

2.2 – O pré-político do nacional

Underground traz para a luz do dia o “subterrâneo” obscuro do discurso político oficial – representado no filme pelo regime comunista de Tito. Deve-se ter em mente que o “underground” a que se refere o título do filme não é só o âmbito do “suicídio adiado”, da eterna orgia de beber, cantar e copular que acontece na suspensão do tempo e fora do espaço público: representa também a oficina “subterrânea” onde os trabalhadores escravizados, isolados do resto do mundo e, assim, convencidos de que a Segunda Guerra Mundial ainda não acabou, trabalham dia e noite e produzem armas vendidas por Marko, o herói do filme, seu “dono” e grande Manipulador, o único a fazer a mediação entre o “subterrâneo” e o mundo público. Kusturica refere-se aqui ao velho tema europeu de conto de fadas dos anões diligentes (habitualmente controlados por um mago do mal) que, durante a noite, enquanto os demais dormem, saem do esconderijo e trabalham (arrumam a casa, cozinham) para que, de manhã, as outras pessoas acordem e encontrem seu trabalho magicamente feito. O “subterrâneo” de Kusturica é a última corporificação desse tema (...), onde os trabalhadores industriais escravizados vivem e trabalham muito abaixo da superfície da

terra produzindo riqueza para os capitalistas no poder (ŽIŽEK, 2005, p.25).

O trecho destacado é parte da crítica que Žižek faz ao filme *Underground* (1995), dirigido por Emir Kusturica. A produção, em seu tempo, foi aclamada por boa parte da crítica por, em tese, cumprir a agenda daquilo que era base das falas do próprio diretor do projeto: livrar-se de um suposto tom político que a produção fílmica da antiga Iugoslávia poderia, eventualmente, carregar. Assim, o filme, segundo seu diretor – e também conforme parte considerável da crítica –, transformava, ainda durante os conflitos que concluíram o desmembramento daquela antiga reunião de nações, realidades maculadas pelo regime autocrático de Tito em uma tradução “crua” da dura experiência cotidiana do sujeito comum, mais especificamente, um esforço de transliteração da dura vida do sérvio abatido e silenciado por um regime repressor.

O próprio Kusturica poderia afirmar, sem prejuízos aparentes, que o filme conseguira vencer a barreira não somente do mundo político até então controlado por forças de base comunista, mas a própria experiência política por excelência. Em outras palavras, *Underground* faria mais que superar os limites de um antigo regime totalitário – objeto também de empreendimentos artísticos desenvolvidos durante alguns dos regimes totalitários ao longo do século XX, em torno daquilo que se convencionou chamar de “arte engajada” –, pois superou a esfera do político, compreendida, portanto, como amarra para a tradução de suposta experiência pura da vida comum do povo sérvio. O que pode ser mostrado do lado de cá da vida política? O que podemos narrar antes de qualquer limite “sugerido” pela esfera dos arranjos políticos? Essas questões, provavelmente, funcionaram como ponto de partida para o empreendimento de *Underground*, transformando o filme em bastião da crua narrativa sobre a vida pública despolitizada no antigo (então em ruínas) mundo iugoslavo.

O mesmo Žižek, ainda no mesmo texto, faz referência a preocupações semelhantes, cada vez mais características de um tempo, segundo o autor, regido pelo desafio de uma “ideologia pós-moderna” de superação dos, assim compreendidos em nosso tempo, enclaves da vida moderna. Deles, podemos destacar as grandes narrativas políticas e sua materialização mais comum na vida pública do chefe de Estado – o presidente, o primeiro ministro, o comandante militar e o rei das monarquias constitucionais. Dessa maneira, o autor apresenta – como elemento comum na configuração daquilo que chama de ideologia pós-moderna – o desejo de superação do

político, como se esse fosse somente a esfera do mundo da política que se materializa nos poderes institucionais vinculados, de forma ainda mais específica, ao Estado. A superação do mundo comunista no Leste europeu, por exemplo, conforme destaca o autor, se daria a partir da substituição das antigas bandeiras vermelhas por elemento que representasse uma condição necessariamente anterior àquela que representa o “compromisso vermelho” do mundo comunista. O termo “solidariedade”, nesse aspecto, passou a funcionar, em países como a antiga Tchecoslováquia – agora República Checa e Eslováquia –, como uma espécie de base a partir da qual uma nova vida política poderia ser desenvolvida.

No final da década de 1980, diante de iminente vitória trabalhista no Congresso britânico, os grupos conservadores ligados à Dama de Ferro investiram firmemente, destaca ainda Žižek, em campanha publicitária que vinculava um novo governo conservador a uma noção de segurança política caracterizada por um retorno ao elemento inglês fundamental. O empreendimento trataria, nesse aspecto, de um esforço de retorno a um “básico” que funcionaria como uma espécie de código binário do elemento político inglês, aquilo que Hall (2000) chamaria de “inglesidade”. A partir dela, seria possível construir novos percursos políticos sem perder de vista a estrutura imediatamente aquém do mundo político: a narrativa da nação, elemento estruturante de uma espécie de pureza identitária que poderia, a qualquer momento, funcionar como lugar comum do mundo político, livre, portanto, de um lado, dos eventuais usos que dele poderiam ser feitos por maus ingleses – figuras políticas ligadas ao partido trabalhista, por exemplo – ou, por outro lado, das manipulações do elemento nacional em torno da construção de algo que estivesse em direto desacordo com esse princípio “pré” político do pertencimento nacional.

O que tudo isso nos diz a respeito da recente vitória eleitoral trabalhista na Grã-Bretanha? Não só que, em uma operação hegemônica modelo, os trabalhistas reapropriaram-se de noções apolíticas como decência; o que focalizaram com sucesso foi a obscenidade inerente à ideologia conservadora. As declarações ideológicas explícitas dos conservadores sempre se apoiaram em seu duplo sombrio, em uma mensagem obscena, não reconhecida em público, veiculada nas entrelinhas. (...) Era, pois, nisto que a “volta ao básico” realmente consistia: na reafirmação de instintos básicos egoístas, tribais, bárbaros que espreitam por trás do semblante de sociedade burguesa civilizada (ŽIŽEK, 2005, p.15).

Em uma cultura que dá muita relevância ao costume como base da vida pública, uma política do “retorno ao básico” funcionaria como estratégia inquestionável de consolidação do poder conservador como única força política possível, visto que qualquer expressão de novo arranjo político-institucional representaria algo como uma traição do projeto original da vinculação identitária. O arranjo conservador conseguiria, a partir de tal empreendimento, vincular seu projeto político a uma estrutura narrativa que se consolida em um nível imediatamente anterior ao político, fazendo-nos concluir que o grande desafio de um novo poder conservador seria o de ser consolidado como uma força, antes de qualquer coisa, puramente inglesa e, sendo assim, parte da construção de todo aquele que se inscreve no mundo público a partir de sua “inglesidade”. Não é necessário, como o fez Žižek, indicar quais elementos materializam um “verdadeiro” retorno ao básico como instrumento de consolidação do poder conservador.

A essa altura, nos é possível indicar a brasilidade como dispositivo que suspende a esfera do político, fazendo, contudo, parte dele, mas sendo, ao mesmo tempo, imperativamente anterior ao mesmo; um dispositivo político que antecipa toda a política e que, por isso mesmo, não pode ser compreendido como produto do processo histórico. Ao invés disso, é resultado imediato de gigantesca consanguinidade que dá ao elemento nacional a suposta solidez do instrumento tribal/mitológico/familiar.

A territorialidade e o antigo tribalismo que, segundo o discurso de Norman Tebbit destacado por Žižek, caracterizam o básico do ser britânico, são instrumentos sem lugar original, vagueando sempre de acordo com o difícil empreendimento de politização da vida pública que se desenvolve justamente a partir do esforço de despolitização da experiência cotidiana. No cenário apresentado por Žižek – tanto no filme de Kusturica quanto na campanha dos conservadores contra a possibilidade de um governo trabalhista –, não estava simplesmente omitido, por trás do produto “não político”, um elemento político original. Não eram a territorialidade, o antigo tribalismo, nem uma cínica simpatia silenciosa por um novo regime totalitário que estavam escondidos pelo desejo de “retorno ao básico”, mas o complexo empreendimento político do contemporâneo: a possibilidade da afirmação política no discurso da despolitização do social. Assim, recorrentemente, investimos na cidadania como produto político e na brasilidade como um produto cultural desprovido – porque lhe antecipa – de um elemento político.

A impossível aliança *política* entre todas essas posições divergentes e potencialmente antagônicas só foi possível em torno da bandeira de um significante situado, por assim dizer, na própria fronteira que separa o político do pré-político, e “Solidariedade” foi o candidato perfeito: sua operacionalidade política baseia-se na designação da unidade simples e fundamental dos seres humanos que deve uni-los para além de todas as diferenças políticas (ŽIŽEK, 2005, p.14).

A “solidariedade” – nossa palavra em questão bem poderia ser “brasilidade” – como lugar vazio do mundo político contemporâneo funciona, nesse aspecto, como muito bem acabado arranjo de silenciamento dos acordos políticos que se localizam além do mundo controlado por forças políticas já tradicionais. Por isso, nas antigas nações comunistas do Leste europeu, a “solidariedade” pôde funcionar como porta de acesso para antigas figuras públicas, ligadas ao regime superado pela “abertura” produzida pela queda do muro de Berlim no final dos anos 1980. Não se trataria, contudo, de um retorno ao mundo comunista, mas de uma nova vida política oferecida aos sujeitos que, antes, estavam montados no grande Outro¹³ da bandeira vermelha e, agora, consolidam seus poderes no lugar vazio da experiência da “solidariedade”. Dessa maneira, investimos, sem dificuldade, na ideia de que uma nova bandeira se forma para dar materialidade a um antigo mecanismo.

No caso específico da referência ao Leste europeu, poderíamos afirmar que o lugar vazio possibilitado pela solidariedade oculta um bem articulado retorno à mesma estrutura política que acabou de ser superada. Não é nessa tese que pretendemos investir.

O próprio Žižek (2003) explora de maneira mais cuidadosa a referência que faz à noção lacaniana de “grande Outro” para pensar sobre as formações políticas contemporâneas. Em *Bem-Vindos ao deserto do real*, o autor explora passagens dos julgamentos pelos crimes políticos cometidos por figuras de alta patente do regime nazista alemão e pela revelação, organizada por Nikita Krushchev, dos crimes durante o governo de Stálin.

Não se trata do fato de serem eles “comunistas honestos” – eram, em sua maioria, brutais manipuladores sem nenhuma ilusão subjetiva sobre a natureza do regime soviético. O que se rompeu foi a ilusão “objetiva”, a figura do “grande Outro”

¹³ A referência ao termo lacaniano é do próprio Žižek.

contra cujo pano de fundo eles exerciam sua busca inexorável de poder: o Outro para o qual eles transpunham suas crenças, o Outro que, de certa forma, acreditava em nome deles, seu sujeito encarregado das crenças, desintegrou-se (ŽIŽEK, 2003, p.64).

Não estamos interessados no já desgastado binarismo entre verdade e mentira na produção de uma suposta ficção que estabiliza o mundo nazista na Alemanha da década de 1930 ou o mundo soviético stalinista que se estendeu até 1953. O que o autor nos oferece é a possibilidade de verificar no mundo nazista ou soviético uma justificativa que está equilibrada na figura pública do soberano, materializado não somente na própria imagem de Hitler ou Stálin, mas, sobretudo, na produção de um “grande Outro” que, entre outras coisas, é a própria nação.

Nos julgamentos dos crimes cometidos naquele governo, o qual ficara conhecido como “a noite de São Bartolomeu que durou doze anos”, não esteve presente aquele que precisa ser mencionado como principal instrumento político do mundo nazista: a experiência nacional. A impossibilidade de sua verificação, contudo, está no próprio mecanismo desenvolvido para “guardar” o nacional de investidas políticas dos grupos estrangeiros (ou estranhos) contra o “sempre existir” da nação – como desenvolvemos no capítulo anterior, o sacrifício do típico para o fetiche da nação. Exploraremos mais adiante, neste trabalho, as estratégias de construção e estabilização do poder soberano. Até aqui, no entanto, podemos investir na ideia de que a morte de Hitler ou Stálin não funciona como pá de cal na experiência nacional que o final da década 1940 e o início da década de 1950 pareciam encerrar.

Os crimes revelados por Krushchev ou o julgamento dos crimes da Segunda Guerra são etapas seguintes – como a morte do *Führer* e do primeiro secretário do partido comunista soviético também o são – do desmantelamento da experiência nacional no mundo nazista ou soviético. Quando Žižek desconstrói a ideia de que a dor daqueles oficiais do Partido Comunista residia na solidariedade àqueles que sofreram as torturas, foram assassinados, sumiram nos campos gelados da Sibéria, apresenta o desmonte de um modelo estável de sociedade. Assim, nossa relação com a dor, com o sofrimento, não é simplesmente a apresentação de fotos de corpos dilacerados em batalhas que os aliados venceram contra os exércitos do Eixo durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo. A dor (ou honestidade) que recai sobre os sujeitos em questão é aquela referente ao colapso do instrumento que os consolidara como sujeitos de seu

tempo: a experiência nacional – o instrumento que consolida a ordem pública, produzindo a arena das decisões políticas como seu resultado imediato.

Em “O leitor” (2008), produção cinematográfica estadunidense dirigida por Stephen Daldry – com roteiro adaptado do romance de Bernhard Schlink –, Hanna Schmitz é uma ex-agente da polícia nazista – interpretada por Kate Winslet –, responsável pela condução de prisioneiros do regime entre campos de concentração. Durante a década de 1960, Schmitz é julgada pelos crimes nazistas, mais especificamente pelo de trancar um conjunto de mulheres e crianças judias em um galpão durante um incêndio. As demais antigas colegas de trabalho, visivelmente compreendendo o tom do julgamento, acusaram Hanna de chefiar a ação e de ser, sozinha, responsável pela morte do grupo em questão. Todas manifestaram, nesse aspecto, “solidariedade” com as vítimas, demonstrando-se arrependidas do feito. Hanna, de um lado, assume a responsabilidade da decisão de manter trancado o grupo que, portanto, morreria carbonizado, fundamentalmente porque gostaria de conservar em segredo seu analfabetismo.

De outro lado, o mais importante, Hanna pretende defender-se das acusações ao responder aos juízes, quando perguntada sobre o porquê de não abrir o galpão para salvar aquelas pessoas, que não podia soltar o grupo, pois isso abriria a possibilidade de uma fuga em massa, que efetivamente não poderia ser controlada pelas agentes. A suspensão – ou, talvez, “administração” fosse um termo mais moderado – da humanidade do Outro, que poderia colocar no mesmo patamar Hanna e os presos pelos quais ela era responsável, funcionaria, nesse aspecto, como justificativa básica para que ela não os soltasse.

O dispositivo do nacional é ativado, portanto, a fim de articular sentidos para as ações de Hanna que, supostamente, não devem passar pelo campo das decisões políticas. Assim, antes de qualquer escolha politicamente construída, Hanna compreenderia como adequada sua conduta que, produto do nacional como instrumento de subjetividade, não precisaria ser, sequer, objeto de sua reflexão. A revelação do ato de Hanna como criminoso em um julgamento dos crimes nazistas do pós-guerra evidencia, antes de tudo, o desmanche da experiência nacional/nazista alemã como estrutura pré-política do social. Compreendido o movimento, Hanna poderia ser condenada por cometer crimes que sequer conseguia perceber, visto que a estrutura de

cognição da vida comum (e compartilhada) em Hanna Schmitz tinha como base o discurso supostamente pré-político do pertencimento nacional.

Analogias poderiam ser construídas para que pensássemos, por exemplo, os crimes cometidos durante o regime militar, não exatamente pelas grandes patentes, mas por aqueles que atuavam nas ordens mais baixas do exército ou da polícia, ou mesmo daqueles que, empunhando as bandeiras do nacionalismo, resistiram à ditadura, cometendo uma série do que os tribunais especiais chamariam de “desvios”.

A superação do político pretendida por Kusturica com *Underground*, o retorno ao básico como empreendimento dos grupos políticos conservadores na Grã-Bretanha, ou ainda a “solidariedade” como princípio de associação fundamental funcionam, portanto, como simulacros do já antigo instrumento do nacionalismo, atuando como dispositivo disciplinar de populações inteiras em torno de um “sempre existir” de uma experiência compartilhada que, esta sim, jamais pode ser perdida.

Boa parte da literatura que passou a investir no multiculturalismo como ponto de partida para o caminho sem volta da superação da experiência nacional aponta recorrentemente a nação e os nacionalismos como linguagem de um mundo político arruinado por arranjos políticos contemporâneos. Mesmo o pós-colonial de pensadores do tema, como Bhabha (1998), por exemplo, incorre na perigosa conclusão de apontar a experiência nacional como um fenômeno específico do mundo europeu e em processo de decadência, notadamente com os eventos da Primeira e da Segunda Guerra Mundial.

Não sobram muitas dúvidas sobre a ideia de que o colapso do primeiro empreendimento humanista, desenvolvido pela filosofia iluminista de fins do século XVIII, com o fracasso de uma primeira lógica igualitária, revelado pelas duas grandes guerras do século XX, foi seguido por novos arranjos políticos, responsáveis, entre outras coisas, pela introdução da noção de reconhecimento do diferente como parte integrante (e fundamental) de Estados reformados pela traumática experiência concluída em 1945.

O argumento que, a essa altura, pretendemos sustentar é o de que as forças políticas organizadas no pós-guerra foram articuladas a partir do imperativo de manutenção da experiência nacional, sem que isso representasse a possibilidade de novos conflitos de proporções semelhantes àqueles que tinham sido recentemente encerrados.

Essas observações servem para ressaltar o fato de que, desde a Segunda Guerra Mundial, todas as revoluções vitoriosas se definiram em termos *nacionais* – a República Popular da China, a República Socialista do Vietnã e assim por diante – e, com isso, se firmaram solidamente num espaço territorial e social herdado do passado pré-revolucionário (ANDERSON, 2008, pp.27-28).

No já clássico *Comunidades Imaginadas*, Benedict Anderson nos oferece como ponto de partida para o desenvolvimento de tal argumentação o importante elemento do nacionalismo funcionando como base de um novo paradigma político desenvolvido pelo mundo do pós-45. Com o advento da Guerra Fria, os países do globo em condições de acordos políticos mais estáveis construíram alianças, ora com um lado vermelho da face política do mundo que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, ora com a face capitalista materializada pelo mundo estadunidense. As nações que viviam experiências de nova formatação territorial, constituição dos símbolos identitários locais, buscaram, ao menos parte considerável delas, no elemento nacional o instrumento de estabilidade de tal empreendimento.

Se Anderson está concentrado nos exemplos das organizações revolucionárias que se desenvolveram depois das grandes guerras do século XX, podemos, por outro lado, mas não em desacordo, oferecer a instalação de regimes militares em nações latino-americanas como exemplo de, mesmo representando grande fechamento político, reforço sobre o elemento nacional. Não é difícil encontrar um sem-número de passagens de discursos de deputados, senadores, governadores ou dos presidentes militares no Brasil, apresentando o regime militar como instrumento de proteção da experiência democrática brasileira.

A realidade é muito simples: não se enxerga, nem remotamente, o “fim da era do nacionalismo”, que por tanto tempo foi profetizado. Na verdade, a condição nacional é o valor de maior legitimidade universal na vida política de nossos tempos (ANDERSON, 2008, p.28).

Não se pode dizer, com isso, que as forças políticas mobilizadas no pós-guerra pretendiam dar conta da conservação da lógica igualitária que a experiência nazista, por exemplo, jogou por terra. O que pretendemos sustentar é que a nação como linguagem não somente sobreviveu ao colapso do antigo nacionalismo, mas foi intensamente renovada e protegida por um grande conjunto de novos instrumentos, tais como

multiculturalismo, reconhecimento, tolerância e, por que não, democracia. Regimes militarizados como os que, de forma mais familiar, pudemos observar no Chile, Argentina e Brasil estiveram erguidos, portanto, exatamente sobre aquilo que supostamente apagavam com a força dos fuzis: a nação como obra da experiência compartilhada.

2.3 – Brasilidade, democracia e projeto de cidadania

A fim de compreender as estratégias para a consolidação da brasilidade como dispositivo silencioso de formação da ordem pública, utilizaremos, como exemplo, uma passagem do regime militar brasileiro. Ainda no mestrado, desenvolvi pesquisa a respeito da construção do fato pelo discurso midiático, tomando como objeto o caso do atentado a bomba no Aeroporto dos Guararapes, em Recife, no ano de 1966. O atentado foi organizado por grupos ligados a um braço armado da antiga Ação Popular a fim de fazer visível um movimento de resistência ao regime militar brasileiro. Em tempo, lembramos que uma das maiores dificuldades enfrentadas por aqueles grupos era a de apresentar à população o regime que se consolidava como um modelo antidemocrático de funcionamento político.

A consolidação dos movimentos se daria na transformação das teses democráticas, cristãs ou marxistas, em prática revolucionária. Assim, a construção do movimento, então chamado pelo Estado de subversivo, passaria pela elaboração de projetos diversos e suas muitas etapas. A resistência, mesmo convergindo para o princípio de democracia, partia de focos, de organizações, de grupos e associações com teses específicas, modelos e ações definidas ou em constante processo de discussão. A Ação Popular, grupo que aglutinava tanto cristãos quanto marxistas, guerrilheiros e teóricos, encarnava um desses movimentos em busca da voz democrática em um Estado erguido sobre o silenciamento de todos.

No ambiente revolucionário pós-golpe, a AP caiu sob influências contrastantes. Ao tempo em que radicalizava a atuação no movimento de massas, especialmente o estudantil, a direção da AP constata a precariedade do seu embasamento teórico e se sente atraída pela opção da luta armada. A perspectiva socialista permeabiliza a AP à aceitação das teses

da POLOP¹⁴. A atração pela luta armada cria receptividade ao foquismo cubano¹⁵ (GORENDER, 2003, p.122).

As grandes discussões em torno das teses que regeriam a postura da AP representavam longos debates, expressavam a necessidade da imediata consistência teórica do movimento sem a qual o mesmo se esfacelaria ou, na pior das hipóteses, teria suas lideranças capturadas pelos órgãos repressores. Figuras como Herbert José de Souza (Betinho) e Jair Ferreira de Sá procuraram antigos líderes políticos, exilados em países circunvizinhos, em busca de orientações sobre as ações do movimento. Ao mesmo tempo, “... Paulo Wright e Alípio de Freitas (ex-padre católico), asilados na Embaixada do México, conseguem sair do Brasil e chegar a Cuba, onde fazem treinamento guerrilheiro” (GORENDER, 2003, p.122). Lá, entenderiam o processo revolucionário como responsabilidade do movimento, sem que, necessariamente, a população precisasse estar envolvida nas discussões e projetos de construção democrática. Conceberiam a prática revolucionária como grande sujeito das transformações históricas pelas quais o país precisava passar. Os homens comuns, sujeitos apagados da oficialidade da História do Brasil, não seriam o ponto de partida do esforço revolucionário, mas o objeto, o produto. A AP construiria suas teses sobre a base do maoísmo, da luta armada, da revolução em duas etapas e da integração na produção, fundindo-se com PC do B em 1973. Antes disso, entretanto, o

Membro da comissão militar e dirigente nacional da AP, Alípio de Freitas encontrava-se no Recife em meados de 1966, quando se anunciou a visita do General Costa e Silva em campanha farsesca de candidato presidencial pelo partido governista Aliança Renovadora Nacional (ARENA). Por conta própria, Alípio decidiu promover uma aplicação realista dos

¹⁴ Em MIRANDA & TIBÚRCIO (1999, p.508), encontraremos que “A Organização Revolucionária Marxista – Política Operária (ORM-Polop) surgiu da fusão entre setores da Juventude do Partido Socialista (seção Guanabara) com grupos de intelectuais organizados em torno das teorias de Rosa Luxemburgo, em São Paulo, e um grupo da Juventude Trabalhista (seção Minas Gerais). (...) Em meados de 1967, no seu IV Congresso, a organização se dividiu: um grupo, unindo-se à Dissidência Leninista do PCB (Rio Grande do Sul), formou o Partido Operário Comunista, e dois outros, defendendo a posição da luta armada imediata, se ligaram a setores saídos do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), dando origem à VPR e ao Colina”.

¹⁵ Modelo revolucionário baseado nas forças armadas. Além de funcionar livre da liderança de um partido marxista, desprezando o apoio da população, é caracterizado a partir de uma concepção puramente militar de revolução.

ensinamentos sobre a técnica de atentados (GORENDER, 2003, pp.122-123).

Aquele que seria o presidente do Brasil visitava algumas cidades do Nordeste para consolidar sua liderança junto aos grandes proprietários de terra e chefes políticos aliados ao regime: uma espécie de campanha eleitoral que funcionava muito bem para os jornais da época, os quais somente circulariam de acordo com um modelo de publicidade dos fatos aprovado pelos militares. O avião que transportava o “candidato” deveria chegar a Recife logo pela manhã do dia 25 de julho de 1966, vindo de João Pessoa. O evento causou grande expectativa nas lideranças político-partidárias locais, além de mobilizar os grupos representantes da elite pernambucana. Estavam todos no Aeroporto, com exceção do então governador Paulo Guerra e de alguns membros da cúpula política local.

Minutos antes, porém, da chegada prevista do general, o sistema de alto-falantes anunciou que houvera uma pane na aeronave ainda na capital paraibana e que a comitiva viria a Recife de carro. Grande parte das pessoas que esperava a chegada de Costa e Silva deixou o Aeroporto. Poucos minutos depois, o guarda civil em serviço, ex-jogador e campeão pernambucano de futebol, Sebastião Tomaz de Aquino, conhecido como Paraíba, carregou uma mala esquecida no saguão principal. A valise explodiu, deixando dois mortos – o militar reformado Nelson Gomes Fernandes e o jornalista Édson Régis de Carvalho – e quatorze feridos. Nos últimos quarenta anos, essa passagem ficaria conhecida como “O Atentado a Bomba do Aeroporto”.

Ainda naquele 25 de julho, outras duas bombas explodiram no Recife, provocando apenas danos materiais. No dia seguinte, os jornais estampariam em suas manchetes textos e fotografias sobre o atentado: um material muito mais que informativo sobre o evento do dia anterior.

As autoridades militares prenderam alguns suspeitos imediatamente, mas sem grandes resultados no que diz respeito à identificação dos responsáveis pelo atentado, o que abalava a imagem de eficiência do regime. Afinal, duas figuras respeitadas pela sociedade local tinham morrido no atentado. O ambiente tenso do regime ditador, além do foco dado pela cobertura jornalística do atentado, exigia das “autoridades” militares a identificação imediata dos responsáveis pelo fato. Independentemente das etapas e dos caminhos percorridos pela investigação, os homens que plantaram a bomba no aeroporto deveriam ser encontrados e, além de condenados pela justiça, precisavam ser

reconhecidos publicamente como terroristas, perigosos, péssimos exemplos do fracasso do nacionalismo pré-golpe. O editorial, que não é apresentado como tal, do *Diário de Pernambuco*, do dia 26 de julho de 1966, publicou as seguintes palavras (transcritas na íntegra):

Mão forte para esmagar a anarquia

A luta, que deve empolgar todos os democratas, pela pronta restauração da ordem legal, do respeito às garantias e direitos individuais, da necessidade de submeter, todos, a começar do próprio governo – a limitações severas no exercício do poder de controle e disciplinamento da vida comunitária – não há, entretanto, de servir de pretexto para que, ferradas as mãos das autoridades, se permita mergulhe o país num clima de insegurança e de torpeza, de que são índices sugestivos esses episódios lamentáveis de ontem, quando agentes da subversão e da desordem andaram fazendo explodir bombas na cidade, e, desta vez, com resultados fatais, derramando-se o sangue inocente, mergulhando a cidade num clima de terror e de luto.

Donde partiu o plano miserável, engendrado para espalhar mortes indiscriminadamente, pois, envolvendo, ao que é lícito supor, intuítos políticos – na medida em que se visava o candidato da Arena, marechal Costa e Silva – teve como teatro um lugar público, como o aeroporto, ponto de confluência de toda a gente? Nada até aqui foi apurado, mas há alguns ângulos que suscitam reflexões. Não há muito, o “democrata” Fidel Castro anunciava, para o Brasil, o início das guerrilhas “patrióticas”, e a trama maldita de ontem está dentro dessa linha de ação subversiva e criminoso. Por outro lado há pensar no atentado à sede da USAID, bem como da UEP: no edifício “Luciano Costa”, ecos do velho ódio “vermelho” ao americano e na Rua Gervásio Pires, talvez, reflexos da posição dos estudantes pernambucanos no caso rumoroso do Congresso da UNE, em Minas. Eis aí algumas pedras, que podem servir de base às investigações.

O que, porém, deve ficar bem claro, desde já, é que o governo revolucionário tem o dever imperioso de aceitar o desafio da anti-revolução – parta de onde partir, abandonando esta linha de tolerância, de panos mornos, que, em derradeira análise, soam fraqueza e omissão. Na hora em que tanto se luta pelas “garantias” constitucionais, temos de cobrar dos responsáveis por estas torpezas, contas severas, em nome do sangue derramado no Recife, que como o de Abel, clama por vingança. Temos de pedir conta aos apátridas do PC, aos inocentes úteis, aos que, direta ou indiretamente, vêm sendo, em toda parte, linhas auxiliares da anti-revolução.

A hora não é mais de transigências nem de tibiezas, pois talvez seja isto que esteja açulando os mastins da subversão e da desordem. Homens de imprensa, fazendo da liberdade de pensamento e de sua manifestação a razão mesma de ser de nossa atuação e de nossa vida, aqui estamos diante do governo exigindo castigo para os bastardos vilões que, à traição, nos roubaram um companheiro, um moço que era nossa justificação, pela sua dignidade, pela sua verticalidade, pela nobreza com que se apresentava, como modelo de cidadão e de jornalista. E sobre o túmulo, ainda quente, de Edson Régis, vamos jurar que não arredaremos pé da liça enquanto não forem exemplarmente castigados as feras e os monstros que lhe ceifaram a existência.

O desafio está lançado. Agora, sim, vamos ver como se comportam os que, ultimamente tanto enfatizam “os direitos da pessoa humana...” Foi duramente ferida não apenas a lei dos homens, mas a lei de Deus, cujos preceitos santos foram esmagados no hediondo crime do Aeroporto, uma miséria desumana engendrada nos desvãos das células, no coito danado de subversão e de corrupção, e que, abusando da bandeira de liberdade e dos direitos da pessoa humana, desce a estes horrores que nos envergonham perante à comunidade nacional, estarrecida diante de tamanha protéria. Ou a Revolução tem armas para restaurar, no país, o clima de ordem, de justiça, de garantia, ou entregue o comando a quem, sem excessos, mas sem acovardamentos, dê à comunidade a segurança a que temos direito. Estamos na encruzilhada decisiva e em que toda contemporização é crime e toda transigência soa uma traição. Já não há falar, somente, em defender os vivos, mas em instaurar o clima de solidariedade com os mortos. Esta página sombria e negra do Aeroporto, exige punição e castigo. Pernambuco não se pode transformar numa terra de ninguém, onde se perpetrem, a frio, vilanias como esta, sem que o Poder Público venha a campo fazer valer a força de que dispõe para manter a ordem.

Diante do sangue derramado vilmente, num atentado que, este sim, liquida, de uma vez os tão falados “direitos da pessoa humana”, tudo quanto se fizer é pouco.

Diário de Pernambuco, 26 de julho de 1966

A polícia interrogou, sem muito sucesso, mais de cem pessoas. Naqueles primeiros meses, nenhum suspeito foi identificado. Um retrato falado foi construído, mas o mesmo parecia identificar, por um lado, metade da população do Estado e, por outro lado, ninguém. Uma imagem de um rosto comum, de um homem comum que poderia ser, como saberíamos mais tarde, qualquer pessoa. A polícia iniciou uma campanha pública nos jornais locais, solicitando para interrogatório qualquer pessoa que

tivesse informações acerca do atentado. O esforço parecia ser em vão. O trabalho do delegado Moacyr Sales, conhecido como “O Corvo”, responsável pelo caso, passaria a ser frequentemente questionado. Nenhuma organização de esquerda assumiu o atentado. Várias teses, tanto pelos veículos de comunicação quanto pelos movimentos sociais clandestinos, foram construídas para a autoria do atentado.

Alípio de Freitas, que mantinha em Salvador um centro de treinamento com explosivos, recrutou no Recife alguns estudantes ligados à AP que, juntos com outros militantes trazidos da Bahia, são hoje apontados como verdadeiros autores dos três atentados de 25 de julho (Jornal do Commercio, 23 de julho de 1995, Política/Especial, p.6).

As várias teses construídas naquele ano identificavam, inclusive, o atentado como uma manobra da direita conservadora para justificar o enrijecimento do regime, abrindo espaço, por exemplo, para o Ato Institucional número 5 (o AI-5), somente instituído em dezembro de 1968, quando os direitos civis foram cassados em nome da força do regime. Apesar da “caça aos terroristas”, entre 1966 e 1967, ninguém seria identificado como responsável pela detonação da bomba.

O editorial do *Diario de Pernambuco* daquele dia 26 de julho apresenta, como no exemplo de *Underground*, do lugar vazio da noção de solidariedade no Leste europeu e do retorno ao “básico” do ser inglês, a reivindicação de um retorno a uma suposta condição política original a fim de impedir funcionamentos alternativos do ordenamento político instituído pelo regime. Um governo tido como “revolucionário” deveria, portanto, ser responsável pela produção de uma condição de ordem que tem como base não necessariamente o conjunto de leis inspiradas no texto constitucional, mas na experiência compartilhada que se materializa em uma espécie de geografia cultural, de um ponto de partida para a produção do social que necessariamente antecede os acordos políticos escritos, formalizados pelas leis.

O texto do editorial reivindica, nesse sentido, elementos primeiros de uma perspectiva de comunidade que, por isso, deve ser politicamente inscrita como anterior mesmo à constituição política da sociedade. Uma lógica comunitarista que deve ser o braço mais forte para decidir, inclusive, sobre o que se regula a partir do social. O Estado, as instituições, as leis e determinados níveis das forças policiais estariam, portanto, limitadas a uma esfera (do social) a qual poderia ser, em casos específicos,

reiniciada por uma força política que se inscreve na lei, excluindo-se, contudo, dela: o poder da comunidade. Retornaremos com mais cuidado a esse argumento no capítulo três.

Até aqui, no entanto, podemos afirmar que a face política de regimes militarizados, como o brasileiro entre 1964 e 1985, está montada em uma linguagem-base de produção do social que tem como referência não os textos constitucionais que supostamente defendem e a justificam, mas o instrumento político da nação como base para a produção da lei, do direito, do público e, por que não, dos corpos como objeto político pré-social, articulados, portanto, por um poder que não pode ser e efetivamente não está delimitado pela lei.

Afirmar que “Ou a Revolução tem armas para restaurar, no país, o clima de ordem, de justiça, de garantia, ou entregue o comando a quem, sem excessos, mas sem acovardamentos, dê à comunidade a segurança a que temos direito” (editorial do DP), implica, dessa maneira, o par social/cidadania como produto imediato – e, necessariamente, inferior – da conexão opaca para inscrever como força política o par comunidade/poder soberano. No caso específico do texto em questão, podemos observar que, mesmo o sofisticado desenvolvimento dos direitos humanos como desafio político do mundo que se organizava nos pós-45, deve ser menos importante que as soberanias opacas dos poderes do nacional ou, ao menos, nacionalizantes.

Se tomarmos como exemplo as teorias que açambarcam em um mesmo grupo importantes pensadores do nacional – como Sérgio Buarque de Hollanda, Roberto DaMatta e Raimundo Faoro –, poderíamos apontar, como o fez Souza (2003, 2006, 2009, 2010), a crítica ao poder de dupla face do personalismo/patrimonialismo como o vetor crítico de um movimento político conservador, perigosamente semelhante àquele verificado no texto do editorial do DP. Nesse caso específico, o personalismo é recorrentemente apresentado como problema original do projeto de nação brasileiro que, a partir desses autores, poderia, dessa maneira, ser “salvo”, se a corrupção apresentada como mal de origem fosse eliminada.

Assim, um suposto “retorno ao início” que caracteriza o movimento de “reentrada” da experiência política funciona, ao mesmo tempo, como esforço de responsabilizar o tempo presente por uma superconcentração em um passado “dependente” de um modelo político lançado ao fracasso da corrupção como arranjo político fundamental e como ideário romantizado de um “outro” modelo de

funcionamento político que, no caso desses autores, quase sempre é materializado no exemplo discutido de forma muito específica dos Estados Unidos.

Contrapor, nesse aspecto, o Loïc Wacquant de *Punir os Pobres* (2007), *As Prisões da Miséria* (2001) ou *A Dupla Face do Gueto* (2008) à projeção perigosamente romantizada dos Estados Unidos indica, de um lado, riscos de, no mínimo, um anacronismo que revelaria um percurso metodológico pouco preocupado com a sedução das supergeneralizações e, de outro lado, um ideário político que tem a conservação do nacional enquanto dispositivo de constituição do social como objeto político por excelência. Se podemos escolher, deixaremos de lado o primeiro vetor da crítica, guardando, inclusive, as contribuições de Wacquant a respeito das lógicas de consolidação de políticas de reconhecimento no pós-guerra para argumentação que ainda vamos desenvolver no capítulo três.

Concentrados no segundo vetor, podemos afirmar que a defesa do nacional funciona, nos três autores citados, como estratégia política que tem como base o reinício do projeto enquanto alternativa política que serve, de acordo com o que afirmamos logo acima, aos mesmos propósitos pelos quais os grupos mais conservadores estão dispostos a lutar. Sem qualquer interesse em apontar conexões possíveis entre autores frequentemente apresentados e ainda muito utilizados como literatura das tradicionais “esquerdas” brasileiras e os grupos ligados ao que chamaríamos, sem muito esforço, de poderes mais conservadores de produção do nacional, podemos afirmar, contudo, que a lógica que pretende apontar um mal de origem como problema central para compreensão das dinâmicas políticas do nacional, de um lado, (i) glorifica uma experiência política pré-moderna como linguagem excelente de produção e distribuição dos poderes, fazendo ser “para sempre” relevante – e imperativamente opaco – o trânsito do poder soberano do senhor de engenho para o senhor de terras e gente, deste para o senhor dos sobrados e, por fim aos doutores titulados pela política das ruas que ordenam, diariamente, a experiência “legal” da vida e consumo coletivo. De outro lado, (ii) implica o tempo presente como historicamente produto dos “vícios” de um passado que não pode ser contornado e, objetivamente, desprovido da ação política como possibilidade.

Ao afirmar que “Na hora em que tanto se luta pelas ‘garantias’ constitucionais, temos de cobrar dos responsáveis por estas torpezas, contas severas, em nome do sangue derramado no Recife, que como o de Abel, clama por vingança” (editorial do

DP), a nação consolida-se, por fim, como objeto de si mesma, anterior, portanto, aos direitos, à lei, à Constituição e, mais importante, à população que, por isso, é somente a contraparte de um suposto revanchismo o qual faria ser opaca a obscenidade da “luta por vingança” do nacional, que, acima, Žižek discutiu ao pensar sobre as estratégias de consolidação do projeto político de soberania do poder burguês.

A nação, articulada pelo discurso obsceno de defesa da experiência democrática, inscreve-se como linguagem pré-política vinculada, portanto, a um poder que tem a comunidade como ponto de partida e a cidadania como instrumento de tradução do comunitário em social e do nacional em “legal”, “constitucional”. Dessa forma, podemos, a essa altura, concluir que a nação produz um espaço, erguido sobre uma lógica identitária territorial e generalizante que inscreve como social os poderes feitos opacos por uma instância comunitária que sugere como pré-política a experiência da brasilidade. O nacional deve, ainda, produzir o tempo como linguagem de seu funcionamento.

2.4 – A nação e a produção do tempo

A desintegração do paraíso: nada torna mais necessário um outro estilo de continuidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se mostraram (se mostram) mais adequadas a essa finalidade do que a ideia de nação. Admite-se normalmente que os estados nacionais são “novos” e “históricos”, ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial, e, ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado. É a magia do nacionalismo que converte o acaso em destino (ANDERSON, 2008, pp.38-39).

O vínculo entre o instrumento da brasilidade como experiência nacional e o elemento religioso – estrutura consagrada do mundo da vida – já foi, em certa medida, desenvolvido neste trabalho ao longo do primeiro capítulo, quando discutimos a modernidade e a vida na cidade como objeto de renovado esforço de consagração, rejeitando o “tempo da razão” como o tempo da profanação das estruturas consagradas do Antigo Regime. Àquela altura, parece claro, nosso interesse não era o de sugerir uma cínica continuidade dos modelos políticos que tinham como legitimidade a experiência

de materialização do divino na força política de Estados, portanto, teocráticos. Haveria, sim, uma subversão política desse modelo, mas isso não implica a superação da lógica de consagração do instrumento político que funcionaria como marco de origem da vida comunitária. Haveria, na vida moderna, um trânsito de um braço político consagrado pelas instituições eclesásticas – quando o próprio Estado é, de certa forma, uma dessas instituições – ao elemento da secularização como pedra fundamental para um novo funcionamento da ordem pública, que passa a ter a “rua” e o “povo” como seus supostos mais importantes motes.

Assim, toda a luz que dá propriedade ao mundo europeu do século XIX estaria mais próxima das lógicas de consagração que dão força política aos braços de soberania do Antigo Regime do que estamos acostumados a pensar. Essa luz, dispensando o trocadilho infame com a canção abusivamente televisiva de Roberto Carlos, não deixou de lado o bloqueio da soberania como objeto de uso dos homens, mantendo-a, portanto, concentrada, por um lado, nos instrumentos visíveis do mundo público, a saber, as faces neutras – ou pretensamente neutralizadas – do povo, cidade, república etc. Por outro lado, os códigos-base da experiência comunitária deveriam manter-se conservados em uma entidade supostamente pré-política, responsável ora pelo “sempre existir” da nação, ora pela legitimação da ordem pública (o mundo das leis, por exemplo), fazendo-se parte dela exatamente por ser a ela anterior. Falamos, portanto, da continuidade de uma lógica de soberania que legitima o mundo dos direitos, sendo dele parte exatamente por manter-se fora (anterior a) dele. Essa lógica também não é inaugurada pelo mundo pré-moderno, mas, segundo Agamben (2002), é ainda parte da linguagem política do mundo antigo.

Hoje em dia, talvez seja difícil sentirmos empatia com um mundo onde o reino dinástico aparecia como o único sistema “político” imaginável para a maioria das pessoas. Pois, sob alguns aspectos fundamentais, a monarquia “séria” contraria todas as concepções modernas da vida política. A realeza organiza tudo em torno de um centro elevado. Sua legitimidade deriva da divindade, e não da população, que, afinal, é composta de súditos, não de cidadãos. Na concepção moderna, a soberania do Estado opera de forma integral, terminante e homogênea sobre cada centímetro quadrado de um território legalmente demarcado (ANDERSON, 2008, pp.47-48).

A realeza pré-moderna organiza tudo em torno de um centro elevado que se legitima na produção do corpo duplo do rei (AGAMBEN, 2002) como instrumento

político, ao mesmo tempo, material e metafisicamente consagrado. Sobre os súditos e, na vida moderna, sobre os cidadãos, diferentemente do que argumenta Anderson, recai também um duplo corpo: o fiel (I), sujeito inscrito na comunidade política exatamente por se definir como membro de um tempo e de um lugar, e o corpo matável (II), que não pode ser oferecido em sacrifício. Essa impossibilidade, contudo, reafirma o corpo do soberano como complexo cruzamento entre o mundano (secular) e o divino (sagrado). Na experiência da vida moderna, o corpo duplo do soberano atua não para fazer funcionar o poder de Deus sobre os homens, mas para fazer ser legítima a ordem pública mobilizada por uma entidade que só pode fazer parte do ordenamento político excluindo-se dele, movimento similar ao mais recorrentemente verificado em torno daquilo que com frequência chamaríamos, como o faz Souza (2003, 2006, 2009, 2010), de subcidadãos. O poder soberano faz, portanto, do dispositivo da brasilidade, nesse caso, um instrumento “superterritorial”, tornando-o o próprio paraíso materializado.

O paraíso a ser vencido como objeto que justifica a dor vivida no presente não é, portanto, substituído por um modelo de razão que elimina o imaginário religioso de seu antigo lugar político. Não se trata, simplesmente – como no caso da passagem de uma moral cristã católica a uma ética protestante como elemento fundador do espírito capitalista –, da substituição de uma ideia de paraíso como instrumento de um messianismo que justifica o lugar social desprivilegiado, por exemplo, a partir do uso político da resignação, por um modelo de paraíso que tem a boa vida no presente como objeto maior da oferta de um Deus feito homem para quitar nossas “dívidas” com o pecado original, deixando-nos “livres”, portanto, para um mergulho profundo no rio de águas rasas do mundo do consumo.

O sofisticado movimento que podemos verificar dá-se efetivamente de um modelo de paraíso como prêmio a receber por uma experiência que, compartilhada, funciona como instrumento mais poderoso que a inscrição política a partir da cidadania, por exemplo. O paraíso em questão – local em que a política, por ser plena, não precisa mais ser mencionada, estando, portanto, superada – é a experiência compartilhada no “sempre existir” da nação. À pergunta, quase freudiana, tantas vezes adaptada, “o que quer/oferta a nação?” responderíamos: a vida é o objeto maior do dispositivo nacional. Não somente a vida oficial, inscrita em números de identidade ou um cadastro de pessoa física; a “vida nua” é o braço político que funda a experiência da brasilidade, paraíso dos que, exatamente por isso, estão vivos. Como afirmamos logo acima, além de uma

territorialidade não necessariamente traduzível em espaço físico, a nação mobiliza ou é, ela mesma, um tempo. Ao pensar a respeito das mudanças que a experiência nacional mobilizaria para a produção de um tempo da nação, Anderson (2008, p.52) afirma:

Para termos uma ideia dessa mudança, seria útil recorrermos às representações visuais das comunidades sagradas, como relevos e vitrais de igrejas medievais, ou pinturas dos primeiros mestres italianos e flamengos. Um traço característico dessas representações é algo enganosamente parecido com uma “roupagem moderna”. Os pastores que seguiram a estrela até a manjedoura onde Cristo nasceu apresentam os traços dos camponeses da Burgúndia. A Virgem Maria é pintada como a filha de um mercador toscano. Em muitos quadros, o patrono comitente, em traje completo de nobre ou de burguês, está ali ajoelhado, em adoração, junto com os pastores. O que hoje parece incongruente certamente parecia muito natural aos olhos dos devotos medievais. Estamos diante de um mundo onde a representação da realidade imaginada era universal mediante uma miríade de especificidades e particularidades: este relevo, aquele vitral, este sermão, aquela parábola, esta peça de moral, aquela relíquia. (...). Essa justaposição do cósmico – universal e mundano – particular significava que, por maior que fosse a cristandade (e assim era considerada), ela se manifestava *de formas variadas* para as comunidades suábias ou andaluzas específicas, como réplicas delas mesmas.

Nesse aspecto, podemos construir uma primeira conclusão, vinculando, para pensar sobre a emergência de uma linguagem do nacional, o tempo à religião como projeto político. A nação, portanto, é o paraíso contínuo que me é “ofertado” pela condição de ser vivente e seu objeto político é, justamente por tal movimento, a vida nua do sujeito. A rápida popularização do cristianismo se dá, segundo Anderson, entre outras coisas, a partir de um complexo empreendimento de “localização” do imaginário cristão, uma suposta tradução do universo sagrado à realidade da vida cotidiana dos novos fiéis. De um lado, parece bem claro que o aprofundamento desse movimento se desenvolve com a transformação desse imaginário em uma espécie de universo fantástico cristão “original” que, portanto, não precisa nem obedecer aos traços característicos da cultura no qual esse dispositivo se pretende traduzir, nem produzir o universal como instrumento de silenciamento dos locais, fazendo das imagens do Cristo e da Virgem, por exemplo, típicos sujeitos europeus que devem ser adorados por todos, mesmo entre grupos ameríndios, por exemplo.

O argumento do paraíso contínuo mobilizado pela experiência nacional deve, em um cruzamento peculiar dos dois vetores que destacamos no parágrafo anterior, fazer os universais funcionarem como linguagens de produção de conhecimento local, inscrevendo, nesse aspecto, a experiência regional/local como um fetiche do nacional quando o sentido a ser-lhe atribuído for o de dispositivo de consolidação da vida em comunidade. Um bom exemplo, também destacado por Anderson, para visualizar a construção obscena da experiência nacional como linguagem de articulação de vida e consumo coletivos locais se concentra na noção de simultaneidade.

A nossa concepção de simultaneidade levou muito tempo para ser preparada, e não há dúvida de que o seu surgimento está ligado, de maneiras que ainda precisam ser estudadas mais a fundo, ao desenvolvimento das ciências seculares. Mas é uma concepção de importância tão fundamental que, se não for levada na devida conta, teremos dificuldade em investigar a obscura gênese do nacionalismo (ANDERSON, 2008, p.54).

Para o autor, a passagem de uma experiência pré-moderna do tempo para uma efetivamente moderna está concentrada na superação de uma simultaneidade que se deita sobre um tempo que não mantém compromissos com uma estrutura cronológica como sua mais importante linguagem, isto é, a dimensão temporal está pulverizada na experiência mediada pelo relógio.

Recorrentemente, o desenvolvimento de uma nova lógica disciplinar do tempo vem sendo atrelado ao capital enquanto mais importante instrumento de fabricação do trabalho como dispositivo que inscreve a vida na modernidade enquanto algo politicamente relevante. O já clássico ensaio de E. P. Thompson (1998) a respeito da disciplina do tempo pelo mundo do trabalho é um bom exemplo desse empreendimento, tendo como argumento central a ideia de que o trabalho orientou uma nova experiência do tempo e da vida coletiva já a partir do final do século XVII, na Inglaterra.

De elemento constitutivo, o mundo do trabalho passou a funcionar como instrumento que se confunde com a própria vida, fazendo desta o que Thompson concluiria chamando de “vida para o trabalho”. Também a partir do mesmo autor, contudo, é possível indicar tal trânsito como mecanismo que se desenvolve a partir do que grosseiramente chamaríamos de mundo da cultura. Ou seja, mesmo em se tratando de um pensador de base teórica orientada pelo marxismo, ou ele mesmo sendo atualmente frequentemente indicado como um pensador marxista que conseguiu, em sua

elaboração teórica, superar o argumento do determinismo econômico, Thompson apresenta importantes elementos para concluir a respeito do que ele chama de “mundo do trabalho” como um complexo constructo que tem, como afirma Anderson, uma nova ciência do tempo como mais destacada ferramenta de cognição da experiência da cultura. Parece claro que essa conexão ganhará ainda mais solidez se apontarmos o dispositivo do nacional como chave para a simultaneidade como linguagem para vida no tempo. Levamos ainda em conta o trecho destacado acima, quando indicamos a nação como entidade, nesse aspecto, responsável, ora pela materialização da relação tempo/cultura/trabalho em renovadas instituições – tais como o hospital, a escola e as novas prisões –, ora pela produção de uma também nova estrutura sensorial para o tempo, que teve, então, como objeto maior, a superação da experiência comunitária e sua superação pela abstrata – mas inquestionavelmente verdadeira – vida em sociedade.

“A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação...” (ANDERSON, 2008, p.56), que traduz não somente universal em local, mas a própria experiência de simultaneidade da vida no tempo como categoria, por excelência, do instrumento da nacionalidade. O desenvolvimento, ainda no século XIX, de uma verdadeira indústria de notícias é uma boa demonstração do quanto a emergência da narrativa jornalística, nesse aspecto, está intrinsecamente ligada a uma perspectiva de simultaneidade do tempo que põe em relação pessoas que jamais tiveram contato: ambas são membros – sujeitos do direito, inclusive – de uma mesma nação. O vínculo imaginado, defendido por Anderson, produz os indivíduos como sujeitos de um tempo que lhes oferece a sua vida política como principal produto: a vida na cidade, os seus direitos, a cidadania.

Novamente podemos utilizar o caso do atentado a bomba no Aeroporto dos Guararapes, em Recife, 1966. Em 1995, o Jornal do Commercio revisitou o caso, produzindo uma série de reportagens que tinha como objeto reconstruir a versão mais conhecida para o caso. A partir de um dos mais destacados trabalhos do jornalismo investigativo brasileiro, o JC apresentou o grupo liderado por Alípio de Freitas como responsável pela explosão da bomba que matou duas pessoas. Essa nova visita representa o esforço midiático de reconstrução do tempo, indicando importante movimento em direção a uma perspectiva de temporalidade intimamente ligada ao dispositivo nacional. Assim, o discurso midiático, enquanto destacado agente de produção de socialização do tempo/experiência nacional, funciona como instrumento de

publicidade do empreendimento político da nacionalidade, como nos indica J.B. Thompson:

Quem lia os livros produzidos por estas primeiras editoras? Qual era a composição social destes primeiros leitores públicos? Os principais clientes destas primeiras casas editoras foram sem dúvida as elites urbanas instruídas, incluindo o clero, professores e estudantes, a elite política e a emergente classe social. Mas é provável também que alguns livros tenham sido comprados e lidos também por uma proporção crescente de artesãos urbanos e comerciantes (1998, p.59).

Ainda no século XIX, o jornal é efetivado como um veículo, em um primeiro momento, de divulgação, de fazer público os mais diversos acontecimentos do dia e, em um segundo estágio, enquanto uma importante ferramenta de construção do mundo perceptível. O desenvolvimento das editoras e dos jornais diários correspondia aos desejos de uma população que já sonhava com a imagem de povos completamente desconhecidos e histórias aparentemente sem sentido. Essas se transformavam em mote das grandes discussões nos salões – pontos de encontro de uma burguesia cada vez mais forte – ou na praça pública, onde algumas obras eram frequentemente lidas em voz alta para que analfabetos interessados nas notícias de longe também participassem daquele mundo.

O grande feito do desenvolvimento da mídia na sociedade industrial não foi simplesmente a amplitude com que atingiu o continente europeu, mas, necessariamente, a concretização de um tempo unificado para uma sociedade que se reconhecia no projeto de edificação da modernidade. Em outras palavras, o jornal, como a ferrovia, passara a representar o moderno, a capacidade de fazer reais nomes e datas impensáveis alguns anos antes.

Dessa maneira, o desenvolvimento do jornalismo representa, entre outras coisas, um substancial aumento na velocidade do tempo. Se os sujeitos de dois séculos antes haviam desejado o tempo pensado a partir de uma mecânica de sucessão, do “antes” e do “depois”, a sociedade do final do século XIX e, marcadamente, a do século XX pensaram o tempo enquanto simultaneidade. Os avanços técnicos da Revolução Industrial eram uma ferramenta necessária à compreensão de um mundo que não se conhecia mais paulatinamente, dia após dia. Não havia novas descobertas a serem protagonizadas por grandes navegadores. O mundo “acontecía” ao mesmo tempo.

Logo depois do advento da imprensa em meados do século XV, uma variedade de folhetos informativos, pôsteres e cartazes começaram a aparecer. Estes eram uma miscelânea de sentenças oficiais ou oficiosas, decretos do governo, folhetos polêmicos, descrições de eventos particulares, tais como encontros militares ou desastres naturais, relações sensacionalistas de fenômenos extraordinários ou sobrenaturais, como gigantes, cometas e aparições (THOMPSON, 1998, p.64).

Esse fenômeno – o da transformação de tudo em mídia – causou a falsa impressão de que o tempo do hoje representa o homem sofisticado, um projeto único de modernidade sem o qual estariam as demais comunidades do planeta condenadas ao ostracismo, ao esquecimento, ao desconhecido. O tempo hiperveloz se transformaria em uma ordem tida como irreversível para a percepção do mundo.

A mídia – representada, em um primeiro momento, pelos veículos de comunicação de massa (jornais, revistas, livros etc.) – expressa um mundo conectado pelo visível, pelo fato e pela construção do memorável; transforma-se, portanto, em um importante agente na edificação do tempo.

Os nossos dias marcam a velocidade do tempo de acordo com a simultaneidade das imagens de mídia. O dia, dessa maneira, é operacionalizado pela notícia. Esta tem na imagem uma grande ferramenta de controle do tempo, reproduzindo sons e vozes das mais diversas sociedades como um só mundo em um tempo unificado.

O tempo é a nova qualidade dessa sintaxe de objetos. O controle remoto, o fax e o modem produzem outra textura do tempo, desconhecida há duas décadas. Não se trata apenas do sentimento da necessidade urgente de se ter mais imagens, mas sim da velocidade com que elas seguem umas às outras, refletindo-se e se atropelando. Hoje, o tempo é mais fluido (SARLO, 2005, p.95).

As noções de acontecimento, fato e memória estão, pois, diretamente atreladas a essa percepção de tempo. A velocidade parece definir o real. Pouco importam a copresença, a experiência, a socialização do acontecimento e a construção de uma memória coletiva pautada no estabelecimento de conexões interdependentes entre indivíduo e sociedade.

A marcha do nosso tempo é a transformação do mundo inteiro em uma imagem escorregadia, fluida. A aceleração que subverte as noções de acontecimento, a partir da redefinição das durações (não podemos mais, simplesmente, falar em longas e curtas) afeta diretamente o sentido na construção das memórias, transformando-as em um tema central para estudos sobre as sociedades industrializadas.

E não se trata apenas da memória dos crimes cometidos pela ditadura, situação na qual a lembrança social preserva o desejo de justiça. Trata-se, também, da recuperação das memórias culturais, da construção de identidades perdidas ou imaginadas, da narração de versões e leituras do passado. O presente, ameaçado pelo desgaste da aceleração, converte-se, enquanto transcorre, em matéria da memória (SARLO, 2005, pp.95-96).

A recuperação, em 1995, do caso do atentado a bomba no aeroporto por um jornal que contribuía, 29 anos antes, para a concretização de uma versão para aquele acontecimento – transformando-o em um fato quase inquestionável ao longo de três décadas –, destaca-se não pelo interesse de reprodução no presente de uma versão nova sobre um evento passado. O poder que se concentra na reconstrução midiática daquele atentado terrorista de 1966 é o de uma nova configuração do presente. Em outras palavras, a retomada de imagens de um passado violentamente esquecido serve, nesse aspecto, para a construção de sentidos do mundo “desde sempre” feito presente a partir do instrumento da experiência da nação.

O jornal atua, dessa maneira, como o fez 29 anos antes, enquanto um importante agente de fabricação do tempo. Como em 1966, reproduz o binômio quase irreversível do jornalismo: a justiça e a verdade. Deixa de lado, entretanto, na série de reportagens, o fato de ter atuado de maneira decisiva na construção das figuras públicas dos supostos envolvidos no atentado – e que ficaram conhecidos como “terroristas dos Guararapes” – e, a partir daí, articulado sentido sobre a justiça de um tempo específico. Além disso, restringiu a competência do veículo de mídia à obrigação de fazer público o conhecimento dos fatos como se todos esses (a publicização, o conhecimento e o fato) fossem categorias isoladas na construção de um mundo público.

O Jornalismo, pode-se concluir, enquanto poderoso braço do dispositivo da brasilidade durante o regime militar brasileiro, por exemplo, é a leitura de um tempo sobre o próprio tempo e, a partir de então, sobre qualquer passagem em qualquer

sequência temporal. A série de reportagens do Jornal do Commercio responde, nesse sentido, à expectativa da sociedade de retomar passagens como a do atentado a bomba no aeroporto; traz à tona temas extremamente relevantes do regime militar e as estratégias de grupos sociais em um tempo para a reconstrução da nação.

A leitura de outros modelos temporais não nos serve, nesse aspecto, para encontrar origens, acontecimentos puros, fundadores do mundo onde vivemos, mas articulam sentidos novos, relevantes para a universalização do local, para a consolidação do nacional e para a cognição de tudo que conhecemos hoje. Em um tempo regido pela velocidade das imagens, a reconstrução de eventos passados representa os esforços para o envelhecimento do presente.

... trabalha-se para que as coisas e as imagens envelheçam e, ao mesmo tempo, para conservá-las como signos de identidade em um mundo unificado pela Internet e pelos satélites, no qual, por sinistro paradoxo, os nacionalismos tornam-se cada vez mais particularistas, as culturas definem cada vez com mais força aquilo que as diferencia, remetendo a passados tão construídos como as imagens de nosso presente (SARLO, 2005, p.96).

Procuramos envelhecer algumas dessas imagens a fim de construir significados para nossas memórias sem, necessariamente, ordenar eventos a partir de um modelo mecânico de tempo. Dessa maneira, recuperamos passagens da história recente ou distante não para dar origem a novos monumentos, inflexíveis no que diz respeito à sua leitura, mas para operar o tempo na velocidade com que enxergamos o mundo.

Já que, em um mundo regido pelas imagens, a mídia ocupa um papel essencial na fabricação do real, ela também desempenha importante função na retomada de períodos supostamente vencidos pelas sociedades modernas e, absurdamente, guardados para que uma história fatal julgue melhor que os homens.

A função social dos veículos de mídia é a de reprodução de um modelo de tempo. Orientados para tal modelo, desprezamos as infinitas possibilidades de traçar regras, convenções diferentes para sequências temporais. Dessa maneira, frequentemente nos referimos ao regime militar brasileiro entre os anos de 1964 e 1985 como duas décadas cristalizadas em um tempo morto. Deixamos de lado a possibilidade de, dentro de um modelo de tempo, estabelecermos conexões as mais variadas possíveis para a leitura do mundo que habitamos.

É interessante observar como cada informante e cada documento escrito se reporta aos espaços de lazer da cidade, a partir das referências emocionais mais fortes do vivido. Não que os autores dos textos e os informantes não tenham conhecido outros espaços de diversão no Recife, mas o registro emocional é fundamental para as lembranças. A cidade que construo é formada de retalhos de diversas memórias... (DUARTE, 2000, p.69).

Assim, parece muito justa a possibilidade de contar a história da década de 1970 a partir da vitória do Brasil na copa do México daquele ano ou do menino que acredita que o pai “morreu de uma bomba”. Da mesma forma, a passagem do atentado no aeroporto retorna aos nossos dias para lançar novas leituras possíveis sobre aqueles anos de ditadura militar. Em ambos os casos, mobilizamos a brasilidade com estrutura para reconstrução do tempo como experiência de vida ou do tempo como objeto de consumo.

O caso do atentado a bomba no Aeroporto dos Guararapes, em Recife, não deve servir como um algoz perpétuo para aqueles dois jovens engenheiros de 1966, mas é importante que funcione como uma das múltiplas referências para narrar a história do regime militar brasileiro e, dessa forma, reconhecer o tempo presente enquanto produto de expectativas dos grupos sociais em determinados sentidos de temporalidade. Em outras palavras, a rasura do tempo ou a experiência do ser contemporâneo (AGAMBEN, 2009) aparecem como importantes indicativos de uma superação do nacional que se desenvolveria a partir da borra do presente/universal/local/nacional.

Nossa história foi construída no esquecimento daquilo que Paul Valéry chamou de as duas maiores invenções da humanidade, o passado e o futuro. Sem passado e sem futuro, esta história oficial esvazia não apenas nossos pensamentos, mas principalmente a própria ideia de história. Narrar a história de um povo apenas a partir do tempo presente, tempo fragmentado, direcionado, ‘instante fugidio tido como único tempo real’, é negar a articulação de épocas e situações diferentes, o simultâneo, o tempo da história e o pensamento do tempo (NOVAES, 1992, p.9).

Pensar as sequências-modelo a partir da mídia, portanto, é construí-las enquanto articulações de imagens em grande velocidade. O sujeito dessa expectativa de tempo ainda são os esforços sociais para dar significado a tudo que vemos. Dessa maneira, podemos concluir que nos parece “... mais frutífero considerarmos o ‘tempo’ como o

símbolo conceitual de uma síntese em vias de constituição...” (ELIAS, 1998, p.41); o esforço de grupos sociais em construir o presente, o passado e o futuro enquanto categorias cambiantes e interdependentes, projetos em perpétua mudança. O dispositivo da nacionalidade funciona erguido, temporalmente, sobre esse eixo, utilizando-se da competência qualitativa do tempo para construir ortodoxas sociedades, transformando as expectativas das mesmas, em relação às suas sequências-modelo, em coisa quantificável, estática, objeto de sua (da nação) naturalização.

O mais destacado produto desse empreendimento, conforme ressaltamos ainda no primeiro capítulo deste trabalho, é o sujeito político, inscrito publicamente a partir de sua vinculação à comunidade nacional. Desde fins do século XVIII, esse projeto esteve intimamente vinculado à construção de subjetividade como empreendimento sinônimo da própria noção de humanidade. Essa filiação é objeto de nossa investigação na quinta e última parte deste capítulo.

2.5 – Do Humanismo ou a nação como instrumento disciplinar

Estamos já distantes da concepção de tempo restrita à marcação dos relógios ou à dimensão simplificada que os calendários produzem para o que poderíamos, mais adequadamente, chamar de experiência da temporalidade. Sugerimos, portanto, que a vida moderna é intensamente marcada por um saber sobre o próprio tempo arrebatado pelo elemento nacional. Ou seja, das estruturas mais relevantes de produção de estratégias de conhecimento sobre o tempo, destaca-se a nação como instrumento de aprendizado e apreensão da vida, e consumo coletivo.

Mas isso ainda não é tudo. É importante investigar de que maneiras elementos a mais do que a vida em sociedade – a vida do indivíduo, a vida nua – podem se inscrever a partir da experiência nacional. Apontamos, portanto, a mobilização do tempo pela nação como empreendimento de produção de corpos disciplinados – o que exploraremos com mais cuidado no capítulo que segue, quando discutiremos a Revolta da Vacina, em 1904, como ponto de partida. Mais que isso, podemos sugerir que a disciplina se estende das funções ocupadas no mundo público – profissões, identidades, religiosidades etc. – ao exercício do estar vivo e à apreensão do próprio tempo como

elementos intensamente conectados ao dispositivo universalizante da nação, mas enraizado na tradição, na consanguinidade, nas famílias e nas tribos.

Grande conjunto de pensadores esteve dedicado a estudos comparados das diversas experiências nacionais em busca de elementos que indicassem um projeto de vida moderna ligado a uma estrutura ético-moral que tivesse o pertencimento nacional como ponto de partida. Assim, um já vasto material poderia ser explorado para pensar o *american way of life*, por exemplo, como instrumento de materialização do moderno em terras estadunidenses e como modelo a ser seguido por países que, devido a processo histórico mais “atropelado”, “desafortunadamente” tiveram atrasados seus empreendimentos de modernização. O mesmo poderia ser tido se, como ponto de partida, falássemos, como já indicamos a partir de Hall (2000), da “inglesidade” como pedra fundamental da experiência nacional entre os ingleses; ou se apontássemos o espírito revolucionário dos franceses de fins do século XVIII como tradução do projeto de modernidade para a França. Um grande número de constituições francesas nos últimos duzentos anos pode ser um indicativo dessa, ao menos, “disposição” para a subversão do mundo estabelecido. O argumento que pretendemos, contudo, desenvolver nesse estágio não segue, como já vimos elaborando ao longo deste capítulo, esse programa. À procura de um elemento comum nesses três empreendimentos, mas não somente a eles, instrumento suficiente também para pensar essas construções em nações como Brasil, Argentina e Chile, por exemplo, o Humanismo funcionou como mais destacada ferramenta de tradução do projeto de modernidade que teve o pertencimento nacional como diagrama.

Nos últimos duzentos anos, investimos alto no “humano” como ponto de partida para o esforço de materializar em cada um de nós uma linguagem, no princípio, supranacional, oferecendo a igualdade como arcabouço para a fabricação das almas da experiência, no nosso caso, da brasilidade. Assim, a libertação dos escravos, por exemplo, pode ter, por um lado, atendido a forte demanda de mercado, intensamente interessado no desenvolvimento de estabelecidas zonas para o consumo do mundo regido pelo empreendimento da industrialização – o que, no caso brasileiro, não pode ser exatamente levado muito em conta, visto que o abolicionismo foi seguido por poderoso projeto de branqueamento da sociedade, que contava, inclusive, com cruel lógica de produção do negro alforriado e, posteriormente, do negro livre como produtos apenas periféricos da experiência nacional, querela “resolvida” apenas com o

sofisticado arranjo da democracia racial –, mas, por outro lado, ainda mais importante, produziu como partes integrantes – e, por fetiche, também universais – do mesmo projeto, a saber, a nação, todos os sujeitos circunscritos pelo território e tempo do pertencimento nacional.

Dessa maneira, fizemos – e essa não é uma experiência restrita ao mundo da brasilidade – o humano funcionar como linguagem para tradução do nacional nos corpos individuais. Nesse aspecto, perguntas – como “o que estamos chamando de humano?”, ou “o que, politicamente, representa o Humanismo como face ‘branca’ dos projetos nacionais, bandeira hasteada por grupos de esquerda ou direita?” – aparecem como motes para a reflexão que desejamos construir.

No dia 20 de setembro de 2008, o *Diário de Pernambuco* publicou, em seu caderno “Viver”, uma matéria a respeito de uma exposição – instalação, termo utilizado no jornal – de um artista plástico no Centro de Convenções da Universidade Federal de Pernambuco. Tratava-se do trabalho de Kilian Glasner, intitulado “Reflexões”. Segundo a matéria do jornal, as pessoas precisariam usar lanternas de cabeça – como as que são utilizadas por trabalhadores de minas ou por pesquisadores durante uma escavação arqueológica – para circular pela instalação. Ainda segundo o diário pernambucano, o artista confeccionou o material em exposição a partir dos mesmos adesivos utilizados para refletir a iluminação dos faróis dos carros em placas de trânsito de regiões escuras das cidades ou rodovias. Assim, o local é transformado, ainda segundo o texto, em uma “... instalação labiríntica no escuro, que leva o espectador a vivenciar uma situação no lugar de apenas contemplar uma figura” (*Diário de Pernambuco*, Viver, 20/09/2008).

A exposição fez parte de um evento musical realizado no mesmo local; tinha como tema central o trabalho de Glasner, a autodestruição. Além de imagens escorregadias, o trabalho do artista também foi composto por uma trilha sonora responsável pela reprodução de sons de acidentes de trânsito que se misturavam a projeções pouco claras de carros destróçados por grandes choques. As lanternas fixadas em cada um dos visitantes transformavam o passeio pelo salão em um curioso ordenamento de luzes em fuga, uma tensa procura por significados menos dolorosos do que aqueles destacados pela direção do olhar do espectador. “À medida em [sic] que avança pelo espaço, novas sensações e imagens são descobertas, até que seja atingido um estado de transcendência espiritual” (DP, 20/09/2008), destacava o jornal em tom ora entusiasmado, ora entorpecido por uma veia desafiadora da instalação.

O trabalho de Glasner, ainda de acordo com o texto do jornal, parece negociar com as estruturas de horror em busca da beleza estética. Em um único trecho, no qual é apresentada a fala do artista, ele afirma: “O homem está tão preocupado em construir máquinas cada vez mais possantes que não percebe que está destruindo a si mesmo” (GLASNER, DP, 20/09/2008).

O tom da fala do artista remete, no mínimo, a duas importantes discussões a respeito da vida moderna. Em um primeiro momento, recupera reivindicações dos primeiros operários das pouquíssimo sedutoras fábricas inglesas, encravadas em cidades apodrecidas pelo enorme lucro de uma primeira fase da Revolução Industrial. A vida em uma grande cidade inglesa, durante a primeira metade do século XIX, pouco teve a ver com a projeção “limpa” que se faz, de modo geral, do país inteiro em nossos dias. Se, por um lado, cidades como Manchester são, hoje, destacadas como importantes pontos turísticos para viajantes endinheirados ou estudantes desafiadores de todo o planeta – sufocando os cada vez mais manifestos problemas, como uma crescente querela da imigração –, configuravam-se, por outro lado, como cidades-produto de um desejo em voga naquele tempo: o lucro obtido em um curioso mercado da indústria têxtil britânica, mais especificamente, a produção dos tecidos de algodão.

Na primeira metade do século XIX, havia tecidos bem mais caros, alvos de maior interesse dos mercados e consumidores dispostos a despendar importantes valores em produtos oriundos de países do Oriente, atrelados a um violento “pacto colonial”, como a China e a Índia. A indústria têxtil britânica produziu incomensuráveis lucros a partir do astuto desenvolvimento de um mercado periférico, ou seja, investindo na venda de um tecido mais barato que, por sua vez, teria maior entrada em grupos populacionais cada vez maiores. Assim, a bandeira inglesa defenderia, durante todo o século, os desejos libertários das já envelhecidas colônias de metrópoles, enfraquecidas pela obsessão da extração, a saber, fundamentalmente, Portugal e Espanha. A independência das nações latino-americanas constitui-se importante capítulo na narrativa da lucrativa “modernidade de algodão” que os ingleses apresentaram ao mundo.

Internamente, o desenvolvimento das fábricas suspendeu uma compreensão medieval para o significado de riqueza e fez dos desafiadores investidores sujeitos muito ricos ainda em poucos anos. Em contrapartida, funcionando com uma mão-de-obra barata ao extremo e, talvez por negligência, confortavelmente desqualificada, as fábricas de tecido se transformariam, rapidamente, em palcos para duras batalhas

protagonizadas pelo surgimento de um novo sujeito – desdentado, esfomeado e maltrapilho –, o trabalhador. Nesse cenário, grupos como o liderado por Ned Ludd, os Luddistas¹⁶, reconheceram no desenvolvimento tecnológico o mal que o novo tempo apresentava para os grupos mais pobres. Foram, nesse aspecto, grupos conhecidos por incendiar – e destruir – fábricas e suas máquinas. Assim, imaginavam, apagariam a traumática experiência, desenvolvida ao longo dos cem anos anteriores, de uma política de cercamento das propriedades rurais e, portanto, de uma migração forçada para cidades despreparadas, desprovidas de sua modernidade material.

A morte indigente, por fome ou qualquer enfermidade desconhecida, nas ruas de cidades como Manchester expõe um contraste do mundo, desde então, operacionalizado pela industrialização. Quando Glasner defende que seu trabalho está erguido em uma crítica possível à forma como o “homem” – para fazer uso do termo proferido pelo artista –, está preocupado com a construção de máquinas cada vez mais potentes. Remete, portanto, aos primeiros movimentos contra o progresso tecnológico; grupos assustados pelo desejo do novo e pela ganância das relações sociais que se instituíam tendo a indústria como elemento centralizador.

Os recortes produzidos pelo artista, destacando marcas de acidentes e uma trilha sonora de suspense e medo, destacam, nesse aspecto, algo mais amplo que o número alarmante – e também tão presente nos jornais – de desastres automobilísticos e mortes nas estradas de países como o Brasil. Poucos dias antes dessa publicação, nos dias 11 e 14 de setembro, o mesmo jornal – um dos três diários de grande circulação na capital pernambucana – expôs, em sua capa, imagens do horror de dois desastres muito próximos – tanto cronologicamente quanto no que diz respeito à forma como se deram – que envolveram, num primeiro, um ônibus com estudantes e, em um segundo, uma caravana de missionários.

O trabalho de Glasner, por sua vez, funciona para pôr em xeque o significado do desenvolvimento técnico na construção do mundo presente. Em outras palavras, o artista se empenha em uma dura crítica ao sentimento moderno do progresso e sua veia mais poderosa, a da inovação tecnológica. A partir da matéria publicada, se há um interesse naquela exposição, este é o da crítica à forma como, em duzentos anos – para

¹⁶ É possível encontrar os termos “Ludditas”, “Luditas”, “Ludistas”. A referência ao nome de um dos líderes, Ned Ludd, é também obscura. Nesse sentido, encontramos: Ned Ludd; Ned, *the Ludd*; Ned, *the brave Luddite*, entre outros.

nos restringirmos somente ao intenso processo de reconfiguração do mundo, que é a Revolução Industrial –, o sujeito humano levou a cabo um gigantesco projeto de autodestruição que, no caso da análise do artista, não está disfarçado de desenvolvimento, mas é característica explícita da modernidade. A autodestruição apresentada por Glasner diz respeito, nesse sentido, a algo que precisa ser freado. O estranhamento provocado pela sequência de sons e imagens distorcidas dos acidentes escolhidos pelo artista funciona como alerta para um mundo que, nesse aspecto, deve desacelerar seu processo de desenvolvimento, repensar as condições de modernidade.

Apesar do nome, as reflexões às quais se, e nos, propõe o artista – e, nesse sentido, o nome escolhido para a exposição faz referência direta à noção de reflexo, de ver refletido, através dos adesivos luminosos, em cada um dos espectadores a imagem do acidente – parecem dizer mais respeito a uma crítica ao desenvolvimento, à desigualdade com a qual um “outro” ser, fortalecido por um poder sem limites – o “homem” –, destrói o planeta e subjuga seus iguais. Deixa de lado a observação sobre a própria condição autodestrutiva que certamente não está presente somente nos acidentes de carro, mas mesmo nos significados atribuídos à dor na modernidade; negligencia a crítica possível ao próprio significado de “homem”, produto do dispositivo nacional, enquanto uma construção dos modernos. Não passa perto, parece claro, da conexão sofisticada existente entre uma projeção de humanidade e sua estrutura de pertencimento nacional, produzindo a linha que poderíamos pensar a partir do trinômio nação/Humanismo/homem.

Anteriormente, apontamos a reflexão de Glasner como ponto de partida para duas importantes observações a respeito da organização das sociedades em tempos modernos. Se, em um primeiro estágio, o trecho que destacamos remete às condições de vida impostas aos primeiros grupos de uma classe social nova, em seu tempo, a saber, os trabalhadores e as organizações em torno das quais se mobilizaram a fim de promover mudanças estruturais na sociedade em questão (a) – fizemos referência aos Luddistas como exemplo –, em um segundo momento, a pergunta que emerge a partir da crítica que o artista faz à condução do planeta pelas mãos de um indivíduo com distorcidas prioridades abre espaço para uma importante discussão a respeito da construção moderna para o significado de Humanismo e seus duplos (b): de que “homem” parece falar a exposição e a matéria jornalística em questão?

O projeto de modernidade procurou superar duas grandes bases do pensamento que antecedeu o modelo iluminista do Humanismo. Em um primeiro momento, concretizou o desejo renascentista da superação de um aristotelismo multi-humanitário, resolvido pelo reconhecimento de diversas humanidades, hierarquizadas a partir das construções fundamentais de uma filosofia metafísica, necessariamente superior a um ser material aprisionado pelo corpo. Passou, em seguida, pela rasura de um teocentrismo inspirado ainda na sacra escolástica dos medievais em nome de um antropocentrismo interessado na retomada do projeto pré-socrático da busca e conhecimento da *arché* das coisas.

Se, entre os antigos, essa procura teve como objetivo a revelação de um elemento essencial do mundo para os homens – e tais filósofos apresentaram formas diversas de saber o mundo como, por exemplo, o ar, o fogo, o ser, o não-ser, o número, o átomo –, os filósofos daquilo que uma positivista linha da história chamaria de Revolução Científica estiveram concentrados em um tipo de revelação que dissesse mais que a origem das coisas, um saber o mundo estruturado na confirmação da hipótese ainda construída entre os antigos, de uma matéria cognoscível em separado do espírito: uma origem e forma de controle mecânicas para todas as coisas. Um esforço subsequente deu conta da gigantesca ampliação do mundo das coisas e se fez concreto nos pensadores contratualistas: um homem – e, visto que falamos de um cosmos que é pensado a partir do antropocentrismo, o termo “homem” é adequado – mecanicamente instituído, produto do saber cada vez mais necessário sobre um universo também ampliado, sujeito construtor do espetáculo da história – aglomerado de passagens deslocadas de uma suposta mediocridade do dia-a-dia – e senhor de um organismo abstrato para uma vida em partilha, feito mais complexo que as comunidades pré-modernas, estas erguidas sobre o pilar das tradições familiares transformadas em reconhecimento, projeção identitária: falamos da sociedade.

O homem moderno foi, dessa maneira, instituído por uma concepção de saber o mundo que lhe projetava mais que a desconstrução da curiosidade sobre o desconhecido, um poder do saber sobre tudo que, imediatamente, se fez – ou deveria ser tomado como – conhecido. Nesse sentido, a modernidade, no que diz respeito à procura por uma essência, um princípio de todas as coisas intensamente ligadas ao controle sobre as mesmas, se institui como um saber de dupla inscrição: o conhecimento adequado para um tipo de ordenamento do mundo, circuitos de saberes acordados sobre

as coisas, ou seja, o saber do especialista, do perito (a); e, em um outro vetor, o saber como inquérito, como um poder de análise sobre um “outro”, sobre o estranho, uma estrutura de conhecimento do mundo responsável pelo reconhecimento do saber instituído pelo perito (FOUCAULT, 2002). Ambas as estruturas de saber estão vinculadas a um princípio de reconhecimento que ultrapassa os espaços delimitados pela vida na comunidade e começa a ser regido por uma dimensão de integração que tem a nação como instrumento mais poderoso que aquele que uma ponte, enquanto metáfora, poderia traduzir. Trata-se, mesmo, de um, em termos foucaultianos, diagrama a partir do qual seriam mobilizados territórios, vida e consumo coletivos.

Em busca pela superação da metafísica aristotélica e de um saber filosófico medieval, um pensamento renascentista se completou entre os iluministas com a projeção de um homem como centro do universo, um sujeito centrado, sabedor de si, construtor, por meio de conhecimento técnico, do mundo. Um ser em vertiginosa ruptura com humanidades possíveis, focado no reconhecimento e universalização de uma única dimensão do “ser humano”, uma única condição de humanidade, um sujeito único, geral e simétrico: o homem. O produto desse esforço é o Humanismo. Podemos afirmar, com isso, em uma conclusão preliminar, que a modernidade, experiência nacional e o Humanismo se confundem. O sujeito moderno, nesse sentido, está pautado na projeção e conservação de uma igualdade generalizante, ampliada e em ampliação, cuja função central é a desafiadora perspectiva de sociedade única, de cultura unitária, de história global.

Até a formação dos poderosos Estados absolutos, a ordem da vida pública esteve concentrada na vida da corte. Uma vida em comunidade sem classes sociais e, portanto, sem o elemento contemporâneo da mudança ativou um mundo visível. Essa visibilidade decorreu dos seguintes fatores: a) grandes batalhas, protagonizadas por governos teocráticos forjados na herança divina dos delfins; b) expansões territoriais comandadas por organismos militares já bastante organizados – herdados ainda do complexo exército romano e seu enorme potencial sincrético; c) grandes festas organizadas para que os membros de uma nobreza de terras, honra e sangue se fizessem vistos nas dezenas de salas dos grandes palácios. As festas exerceram importante papel na construção de uma coerência, ainda que escorregadia, para a vida na corte. Roupas e sapatos, músicos e orquestras, passando por tradições gastronômicas orientadas pela fartura e exagero, foram responsáveis pela construção de um charme exuberante da

nobreza absolutista. A possibilidade de falar em um espaço de conhecimento compartilhado dentro dos Estados absolutos está concentrada no público-corte. O lado de fora da vida nos salões, todos muito grandes – talvez inspirados nas catedrais ainda medievais –, para darem conta de sujeitos feitos muito pequenos diante da soberana presença dos reis, representou, nesse sentido, três marcantes esferas de uma vida pré-moderna: o ostracismo da vida nas florestas (ladrões, loucos, fugitivos e errantes), a comunidade das vilas (orientadas para a vida no campo, nas lavouras) e uma crescente agitação das feiras (espaço aberto para o desenvolvimento de um espaço público moderno).

Dentre essas três esferas, as feiras funcionaram, ainda a partir do século XI, como importantes espaços de comunhão. Apesar de reguladas por um duro sistema real de tributação, a possibilidade da experiência compartilhada em torno das trocas comerciais, ou seja, a ideia de um mercado que orienta relações sociais, semeou aquele que seria o deslocamento de uma vida pública das cortes para as vias, as feiras e, por fim, cidades poderosas, pulsando a partir de um mercado necessariamente enriquecido pelo lucro das expansões marítimas do século XV, além de ainda mais complexo mercado itinerante das grandes feiras: um mundo pré-moderno em vertiginosa orientação para a experiência urbana.

O deslocamento de um eixo da vida pública das cortes para a experiência das ruas está, nesse aspecto, intensamente ligado a dois destacados processos de reorganização das comunidades europeias ao longo dos séculos XVI e XVII. Em um primeiro vértice desse duplo empreendimento, podemos visualizar o trânsito, a partir dos novos estatutos para o desenvolvimento dos Estados, (a) da guerra – e a experiência da disciplina dos corpos que a disposição militar reserva para a modernidade, de alguma forma herdada ainda da complexa organização do exército romano – à experiência das relações predominantemente comerciais, passando por estruturas mistas de guerra-comércio – caso de um colonialismo extrativista, como os exemplos das expansões comerciais de Portugal e Espanha. Em seu segundo vértice (b), o deslocamento da dimensão de vida pública das cortes para as ruas esteve conectado à intensa transformação da vida no campo. Nesse estágio, podemos destacar as políticas construídas para dar conta de um desejo de cidade – espaço fundamental para o desenvolvimento dos mercados –, necessariamente abastecida por uma demanda, ora de alimentos, ora de matérias-primas, advinda das zonas rurais. Uma formatação jurídica da experiência da vida no campo

pode ser representada pelo desenvolvimento da política dos cercamentos na Grã-Bretanha, ainda no século XVII, até certo ponto, responsável pelo crescimento populacional das cidades e seu imediato abastecimento por um mercado de alimentos também em franco desenvolvimento.

Assim, podemos afirmar que cidades inchadas – seja pelo aglomerado de pessoas forçadas a migrar de regiões apropriadas por Estados profundamente concentrados no desenvolvimento de um poderoso mercado externo, seja pelo alto montante de investimentos a partir de uma junção fundamental entre as projeções políticas da ordem pública e os interesses econômicos – passaram, já a partir do século XVIII, a pulsar como centro do projeto humanista das sociedades conectadas pela experiência compartilhada do “ser” humano. O produto desse esforço é um espaço público deslocado da vida nas cortes – e essencialmente da figura do rei – para uma dinâmica de mercados que se desenvolvia nas ruas de grandes cidades europeias.

O ambiente para a construção filosófica do espírito iluminista – em um primeiro estágio, sugerido pelo crescimento econômico operacionalizado; em um segundo, pelo desenvolvimento de novas políticas; e, num último esforço, funcionalizado por uma nova estrutura de vida social – concretizava-se na máxima de um “poder do povo, pelo povo e para povo”, estrutura de um projeto moderno do contratualismo, resolvido no desejo de sociedades democráticas, regidas pelo fundamento da igualdade entre os homens. A modernidade está, nesse aspecto, essencialmente, erguida sobre o pilar da igualdade que a nação nos oferta. O grande produto desse esforço é, portanto, a moderna noção de democracia.

A teoria do discurso, que obriga ao processo democrático com conotações mais fortemente normativas do que o modelo liberal, mas menos fortemente normativas do que o modelo republicano, assume por sua vez elementos de ambas as partes e os combina de uma maneira nova. Em consonância com o republicanismo, ele reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem no entanto entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário; mais que isso, a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático (HABERMAS, 2002, p.280).

O destaque de Habermas faz referência a uma perspectiva, até certo ponto, conciliadora entre os dois grandes projetos modernos de democracia. Afinal, se o principal produto da modernidade é o Humanismo como instrumento individualizante do pertencimento nacional, estruturado na projeção de um indivíduo uno, centrado e sabedor do mundo, a materialização de uma dimensão de igualdade, emergente a partir de um padrão único de humanidade, configura-se em torno de uma leitura atualizada da ordem pública ainda dos antigos: a democracia. Ou seja, o Humanismo que dá corpo, ainda que abstrato, ao indivíduo na Modernidade, produz, para a vida coletiva da nação, como corpo público ideal, a própria experiência democrática, obviamente, nem sempre reproduzida ao longo desses últimos duzentos anos. O flerte entre totalitarismo e democracia, contudo, é objeto de nossa investigação nos capítulos três e quatro deste trabalho.

O Iluminismo – cujo nome já faz referência à ciência do mundo, ao saber mecânico sobre as coisas – procurou construir leituras possíveis para os novos aglomerados populacionais, significados para as grandes cidades de Estados ainda regidos pela figura centralizadora do rei. Reformas nos estatutos dos regimes absolutistas, desde 1688 – ano da Revolução Gloriosa na Inglaterra, responsável pela construção de uma monarquia submetida a um livro de leis e normas públicas fundamental, a Constituição – até a chamada Primavera dos Povos (1848) – insurreições populares das quais a burguesia não mais participa como classe revolucionária (HOBBSAWM, 1996) –, estiveram no centro de uma agenda da urbanização, de um primeiro estágio da experiência democrática que estaria concentrado no engendramento dos Estados Nacionais.

O nacionalismo, ao longo do século XIX, funcionou como aporte para o concreto deslocamento de uma esfera pública concentrada na sociedade de corte para a ordem da rua, ativando um complexo relacionamento entre as diversas comunidades de um mesmo território em torno da escorregadia dimensão da nacionalidade. Como a conhecemos, a democracia é produto do sentimento nacional, de uma política de igualdade estruturada em um empreendedor processo de individuação do sujeito moderno, e de forte disciplina para a ordem pública.

Em seu “Microfísica do Poder”, Foucault (1979) sinalizou, quando construiu discussões a respeito do surgimento da medicina social, para o desenvolvimento de um elaborado modelo de disciplinamento do espaço público a partir de políticas sanitárias.

A “quarentena social” é inaugurada entre os modernos para funcionar, ainda em nossos dias, como estrutura normativa da vida pública, presente, nesse sentido, inclusive nos hábitos íntimos e privados dos membros do complexo grupo constituído para dar conta de diversas comunidades em reunião: a sociedade. O corpo disciplinado, dessa maneira, é a unidade-membro necessária em torno da qual foi construído um padrão de funcionamento social ao qual podemos dar o nome de nação. O indivíduo, nesse estágio de observação, se desenvolve a partir de um fundamental processo de inclusão e reconhecimento – identificação – com uma estrutura de nacionalidade silenciada por um conjunto de normas responsáveis pela ativação do espaço público, a saber, a Constituição. O sentimento nacional, por sua vez, representou importante componente de pertença, envolvimento necessário do sujeito moderno, cruzado por um espaço público orientado pela política da quarentena social com o projeto da nação.

Duas estruturas teóricas fundamentais foram desenvolvidas para dar conta desse objeto, dois modelos de reconhecimento – sentimento, pertencimento e disciplina – do princípio globalizante de democracia: um projeto liberal (a), pautado no ordenamento da vida pública a partir do estabelecimento de direitos e deveres concentrados no indivíduo, e um projeto republicano (b), inspirado no significado construído ainda pelos antigos para a noção de liberdade, fundada no relacionamento entre direitos e deveres para a construção de uma ordem pública advinda do princípio da soberania popular. Eis a querela entre liberais e republicanos em torno do ambicioso projeto moderno para construção de algo mais forte que um regime de governo: um princípio societário que, ao mesmo tempo, desse conta de governos dinâmicos forjados nas vias públicas e de um universo simbólico capaz de gerir relações sociais em seus níveis estruturais micro, macro e global. A democracia é, concomitantemente, o ponto de partida e o objetivo da questão pública entre pensadores orientados pelos direitos individuais, bem como dos defensores fervorosos de uma nova república, instituída pelo povo e, por isso, soberana. O ordenamento da vida pública a partir da disciplina do indivíduo-membro da nação é constituído, portanto, a partir de uma concepção política da sociedade, operada pelo mecanismo da justiça.

Com frequência, encontraremos, entre os elementos constitutivos das determinações de uma esfera política sobre a sociedade, o princípio da mediação. A querela entre liberais e republicanos em torno do projeto de democracia concentrado na possibilidade de sua realização através do mecanismo da justiça apresenta, no entanto, a

política como um projeto de uma espécie de espaço público suspenso em relação às dinâmicas da vida em comunidade; uma nova ágora onde questões da ordem pública são debatidas por sujeitos livres de qualquer condicionamento que eventualmente faça referência aos valores trazidos das experiências comunitárias. Esse lugar constitui aquilo que Rawls (2004) chamou de “posição original” e existe para regular o surgimento e desenvolvimento de uma espécie de princípio cego ao qual podemos dar o nome de cidadania.

Segundo a concepção “republicana”, a política não se confunde com essa função mediadora; mais do que isso, ela é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. Concebe-se a política como uma forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural se conscientizam de sua interdependência mútua e, como cidadãos, dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo... (HABERMAS, 2002, p.270).

O princípio da universalidade, dessa maneira, é apresentado como condição fundamental do ordenamento político da vida pública. Em uma sociedade forjada na experiência da nação, a esfera política, segundo uma projeção republicana, confunde-se com a própria dinâmica da vida pública. Na república moderna, a figura do cidadão é, nesse sentido, ativada pela função política da inclusão na sociedade, lugar soberano do princípio de cidadania.

Em uma concepção liberal, por sua vez, “... determina-se o *status* dos cidadãos conforme a medida dos direitos individuais de que eles dispõem em face do Estado e dos demais cidadãos” (HABERMAS, 2002, p.271). Mesmo orientada pelo desenvolvimento de direitos focados no indivíduo, uma concepção liberal de política – e, portanto, de democracia – somente reconhece como possível um sujeito feito membro do mesmo complexo suspenso que institui a moderna república. Ou seja, a partir da concepção liberal, “... os cidadãos (...) podem controlar se o poder estatal está sendo exercido em favor do interesse dos cidadãos na própria sociedade” (HABERMAS, 2002, p.271), mas somente como cidadãos, como indivíduos-membro do grupo suspenso em relação à experiência dos valores de uma vida em comunidade. Não se trata de uma negação da existência de diversidades não previstas pelo projeto de um primeiro esforço humanista, mas de seu silenciamento por um ordenamento político concentrado no princípio de cidadania. Assim, “... o liberalismo político procura uma

concepção política de justiça que (...) possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela (RAWLS, 2004, p.52).

... dizemos que uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida. Acrescentamos “por toda a vida” porque a sociedade é vista não só como fechada, mas como um sistema de cooperação mais ou menos completo e auto-suficiente, dispondo, em seu interior, de espaço para todas as necessidades e atividades da vida, do nascimento até a morte (RAWLS, 2004, p.61).

Assim, os liberais investem na tese segundo a qual é possível um descolamento de uma estrutura de vida pública pautada na instituição política da sociedade de um universo de expectativas, valores, projetos circunscritos por uma demanda cultural do fazer público. Uma concepção política de justiça estruturada pelo projeto liberal prevê a dimensão de cidadania como elemento autossustentável na experiência da vida em sociedade. A agenda do projeto liberal tem em sua pauta principal, portanto, uma dimensão generalizante de igualdade, forjada pela “posição original”: nesse estágio, o concreto da vida pública institui-se a partir de uma igualdade correspondida na dimensão de cidadania. Não parece, a essa altura, necessário fazer mais referências ao texto de Žižek para indicar os riscos políticos de uma construção como a elaboração de Rawls em torno da noção de “posição original”, suposto estado de neutralidade política que institui o espaço da vida em sociedade como arena de arbítrios legalmente mediados. Trata-se de um empreendimento de constituição política de um instrumento que antecipe não somente as posições ideológicas de partidos ou condutas de governos específicos, mas a própria esfera política como objeto de construção permanente.

Assim, o projeto humanista de democracia, tanto no projeto republicano quanto na perspectiva liberal, reforça o ideário iluminista do indivíduo centrado, uno e sabedor do mundo. A *arché* que orienta a busca por uma “posição original”, na modernidade, não se constitui o ponto de partida da experiência democrática, ao menos não somente, mas configura a própria dimensão da democracia ao ser ativada pela possibilidade de uma espécie de “entrada pura” na sociedade, que se dá a partir do já mencionado descolamento da experiência comunitária.

... os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade em que passam sua vida. Mas esse acordo, como qualquer outro acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras (RAWLS, 2004, p.66).

A condição de acesso à sociedade não é necessariamente uma negação da experiência comunitária, mas sua suspensão. Em uma vida pública regida pelo princípio de cidadania, devem estar isolados princípios estruturadores de leituras sobre o mundo que emergem a partir da religião ou de elementos raciais ou étnicos, por exemplo. Tudo aquilo que caracteriza conexões societárias livres da articulação construída pelo esforço de uma concepção política de justiça deve ser previsto por um sistema de leis que elabora, regula e vigia seu lugar de acordo com a constituição. Em outras palavras, projetamos, a partir de um contrato de adesão a um modelo de sociedade, cada indivíduo-membro como, concomitantemente, objeto de violência, contida na suspensão de suas experiências comunitárias – sistemas de valores e costumes –, e sujeito de vigilância, inspetor permanente não da elaboração das regras, mas de seu cumprimento e de sanções previstas para penalizar sua quebra. Esse nível de percepção social da herança comunitária dos cidadãos é apresentado por Rawls (2004) como “doutrinas razoáveis”, ou seja, elementos comunitários disponíveis à suspensão em nome de uma concepção de bem comum concentrada no contrato social. A elaboração dessa estrutura, certamente, expressa o ápice do projeto moderno de democracia global, apartado da possibilidade de infinitas linguagens para a construção do mundo. “A dificuldade é que precisamos encontrar um ponto de vista (...) a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas consideradas livres e iguais possa ser estabelecido” (RAWLS, 2004, p.66). “A posição original, com os traços que chamei de ‘o véu de ignorância’, é esse ponto de vista” (RAWLS, 2004, p.66).

Nesse aspecto, a posição original, apresentada hipoteticamente, é necessariamente a-histórica, ou seja, carece do isolamento em relação a referências que, porventura, digam respeito a heranças culturais, traços comunitários que poderiam interferir em um complexo sistema de equidade que bem pode ser utilizado para pensar o desenvolvimento de sociedades – em tese, bem diferentes dessa apresentada por Rawls – fechadas. Assim, podemos afirmar que o desejo da suspensão de valores ligados a

uma tradição comunitária supostamente pré-moderna também esteve no centro de projetos como o socialismo real na fabricação da antiga URSS, ou na pauta para a elaboração do modelo nazista de sociedade: igualdade, reconhecimento, pertencimento e suspensão do “outro”. Nesse sentido, podemos afirmar que o principal produto de uma posição original, orientada por uma projeção política da democracia, é a concepção política de pessoa, de membro da sociedade, o que, aliás, configura-se em ponto de partida não somente para uma leitura generalizante de democracia construída por Rawls – a cidadania –, mas, ainda, para o modelo soviético – concentrado, ora na figura do operário romantizado ainda por Marx, ora no membro gestor do partido comunista –, ou para um modelo nazista, igualmente globalizante, também concentrado na concepção política de pessoa: o ariano. As conexões previstas em nação-nacionalismo-democracia-cidadania-pessoa parecem, nesse estágio, configurar-se com ainda mais clareza.

Uma boa demonstração desse esforço reside nas observações de Richard Rorty (2005) a respeito da educação. Em um dos capítulos do livro de debates entre Rorty e Habermas – “Filosofia, Racionalidade e Democracia” –, intitulado “Verdade, universalidade e política democrática”, o autor estadunidense procura superar uma teoria do discurso habermasiana dando ênfase à educação como elemento articulador fundamental para o desenvolvimento de uma estrutura democrática pautada na inclusão de um “outro zerado” – livre de suas heranças comunitárias e não tolerantes – na sociedade, no grupo dos cidadãos. Com frequência, observamos forte referência de Rorty ao esforço estadunidense no que diz respeito à construção da experiência democrática na instituição escolar. Se, por um lado, a noção de posição original parece exigir um condicionamento a-histórico para sua construção, em Rorty, o projeto liberal apresenta destacadamente a experiência dos EUA com a “democratização” nas escolas ou como ponto de partida politicamente produzido como a-histórico. Assim, ideias como “posições mais parecidas com as nossas” (2005, p.153), ou “credenciais de adesão” (2005, p.154) constituem-se em vocabulário sempre presente como condição fundamental do sucesso da inclusão via um padrão institucional de educação: a escola e sua centralidade humanista.

Quando nós, professores norte-americanos [estadunidenses], encontramos fundamentalistas religiosos, não encaramos a possibilidade de reformular nossas próprias práticas de justificação, de modo que dê mais peso, por exemplo, à autoridade das escrituras cristãs. Em vez disso, esforçamo-nos o

mais possível para convencer esses estudantes dos benefícios da secularização. Nós passamos aos estudantes homofóbicos a tarefa de redigir relatos do que é crescer sendo um homossexual, pelas mesmas razões que professores alemães, no pós-guerra, passavam aos seus estudantes a tarefa de ler *O diário de Anne Frank* (RORTY, 2005, p.154).

E continua:

Há credenciais que são exigidas para admissão à nossa sociedade democrática, credenciais que nós, liberais, temos tratado de tornar mais estritas, esforçando-nos para excomungar racistas, machos chauvinistas, indivíduos homofóbicos, e outros do tipo. Você tem que ser educado a fim de ser um cidadão de nossa sociedade, um participante de nossa *conversação*, alguém com quem podemos pretender fundir nossos horizontes. Assim, vamos continuar tentando desacreditar você aos olhos de seus filhos, tentando despir de dignidade sua comunidade religiosa fundamentalista, tentando fazer suas posições parecerem tolas, em vez de discutíveis. Nós não somos tão inclusivistas a ponto de tolerar seu tipo de intolerância (RORTY, 2005, pp.154-155).

Em um primeiro trecho, o autor reforça as teses sobre a educação segundo as quais o relacionamento entre pares se desenvolve a partir de uma necessária transmissão do saber que parte do professor para um aluno genérico. Este, segundo tais perspectivas, em nada contribui para a produção do conhecimento sobre o mundo. Trata-se, portanto, da projeção de uma instituição fechada em uma cartilha previamente determinada, que tem, como eixo fundamental, um modelo de inclusão baseado na desconstrução da experiência do “outro”. Assim, se o grande desafio da modernidade parece ser o fazer funcionar um padrão de igualdade entre os povos, esse padrão em nada está ligado, em um projeto como o liberal de Rorty ou Rawls, ao reconhecimento da alteridade como uma estrutura legítima de saber sobre o mundo. Ao contrário, a escola apresentada a partir de uma perspectiva liberal de inclusão, de democracia, funciona como importante ferramenta de adequação – inclusivista – de indivíduos patologicamente destacados. A “cura da experiência no outro” é fulcral condição de entrada em um modelo de democracia que, em muito, se assemelha a estruturas sociais fechadas em suas agendas, a saber, regimes totalitários, concentrados em cada vez mais atualizadas dimensões de eugenia. Nesse caso, o objeto de conhecimento do mundo, necessariamente preservado, é o princípio de um primeiro esforço humanista da individuação a partir de uma cruzada pela igualdade.

Em um segundo trecho, por sua vez, Rorty já antecipa, na forma de seus exemplos, de que sujeitos podemos tratar: racistas, machos chauvinistas e homofóbicos. O ponto de partida do autor é, de pronto, uma condição necessariamente patológica dos indivíduos, portanto, em tratamento. Não parece ser importante o estudo das condições de desenvolvimento desses sujeitos, suas estruturas de inclusão-exclusão, dimensões do social, enfim saberes sobre o mundo que os localiza socialmente. São indivíduos prontos que, submetidos à sabatina da socialização – inclusão – precisam ser “zerados”, curados de um mal previamente identificado, que não reside no fato – cuja análise na observação de Rorty insiste em ser simplista – do ser homofóbico, racista ou macho chauvinista, mas está no cerne da experiência na alteridade. O ponto de corte da inclusão na democracia liberal vai além daqueles identificados a partir de uma patologia reforçada nas vias públicas por uma eficiente ferramenta midiática: estende-se a qualquer nível de diferenciação social. Ou seja, a condição da igualdade é estrutura fundamental no desenvolvimento de cancelas diante da aterrorizadora imagem do outro em uma sociedade como a estadunidense: muçulmanos, latinos, negros, crianças “afetadas” por filmes de violência e com destacado potencial assassino – vide o caso *Columbine* e a cruzada de readequação juvenil a uma estrutura disciplinar –, terroristas, asiáticos, comunistas, neonazistas, desempregados, drogados, prostitutas, mães solteiras, presidiários, ex-presidiários, mendigos, machos chauvinistas, feministas, estudantes de filosofia, produtores do suco de laranja brasileiro, chavistas, abelhas africanas, técnicos do etanol etc. Parece não ter sobrado ninguém na cruzada de isolamento do “outro”. Há, contudo, ainda importantes observações a fazer.

A experiência das duas guerras mundiais pôs em xeque a projeção de sujeito centrado e um princípio, em tese, inabalável da igualdade. Dessa maneira, foi rasurado o primeiro esforço humanista da sociedade dos iguais. As políticas de reconhecimento do outro apareceram para, nesse estágio, dar conta de um relacionamento entre a construção de uma esfera do social suspensa em relação às tradições comunitárias, mas interessada no teor de suas bases culturais.

A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que “identidade” designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos. A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou

por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível (TAYLOR, 2000, p.241).

A Segunda Guerra Mundial funciona como destacado recorte nessa análise. Nos anos que seguiram à guerra de proporções mundiais que durou quase uma década, políticas de reconhecimento entraram na pauta dos novos debates para, em um primeiro estágio, evitar novos conflitos de tamanha proporção – visto que a Segunda Guerra está concentrada em, pelo menos, três eixos, polos para a concepção política do globo: um totalitarismo nazista, pautado na eugenia e na fulcral aniquilação declarada do “outro”; um regime também ditatorial dos soviéticos, estruturado, por sua vez, no fim da propriedade privada e controle pelo trabalho; e, por fim, a política democrática encabeçada pelos EUA e demais potências europeias (Inglaterra e França), forjada pela sociedade de consumo e articulada pelo discurso iluminista da igualdade, liberdade e fraternidade entre os membros das nações. Em uma segunda frente, políticas de reconhecimento deveriam dar conta das pressões exercidas por grupos antes completamente silenciados pelo insustentável desenvolvimento dos Estados industrializados do globo: novas nações politicamente independentes – africanas, notadamente –; ou grupos desligados das políticas nacionais, conectados por uma espécie de nova prática da memória histórica. Em outras palavras, novos grupos foram organizados no pós-guerra para, em uma primeira, e mais explícita, etapa, pôr em pauta um necessário futuro diferenciado: novos lugares sociais para sujeitos silenciados e sem face, habitantes de uma zona cinza (SARLO, 2005) das grandes cidades, reservada para uma cínica obliteração do “outro”. Em um segundo estágio, concomitante ao primeiro, grupos desnacionalizados – negros, mulheres, homossexuais, religiosos, grupos étnicos etc. – estabeleceram, como objetivo central para uma nova política global, uma necessária revisão do passado, novos formatos para uma memória administrada, tida, até então, como monumento das grandes nações.

A construção de políticas de reconhecimento denuncia a exaustão do empreendimento da igualdade centralizadora de um primeiro esforço humanista. O discurso da humanidade global, do sujeito uno passou a ser concentrado em uma esfera política que necessariamente atende às demandas comunitárias. Ou seja, a ideia central

de uma política de reconhecimento é receber das diversas experiências comunitárias, em nações ou em todo o globo, expectativas cruzadas do projeto de sociedade, resolvidas por uma esfera, nesse caso, dependente dos costumes, de uma estrutura de valoração do mundo, da cultura. Esse esforço configura-se como eixo fundamental de um debate, por um lado, entre os pensadores de uma tradição liberal de concepção política e, por outro, entre os comunitaristas, pensadores mais próximos às leituras sobre as diversidades culturais.

A falência do sujeito uno, denunciada por uma guerra de um indivíduo triplicado, funcionou como importante mecanismo de desenvolvimento dessa nova política. Por um lado, transformou em cartilha elementos de desigualdade denunciados ora por uma sociedade partida em classes sociais, já prevista pelo mais tradicional possível marxismo, ora por corpos estranhos ainda vivos ao longo do tenso século XX: negros, índios, homossexuais, mulheres, indianos, latinos, árabes, chineses etc. O esforço do reconhecimento foi produzido a partir de uma dupla vetorização do olhar sobre o “outro”. Em um primeiro vértice, esteve no centro a perspectiva da monumentalização da diferença (HUYSSSEN, 2000): o empreendimento da construção, para sujeitos ainda diversos, de lugares possíveis necessariamente administrados. Por outro lado, em um segundo vértice, as pressões exercidas pelos grupos que, já a partir da década de 1950 e mais intensamente nos dez anos seguintes, mobilizaram-se em torno do princípio da contracultura e tornaram cada vez mais insustentável uma política de adesão à nação, uma perspectiva encastelada da justiça tão familiar ainda em nossos dias.

Se a afirmação de que “o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas, [mas] (...) uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 2000, p.242) propôs uma nova projeção do empreendimento humanista da democracia, a materialização política desse esforço representou uma nova jornada de disciplinamento dos corpos: a administração da visibilidade do “outro” a partir de sua localização periférica no plano da cidade. O desenvolvimento de políticas de reconhecimento procurou dar conta de um “mim mesmo” que somente se verificou em um contemporâneo esforço de construção de – às vezes nada sutis – guetos pós-Auschwitz nas grandes cidades “cosmopolitas”. Estas seriam frequentemente apresentadas como exemplares de modernas torres de Babel, no entanto concretamente silenciadas por um único – em cada uma delas – e extremamente poderoso idioma, a saber, o lugar de fala.

Dessa maneira, podemos afirmar que políticas dedicadas ao reconhecimento reconstruíram o discurso nacional da inclusão, deslocando da igualdade para a identificação dos sujeitos sua ferramenta operacional. Os critérios de adesão – talvez “seleção” fosse um termo mais adequado – ainda funcionam como elemento central, destacando, ainda em nossos dias, a nação coesa como objeto. Taylor (2000) deposita, nesse aspecto, na capacidade de identificar e questionar ultrajes, o mecanismo de coerência das nações – encontramos a noção de “pátria” com mais frequência em seu trabalho –, compreendendo como mais ou menos equilibrada uma sociedade que põe em discussão, em um espaço público necessariamente transformado em assembleia – o que, no entanto, apresenta sem discutir questões como a influência de um campo midiático –, temas como a corrupção.

Onde essa disposição se mostra relativamente fraca – por exemplo, em alguns países latino-americanos, em que muitas pessoas estão prontas a tolerar “desaparecimentos” perpetrados por setores semiclandestinos dos militares ou a receber bem os *putsches* do exército –, corre-se o risco de terminar com uma junta argentina ou com um regime assassino de um Pinochet (TAYLOR, 2000, p.206).

Parece justa, nesse estágio, a aproximação de Taylor aos pensadores do liberalismo político estadunidense. O exemplo utilizado pelo autor para pensar essa ausência de uma assembleia coesa, construída para dar conta da experiência patriótica em torno de uma política de reconhecimento, é, no mínimo, lamentável por duas razões. Uma primeira seria o fato de que reforça o discurso reproduzido durante alguns anos a respeito de uma espécie de “disposição” latino-americana para regimes totalitários, noção frequentemente ratificada por caracterizações ligadas a uma conceituação de subdesenvolvimento necessariamente construída por Estados de centro do globo; peca, nesse esforço, por conta de uma perigosa – para não utilizar o termo “tendenciosa” – supergeneralização. Uma segunda razão é o fato de não abrir espaços para o importantíssimo dado a partir do qual é possível ligar os EUA ao financiamento dos mesmos regimes criticados por Taylor. Utilizados como exemplo de pátria que, a partir do reconhecimento e rejeição de ultrajes políticos, se mobiliza em torno de uma política de reconhecimento, os Estados Unidos mantiveram, com regimes como o do próprio Pinochet, intenso relacionamento político – nem sempre feito público –, seja financiando a industrialização do Chile, seja dando “apoio técnico e logístico” de suas

companhias de inteligência e informação para a construção de mecanismos de perseguição e tortura desses sujeitos desaparecidos a partir dos quais elabora suas teses no trecho destacado acima; peca, nesse sentido, pelo esforço de uma observação seletiva que omite importantes termos na construção de uma argumentação sobre o reconhecimento.

No caso dos Estados Unidos, há uma ampla identificação com o “*american way of life*”, um sentido de que os americanos partilham uma identidade e uma história comuns, definidas por um compromisso com certos ideais, articulados famosamente na Declaração de Independência, no Discurso de Gettysburg, de Lincoln e em outros documentos desse gênero, que por sua vez derivam sua importância do vínculo que têm com certas transições climáticas de uma história partilhada (TAYLOR, 2000, p.206).

De resto, desinteressados em qualquer tom acusatório, parece igualmente simples apontar falhas na projeção de Taylor ao utilizarmos, como exemplo, a articulação pública de significados para o ultraje da Guerra do Iraque. Nesse evento, a assembleia patriótica estadunidense parece ter referendado ataques, ainda que a um regime totalitário, pautados em provas até hoje não encontradas. Um ano após uma desastrosa campanha “contra as armas químicas” iraquianas, George W. Bush, no entanto, foi reeleito – desta vez, parece, sem fraudes eleitorais –, pondo em xeque uma “disposição” para a mobilização da sociedade estadunidense frente aos “ultrajes”¹⁷.

Uma política de reconhecimento pode, nesse sentido, ser compreendida a partir do mesmo esforço humanista da unificação pelo silenciamento do diferente. A partir do deslocamento do princípio da igualdade para o da identidade, um segundo empreendimento humanista violenta o “outro” com os lugares sociais administrados e as falas necessariamente silenciadas.

Essa passagem merece, sem dúvida, destaque mais cuidadoso. A tomada da igualdade por identidade revela o importantíssimo trânsito dos tais “locais originais” da vida política em sociedade para um lugar de comunhão dos diversos povos, e suas matrizes tradicionais igualmente diferentes, que passa a ter a cultura como mais

¹⁷ A fim de evitar o mesmo equívoco da generalização, fizemos referência, portanto, somente ao resultado das eleições de 2004 como importante amostra para a confirmação de nossa argumentação: George W. Bush venceu em 29 dos 51 (obteve mais de 50% dos votos) estados estadunidenses, totalizando 62.041.268 (ou 50,73%) votos populares e 286 dos 538 votos eleitorais.

destacado instrumento da política. Nesse aspecto, o desenvolvimento de muitos grupos concentrados nos estudos sobre política e cultura dos povos no mundo contemporâneo revela destacado indicativo da nova face dos arranjos políticos do nosso tempo em torno das disputas culturais. Estudos Culturais, pós-colonialismo, estudos latino-americanos são apenas alguns exemplos dos esforços que essa demanda tem mobilizado para, de um lado, confirmar a cultura como nosso mais novo elemento “pré-político” das formações sociais, linguagem a partir da qual o pertencimento nacional se mobiliza e neutraliza o processo histórico, ou, de outro lado, para destacar as disputas políticas que são travadas em níveis pouquíssimo perceptíveis da esfera do social. A crítica literária de Homi Bhabha e as observações sobre os racialismos feitas por Frantz Fanon são importantes indicativos desse esforço, por exemplo.

Ainda que concentrada em um mínimo moral pouco esclarecido e uma dimensão de consenso que não põe em discussão a importante articulação de significados a partir do poder – e, portanto, pouco tratando do tema de uma democracia explicitamente desigual –, uma teoria habermasiana do discurso parece ser, ainda, a que se depara não com reconhecimentos nem posicionamentos, mas com falas de sujeitos pareados pela disposição histórico-cultural de suas diversidades.

Ela se despede de todas as figuras de pensamento que sugeriram atribuir a práxis de autodeterminação dos cidadãos a um sujeito social totalizante, ou que sugeriram referir o domínio anônimo das leis a sujeitos individuais concorrentes entre si. Na primeira possibilidade, o conjunto de cidadãos é abordado como um agente coletivo que reflete o todo e age em seu favor; na segunda, os agentes individuais funcionam como variáveis dependentes em meio a processos de poder que se cumprem cegamente, já que para além de atos eletivos individuais não poderia haver quaisquer decisões coletivas cumpridas de forma consciente... (HABERMAS, 2002, p.280).

A partir de uma disputa pelo poder do lugar de voz, os diversos grupos que se mobilizaram após a experiência da contracultura transformaram o consenso de Habermas em mais uma arena a partir da qual, em fins do século XX e início do XXI, a violência, como mecanismo duplo de construção e destruição, desenvolve-se como linguagem, como fala. Para além de uma esfera suspensa de democracia, ou de uma política de reconhecimento disciplinadora, podemos falar, em nosso tempo, de

mobilizações necessariamente desnacionalizadas contra a instituição da igualdade democrática.

- [Tyler Durden] Eu olho ao redor e vejo novas caras [risos]. Calem-se! Significa que muita gente vem quebrando as duas primeiras regras do clube. Eu vejo aqui homens mais fortes e inteligentes. Vejo todo esse potencial... desperdiçado. Que droga, uma geração inteira de garagistas, garçons. Escravos de colarinho branco. A propaganda põe a gente para correr atrás de carros e roupas; trabalhar em empregos que odiamos para comprar coisas inúteis. Somos uma geração sem peso na História; sem propósito ou lugar. Não temos uma Guerra Mundial; não temos a Grande Depressão. Nossa guerra é a espiritual; nossa depressão são nossas vidas. Fomos criados através da TV para acreditar que um dia seremos milionários e estrelas de cinema, mas não somos. Aos poucos, tomamos consciência do fato e estamos muito, muito irritados.

A produção fílmica estadunidense, de 1999, dirigida por David Fincher, “Clube da Luta”, apresenta um personagem sem nome, interpretado por Edward Norton, analisando os eventos que compõem o seu dia-a-dia. Trata-se de um bom funcionário de uma agência de seguros, responsável por inspeções minuciosas em carros acidentados; prestador de serviços de grandes empresas automobilísticas preocupadas com uma reputação pública já construída. Faz parte de uma fatia cada vez maior de pessoas que compra sem sair de casa: um novo estatuto estético para os *shoppings* e supermercados: novas formas, novas pessoas – um mercado necessariamente confuso a respeito de estruturas de um mundo público, privado e íntimo.

O protagonista do filme vive uma vida perfeita na experiência do Pós-Guerra Fria. Um apartamento cuidadosamente montado para ser impecável, um bom emprego, um grande salário, uma solidão administrada, uma vida em uma grande metrópole, acesso à informação, enfim aquilo que, com frequência, novelas, filmes, romances, fotos e amigos projetam como a vida perfeita. O personagem, contudo, não dorme. Seis meses preso em uma espécie de “mundo do meio”, encravado entre o que ele compreende por realidade palpável e o sono profundo – o esquecimento de si mesmo. A insônia é a perdição: nem a “veracidade” do mundo que vemos, tampouco a fantasia do quase tudo possível do mundo dos sonhos; um trânsito complexo entre a imagem e os sentidos que lhe atribuímos. “É tudo cópia de cópia...”¹⁸, afirma quando conclui sobre o seu mundo,

¹⁸ Reflexão sobre a insônia do protagonista.

afetado pela falta de sono sem fim: qualquer mundo – um universo de cores, sons, formas, corpos, gostos genéricos. Um acervo infinito de signos sem sentido muito claro.

O mundo do personagem narrador do filme nos é apresentado como uma zona cinza controlada pelas grandes empresas sem nação. Para ele, “quando a exploração estrelar se concretizar, serão as corporações que darão nome a tudo¹⁹”, pois não haverá dicotomias para pensar a sociedade. Global e local, natural e cultural, indivíduo e sociedade são, todas elas, composições sem sentido nesse planeta duplo de sono (ou sua ausência) e de realidade, somente. Um homem genérico com sua vida qualquer. Seu dia-a-dia é medido pelo preço dos bens que, gradativamente, desconstroem os espaços vazios de seu apartamento-vida: um indivíduo-função, produto imediato do esforço democratizante ao longo do século XX, simbiose equilibrada de cidadãos e consumidores.

“Costumávamos ler pornografia. Agora era catálogo de loja.²⁰” As conquistas materiais, entretanto, não são suficientes para o sono tranquilo. A vida do personagem principal exige um tipo de consistência que ele parece desconhecer; falta algo diferente de tudo aquilo que é possível comprar. Em um tempo cuja inclusão é a tônica de um projeto humanista, ora pautado na igualdade, ora na identidade, o argumento do consumo funciona como importante mecanismo de “fazer parte”. Ou seja, instrumento de identificação e sentimento de pertencimento a grupos globais cujo laço fundamental é o consumo de um bem: amantes de automóveis, fãs de uma banda, obcecados por *laptops* etc.

A experiência da vida moderna pós-1989 configurou-se ainda mais confusa quando do desmanche de um mundo em polos em prol de uma “nova ordem” para o globo. Assim, espaços desnacionalizados foram orientados para uma tensa relação entre o objeto da cidadania – a inclusão pela instituição normativa do indivíduo – e o mundo do consumo – inclusão pela racionalização da vida em sociedade a partir do mercado. Podemos resumir o produto dessa tensão com notas sobre a emergência de um terceiro esforço humanista.

Em uma primeira face, o Humanismo esteve concentrado em uma inserção total do “outro”, desde então adequado a uma perspectiva de sujeito centrado e de história global. Em uma segunda cruzada humanista, podemos destacar o esforço pelo

¹⁹ Previsões do narrador.

²⁰ Narrador analisando as condições de sua vida.

reconhecimento de um “outro” não enquadrado entre os “mesmos” (iguais): novos “eus” para dar conta de um mundo necessariamente administrado, total, mas composto por sujeitos diversos, silenciados por um padrão de igualdade falante. Nesse estágio, o empreendimento de uma política de reconhecimento cumpre a importante agenda da alocação social das diferenças.

Uma terceira face do Humanismo manifesta-se a partir de uma dupla projeção. Em um primeiro plano, é ativada por uma simbiose entre a igualdade e a identidade na produção de um sujeito-operação, necessariamente instituído a partir de uma função social, o mundo do reconhecimento a partir da individuação pelo trabalho: sujeitos médicos, professores, engenheiros, garis, vigilantes, empregadas domésticas, mendigos, cheira-colas etc., neutralizados pelo lugar vazio da experiência nacional pós-queda do Muro de Berlim. Sujeitos muito próximos do personagem principal do filme, porém, em sua grande maioria, satisfeitos com a mediação de suas dores por um amplo mecanismo de informação e entretenimento. Este seria o responsável, por sua vez, pelo deslocamento de um potencial para o sensível da materialidade das relações sociais em direção a uma virtualidade administrada por grandes corporações de notícia.

- [Tyler Durden] Escutem, seus vermes, vocês não são especiais. Vocês não são uma beleza única. Vocês são a mesma matéria orgânica podre como todo mundo. Somos a merda ambulante do mundo. Somos todos parte do mesmo adubo.

Um segundo plano, por sua vez, diz respeito a um sujeito interessado na destruição das funções sociais, dos lugares administrados construídos para serem ocupados por um indivíduo-autômato, último estágio dos dois primeiros empreendimentos humanistas. Um terceiro Humanismo pode, nesse sentido, ser facilmente apontado como um anti-humanismo. Não se configura, no entanto, a partir da destruição da pessoa, mas de um rompimento com um nível de esclarecimento – já tão debatido por Adorno e Horkheimer (1985) – disciplinador: um saber sobre o mundo que é, também e fundamentalmente, um saber sobre os lugares possíveis para sujeitos orientados por suas funções (FOUCAULT, 2007a), ou seja, uma estrutura disciplinar forjada na informação.

- [Tyler Durden] Amarra no topo das bolas²¹.

²¹ Tyler Durden capturou o secretário de segurança pública, levando-o até um banheiro e amarrando seus testículos, a fim de pressioná-lo contra a perseguição a clubes secretos de boxe.

- [Bob] Elas estão feito gelo.
- [Tyler Durden] Você vai cancelar essa investigação rigorosa. Vai anunciar publicamente que não há esses tais grupos ou esses caras vão cortar as suas bolas fora. Vão mandar uma para o *New York Times* e outra para o *Los Angeles Times*. Veja: você está atrás das pessoas que justamente dependem de você. Nós cozinhamos, limpamos e fazemos suas ligações para vocês. Dirigimos suas ambulâncias e olhamos para vocês enquanto dormem. Não nos aborreça!

A destruição em questão, destacada no “Clube da Luta”, trata do desmonte desses lugares e pretende pôr em xeque uma das firmes estruturas do mundo moderno: uma pane dos sistemas financeiros; uma fissura na sociedade de consumo. O suicídio do indivíduo-função abriria espaços fechados pela instrumentalização do mundo público para a reorganização das comunidades em torno de redes desnacionalizadas, descentradas, desfuncionalizadas, essencialmente negligentes com relação aos sistemas de alocação – para não usar o termo “guetificação” – dos indivíduos.

O projeto de destruição liderado pelo desejo de ser Tyler Durden, uma das faces do narrador – interpretada por Brad Pitt –, concentra-se neste esforço: sabotar o mundo visível com panes provocadas pelos sujeitos invisíveis da inclusão democrática de liberais e comunitaristas; trata-se de uma ruptura com o princípio fundamental da modernidade, a saber, a individuação, um retorno ao “si mesmo” (FOUCAULT, 2008), ao mecanismo-base de violência da sociedade moderna: o corpo. O projeto de destruição está concentrado na desconstrução do belo no mundo; de um padrão de traços, cores e formas habilitado para a violenta exclusão pela beleza. Em mais uma das cenas do filme, o narrador compartilha com seu público a experiência da destruição do belo, do humanismo do sujeito-função suicida: espanca um dos membros do grupo que considera muito bonito, um homem loiro com traços europeus:

- [Narrador] Tive vontade de atirar em todo panda que não transasse para salvar a própria espécie. Queria abrir as válvulas dos petroleiros e destruir aquelas praias francesas que jamais conheceria. Queria respirar fumaça.
- [Tyler Durden] Viajando, ô, “psicótico”? [Tyler pergunta após a destruição do rosto do homem loiro pelo narrador]
- [Narrador] Tive vontade de destruir algo belo.

O desejo do narrador é a construção de um nível diferenciado de contato com um “outro”, um tipo de ser social não disciplinado pela ordem pública da norma, da

racionalização da vida em sociedade. A “... autêntica aproximação do Outro pode se transformar a qualquer momento em uma violenta intrusão no espaço íntimo do Outro” (ŽIŽEK, 2005, p.217), o que exige, de um novo empreendimento humanista, uma linguagem diferente daquela forjada no disciplinamento do mundo público a partir de uma concepção política de justiça: uma necessária superação do medo do “outro”, um medo que parece configurar-se enquanto importante estrutura de uma linguagem do social a partir da norma. O “Clube da Luta” apresenta o fim da piedade e o suicídio do indivíduo-função como lugar de fala possível para novas formas da experiência comum: o grupo fundado no princípio da comunidade imperativamente contranacional: o desejo do “fazer com” ou do “estar junto à toa” (MAFFESOLI, 2006).

Concentrado na pessoa, esse parece ser o mesmo projeto em Foucault (2007b) ao invocar o “cuidar de si” como mecanismo não de retomada de rédeas do mundo público por um sujeito novo e consciente de suas potencialidades – o que somente caracterizaria um final, no mínimo, decepcionante para o esforço de um terceiro empreendimento humanista. Trata-se do desenvolvimento das “técnicas de si”, construídas a partir de uma perspectiva de pessoa desligada de – ou negligente com – uma ordem da vida no moderno público: o bloqueio do corpo como um instrumento de opressão a partir de sua destruição, da mutilação de si, da agressão pelo feio, da urina na sopa, de um terror subliminar – mudo, escuro, cinza – de um “outro” nas ruas.

Talvez sua maior expressão cinematográfica se encontre em *Taxi Driver*, de Paul Schrader e Martin Scorsese, na explosão final de Travis (Robert de Niro) contra os cafetões que controlam a menina que ele quer salvar (Jodie Foster). A dimensão suicida implícita nessa *passage à l'acte* é crucial (...). Travis, gravemente ferido e encostado à parede, imita com o dedo indicador da mão direita uma arma apontada para sua testa suja de sangue e imita um disparo, como quem diz: “o verdadeiro alvo da minha explosão era eu próprio”. O paradoxo Travis é que ele percebe *a si próprio* como parte da sujeira degenerada que quer erradicar da cidade, de modo que – como disse Brecht a respeito da violência revolucionária em *A Medida* – ele deseja ser o último grão de sujeira a ser removida para que a sala fique limpa (ŽIŽEK, 2005, p.242).

Sintomas desses esforços parecem se esboçar nos carros incendiados e ruas destruídas por mobilizações contra os novos guetos (Paris, segundo semestre de 2005) em que se transformaram os grandes condomínios e bairros periféricos de grandes

idades, construídos para silenciar pobres e imigrantes em uma zona emudecida do mundo moderno.

Trata-se, portanto, de pontos de partida para notas possíveis sobre um terceiro empreendimento humanista: um esforço em torno de uma perspectiva de democracia em redes sem um centro que funcione como eixo racional, esboço para superação do dispositivo da nação, mas apenas um ensaio. O mecanismo da violência contra espectros de uma esfera pública pautada na disciplina das ruas parece ser apresentado como linguagem para construção de diferentes experiências de vida coletiva, orientadas para formas sociais as mais variadas possíveis: das gangues e torcidas organizadas, passando por errantes em comunidades tipo seita, até a virtualidade de ambientes não individualizados. O produto desse esforço é um sujeito renovado pelo suicídio da função, pelo exercício de reflexões sobre a autodestruição.

O elemento obscuro do mesmo empreendimento, contudo, parece fazer funcionarem renovados arranjos do instrumento da nacionalidade, erguido a partir da superação dos elementos cívicos como locais de fala, por excelência, da nação. Mesmo Anderson, em obra já citada, aponta a experiência compartilhada da comunidade imaginada que produz a nação como mais sofisticado empreendimento da lógica “contraprofanável” do capital. Essas são discussões, porém, que pretendemos desenvolver nos dois capítulos que seguem.

CAPÍTULO 3

BRASILIDADE, ALTERIDADE E A CONSTITUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA NACIONAL

3.1 – Vacina para a cidade: cidadania, brasilidade e vigilância

O meu programa de governo vai ser muito simples. Vou limitar-me quase exclusivamente a duas coisas: o saneamento e o melhoramento do porto do Rio de Janeiro.

Presidente Rodrigues Alves, discurso de posse, 1902.

Com poucas palavras, o então presidente eleito para o quadriênio 1902-1906, Rodrigues Alves, apresentava aquele que parecia ser seu simples plano de governo para os anos que seguiriam. Tratava-se de, em um primeiro estágio, duplo desafio. De um lado, precisava resolver o grave problema do Rio de Janeiro como cidade que representava, em um vetor, importante centro comercial em desenvolvimento e, em outro vetor, cenário para degradante empreendimento de modernização sem qualquer planejamento.

Mesmo ao considerar, como fizemos ainda na primeira parte deste trabalho, a transferência da Família Real Portuguesa para sua mais importante Colônia e, elevando-a, poucos anos depois, à condição de Reino Unido a Portugal, o Rio de Janeiro do início do século XX vivia problemas estruturais gravíssimos, alguns deles decorrentes, inclusive, do legado de um ensaio de cosmopolitismo que se deu com a transformação de uma cidade importante apenas para o comércio colonial em sede de um dos mais importantes Estados modernos. Como já afirmamos, o “império à deriva” trouxe para as terras que logo chamaríamos de nação brasileira, um conjunto grande de aparelhos que fizeram aquela cidade funcionar como algo mais que um mercado: uma cidade moderna. Teatros, museus, hospitais, bancos, parques, praças públicas, grandes jardins etc. foram construídos para dar materialidade a um sentimento da vida moderna que não podia, àquela altura, ser mais do que simplesmente implantado.

Com essas modificações no cenário urbano daquelas antigas praças coloniais, o que também se pode verificar em cidades fortemente comprometidas com o desenvolvimento do mundo português no Brasil – como o caso de Recife e Salvador, por exemplo –, um conjunto de problemas novos e mesmo antigos imbróglis para a vida coletiva na cidade foram agravados. Entre esses problemas, pode-se destacar, sem dificuldade, o saneamento como talvez mais destacado obstáculo para promover, já em fins do século XIX, um corte com o mundo português que significasse o que, para a São Paulo da virada de século, nesse aspecto, indicou forte crescimento econômico. Ou seja,

longe de reproduzir as tão bem sucedidas, inclusive, teses sobre a modernização brasileira a partir do grande desenvolvimento econômico paulista – mito responsável, entre outras coisas, pelo recorrente clichê/fetice da “São Paulo locomotiva do Brasil” –, podemos apontar um corte com um mundo português como base para a produção de uma linguagem do nacional – argumento que desenvolvemos ainda no capítulo primeiro – já sendo verificado ao longo notadamente da segunda metade do século XIX nas cidades de Rio, Recife e Salvador. Nos últimos anos do século XIX e já nos primeiros do século XX, no entanto, o imperativo político para a consolidação da nação, que se traduz na experiência de vida e consumo coletivo em espaços urbanos em vertiginoso processo de crescimento, passou a considerar central o elemento econômico.

... o que pretendiam os paulistas era apresentar ao mundo desenvolvido, o das grandes potências, a imagem de um governo sólido, estável, dotado de instituições liberais, economia saudável e administração competente. Só assim poderiam atrair os recursos sem os quais a cafeicultura paulista não poderia sobreviver: empréstimos externos que sustentassem a expansão das lavouras e o preço declinante das sacas, recursos técnicos de infraestrutura e mão de obra dos imigrantes europeus (SEVCENKO, 2010, p.57).

A ruptura com o mundo português precisava, e assim o foi, ser seguida por poderosos investimentos em infraestrutura que traduzissem o espírito desenvolvimentista que já nos primeiros anos do século caracterizariam o perfil político do Estado brasileiro. A recorrente eleição de governos paulistas para a presidência do país – Prudente de Moraes (1894-1898), Campos Sales (1898-1902) e o próprio Rodrigues Alves (1902-1906) – é forte indicativo do argumento econômico confirmado no centro dos mais destacados empreendimentos políticos da então ainda muito jovem experiência republicana.

Se, por um lado, ainda no final da década de 1810, a vinda da administração do Império Português para produzir como nova sede a cidade do Rio de Janeiro indicou forte filiação do projeto de cidade a um paradigma de modernização que, obviamente, ultrapassa o mundo colonial para traduzir o sofisticado cruzamento, em desenvolvimento no mundo europeu, do universo da antiga nobreza absolutista com as novas exigências da burguesia – como classe que progressivamente abandonava o espírito revolucionário como característica –; por outro lado, os cem anos que narram a história da “elevação” do Brasil a Reino Unido, a instalação do Império Brasileiro e a

construção da, então, pequena história republicana, apresentam o Rio de Janeiro como uma cidade que cresceu, desenvolveu-se e, no entanto, acentuou suas mazelas, tais como, destacadamente, seu empobrecimento.

... o Rio não tinha povo. O povo do Rio, quando participava politicamente, o fazia fora dos canais oficiais, através de greves políticas, de arruaças, de quebra-cabeças. Ou mesmo através de movimentos de natureza quase revolucionária, como a Revolta da Vacina. Mas na maior parte do tempo dedicava suas energias participativas e sua capacidade de organização a outras atividades. Do governo queria principalmente que o deixasse em paz (CARVALHO, 1987, p.90).

A força econômica advinda de poderoso mercado agroexportador deslocou, apesar de conservar a produção agrícola como elemento chave da economia nacional, peculiaridade do liberalismo brasileiro, para os centros urbanos a regência do mundo econômico, descrevendo o trânsito, como observamos no capítulo segundo, da tradução da relação, que Freyre chama de sadomasoquista, entre Casa-Grande e Senzala para a moderna referência do Sobrado como linguagem do colonial conservada no projeto de modernização das cidades brasileiras. A contraparte de tal empreendimento configurou-se a partir de incontrolável alastramento dos mocambos. Estes, por sua vez, passariam a funcionar como destacado instrumento de composição do cenário urbano do início do século XX.

Sem dificuldades, e recorrentemente, traduzimos para os dias de hoje o mocambo como metáfora da constituição periférica das grandes cidades. Assim, reproduzimos a desesperada ocupação dos morros ou o crescimento das formas favela nos maiores centros urbanos da nação como instrumentos suficientemente detalhados a fim de levar a tempo tão distante – estamos buscando reconstruir o cenário da Rio de Janeiro em novembro de 1904 – elementos suficientes para projetar sobre aquela cidade os ingredientes suficientes para pensar a organização e eclosão de levantes populares. A tarefa, contudo, é mais complexa e exige observação mais cuidadosa.

Em primeiro lugar, deve-se dizer que apenas vinte por cento da população brasileira votava e, mesmo assim, os índices de abstenção eram muito elevados quando tratamos de percentual já tão reduzido. Sobre os oitenta por cento restantes, é difícil fazer cair a face, ainda complexa em nossos dias, daquilo que poderíamos chamar de povo. Certamente, contudo, os primeiros governos republicanos tiveram esse desafio como objeto.

Se o objetivo maior de Prudente de Moraes fora pacificar e extinguir as turbulências revolucionárias desencadeadas pelos governos militares e que impediram a consolidação das novas instituições republicanas, o de Campos Sales foi o de recuperar o país do descalabro econômico em que as aventuras fiduciárias (Encilhamento) e as agitações militares (Revolta da Armada, Revolução Federalista, Canudos) o haviam submergido (SEVCENKO, 2010, p.56).

De um lado, os governos de Prudente de Moraes e Campos Sales foram fortemente caracterizados pelo primeiro projeto republicano de consolidação da experiência nacional no mundo pós-imperial. Ainda que tratemos dos dois presidentes como representantes maiores de governos que se seguiram às duas experiências militarizadas da administração republicana, podemos afirmar que foi somente no quadriênio de Rodrigues Alves que assistimos à complexa e, para o dispositivo da brasilidade, fundamental passagem de um governo marcado pelo poder dos exércitos para um Estado fortemente caracterizado pela força policial.

Se, em 1896-97, a destruição do Arraial de Canudos funciona como importante traço para a confirmação do poder central da nação que confirmava sua face republicana com forte repressão a “movimento” apenas supostamente simpático ao período imperial, a Revolta da Vacina narra, por sua vez, pela primeira vez, uma repressão que teve o poder policial como elemento mais destacado.

Na guerra do final do século XIX, aproximadamente vinte mil habitantes de Canudos – de um total de vinte e cinco mil – foram mortos durante as quatro campanhas militares contra o arraial. Estima-se que o número total de baixas militares seja de cinco mil, mas esse desequilíbrio matemático certamente não é o dado mais importante em questão. A destruição de Canudos é a representação do potencial militar que traduziria a disposição dos governos republicanos para eliminar os levantes que, eventualmente, representassem forças alternativas ao governo central do país. O exemplo da Farroupilha (1835-1845) para pensar esse esforço ao longo do império também poderia ser utilizado como importante ponto de partida para a mesma reflexão. Assim, a repressão a esses levantes funcionou a partir de dois importantes vetores: a) aquele que representa a aniquilação do Outro distante, visto que esses levantes não apresentavam riscos à territorialidade da administração central e guardavam, ainda, o elemento rural como centro das disputas – seja funcionando como campo de batalhas, seja como cenário político –; b) tinham o militarismo da repressão como mais destacada força

motriz, ou seja, a administração política do diferente não era o objeto em questão – o foco das campanhas era, simplesmente, destruir as possíveis ameaças que se apresentavam contra não somente um governo central, mas, no caso específico de Canudos, o imaginário republicano e o instrumento do pertencimento nacional.

O fator imediatamente deflagrador da Revolta da Vacina foi a publicação, no dia 9 de novembro de 1904, do plano de regulamentação da aplicação da vacina obrigatória contra a varíola. O projeto de lei que instituía a obrigatoriedade da vacinação tinha sido apresentado cerca de quatro meses antes ao Congresso pelo senador alagoano Manuel José Duarte. Desde então se desencadeara um debate exaltado, que transpôs a esfera do Legislativo, para empolgar com fervor as páginas da imprensa e a população da capital federal (SEVCENKO, 2010, p.17).

O governo Rodrigues Alves, por sua vez, diferentemente de seus dois antecessores paulistas, teria pela frente mais sofisticado desafio: construir a passagem descrita da repressão militar à ordem policial para a vida na cidade. De um lado, estava, como podemos verificar mesmo no trecho de seu discurso de posse, destacado ainda na epígrafe deste capítulo, comprometido com o alavancar da economia nacional, empreendimento que passava diretamente pela reforma do mais importante porto do país – o do Rio de Janeiro. Igualmente, mas certamente mais violento e sutil, importante desafio era aquele que poderia ser resumido pelas políticas higienistas. A limpeza da cidade deveria ser objeto central. O episódio resumido pela vacinação antivariólica é o ponto mais alto de tal empreendimento.

Se, já em nossos dias, uma campanha pública para vacinação contra a gripe H1N1 ainda provoca burburinhos pelas cidades, funcionando como fascinante mote para longas teorias da conspiração a partir das quais a “morte do povo” frequentemente aparece como objeto recorrente de “governos para o mal”, no início do século XX, a reação a empreendimento de tom policialesco mais evidente e diante de uma esfera midiática ainda muito pouco desenvolvida – se comparada à dos dias atuais – seria o estopim para grande movimentação popular contra a lei que se materializaria na montagem de estrutura policial que remete às políticas para a constituição da medicina social em países como França, Inglaterra e Alemanha – discussão já tão explorada na reflexão de Foucault.

O argumento do governo era de que a vacinação era de inegável e imprescindível interesse para a saúde pública. E não havia como duvidar dessa afirmação, visto existirem inúmeros focos endêmicos da varíola no Brasil, o maior deles justamente na cidade do Rio de Janeiro (SEVCENKO, 2010, pp.17-18).

Se, em Foucault (1979), o desenvolvimento de uma medicina social está fortemente conectado ao empreendimento, de um lado, de medicalização da vida pública e, de outro lado, à tomada do corpo como objeto da esfera política, o episódio da Revolta da Vacina narra de forma ainda mais sofisticada a produção da cidade como objeto do saber médico e o corpo humano – e a referência ao humanismo-cidadania-brasilidade-nação seria importante nesse estágio – como mecanismo constitutivo do poder público que se consolida a partir da compreensão da brasilidade como linguagem.

Na Alemanha, o desenvolvimento de uma medicina do Estado pretendia atender a uma demanda de burocratização do saber médico que ora indica o importante movimento de profissionalização de conhecimentos e saberes sobre uma vida que, antes de tudo, deve ser objeto da política, ora aponta a existência do imperativo de ser alvo do controle por um regime que submete a prática médica à lógica organizativa do Estado e seu braço burocratizante.

Na Inglaterra, Estado fortemente mobilizado, ao longo do século XIX, pelo empreendimento da industrialização e constituição de mercados cada vez mais complexos – movimento que, contudo, era acompanhado por progressivo apodrecimento das cidades que haviam se transformado em grandes centros industriais –, a medicina social se consolidou no instrumento médico disposto para o mundo do trabalho. Assim, o objeto do saber deveria ser o corpo para o trabalho, mão-de-obra para o desenvolvimento (barato) das grandes indústrias, que submetiam seus funcionários a jornadas que podiam chegar a dezoito horas por dia. Thompson (1998), ao estudar a formação da classe operária inglesa ainda no século XVIII, indicou a disciplina do tempo pelo mundo do trabalho como mais destacado instrumento de submissão da vida às ordens do dia mobilizadas por empregos, escalas, jornadas de uma vida para o trabalho. O projeto de saúde pública, obviamente, deveria acompanhar tal desenvolvimento conectando as noções de longevidade, expectativa e qualidade de vida, envelhecimento etc. ao mundo do trabalho. O saber médico, nesse estágio, funcionou como mais destacado braço de tal empreendimento, atuando como instrumento fixo de

análise dos corpos para a indústria e de saber científico em permanente desenvolvimento para a extensão da vida para o consumo.

Na França, por sua vez, Foucault apresenta a medicina social a partir do desenvolvimento de uma ciência médica para a vida da cidade. Assim, o espaço urbano deve ser compreendido como objeto do saber médico que se estende para além do que hoje poderíamos resumir com a dimensão de uma medicina sanitarista. A Paris do século XVIII não comportaria a avalanche da modernização caso estivesse ligada à podridão que tão recorrentemente a caracterizava, desde mercados de peixe sem qualquer plano de higiene, até cemitérios lotados de tal forma que já não mais era possível enterrar os mortos – que chegavam a transbordar dos muros, avançando pelas não menos imundas calçadas públicas (FOUCAULT, 1979). A medicina social, na França, desenvolve-se, portanto, antes de tudo, como medicina para a cidade. A vida pública e suas divisões deveria ser objeto do saber, que produziria para os espaços urbanos um amplo conjunto de quadriculamentos a partir dos quais poderia ser controlada, entre outras coisas, a circulação da água, a qualidade do ar, a limpeza urbana, a vida dos animais etc., mas não somente. Mais importante, e em direta conexão com os empreendimentos que fazem eclodir a revolta no Rio de Janeiro, o controle das populações pelo poder público.

Se, em espaços institucionais, a disciplina está traduzida no controle sobre as funções descritas pelo poder burocrático – o panoptismo e a produção disciplinar do enfermo, do aluno, do presidiário etc. –, o sofisticado empreendimento da medicina social, por sua vez, produz o corpo humano como objeto do poder político. Assim, em um Estado com uma noção de “povo” ainda rarefeita, como nos afirma logo acima José Murilo de Carvalho, a medicina social funciona como destacado dispositivo de produção da população, o povo como objeto do poder do Estado.

Dessa maneira, o desafio de dupla face do governo Rodrigues Alves consistia, fundamentalmente, em, de um lado, produzir o Outro como objeto do poder central – o que, possivelmente, indica, no caso brasileiro, o primeiro movimento de integração do diferente ao programa de igualdade da experiência nacional – e, de outro lado, conceber a cidade como produto do saber médico, organismo (essa palavra não poderia ser mais adequada) político vivo, objeto de interesse permanente em tempos regidos pela saúde dos grandes mercados. Dessa maneira, podemos afirmar que “... o projeto de melhoramento do porto era indissociável de um outro, muito mais ambicioso, mais

drástico e de terríveis consequências sociais: o de remodelação urbana do Rio de Janeiro” (SEVCENKO, 2010, p.63).

A cidade era foco endêmico de uma infinidade de moléstia: febre amarela, febre tifoide, impaludismo, varíola, peste bubônica, tuberculose, entre outras. Destas, a febre amarela e a varíola eram as que ceifavam o maior número de vidas. A febre amarela, em particular, manifestava toda a sua violência para com estrangeiros e migrantes de outros estados. Sua fama era internacional e tornava o Rio de Janeiro conhecido no exterior como “o túmulo dos estrangeiros”. Por isso, as tripulações e passageiros nem se atreviam a descer dos navios quando estes chegavam ao porto: permaneciam a uma distância prudente para evitar qualquer contágio (SEVCENKO, 2010, p.63).

Além disso,

O espaço das docas era muito pequeno para armazenar os artigos que se destinavam ao mercado nacional, assim como ao internacional. Os produtos deveriam ser levados para os entroncamentos ferroviários, que ligavam o Rio de Janeiro aos quadrantes do país, em coordenação com a navegação de cabotagem. Mas as ruas da cidade ainda eram vielas coloniais, estreitas, tortuosas, escuras, com declives acentuadíssimos. O tráfego dos veículos que começavam a ser utilizados nessa atividade, como carroças, charretes e carrinhos de mão, se embaraçava nessa rede confusa de ruelas. Em suma, a cidade, com desenho e proporções coloniais, não era mais compatível com a função de grande metrópole que a atividade febril do porto lhe impingira (SEVECENKO, 2010, p.62).

Por fim, podemos afirmar que o programa de recuperação do porto e o de saneamento da região portuária do Rio de Janeiro certamente atendiam a uma demanda do elemento econômico mais raso, aquele que exige infraestrutura para multiplicação de divisas. Mais que isso, no entanto, o sofisticado objeto em questão é a constituição de um Estado que tem a economia da vida como seu principal programa político.

O destaque que pretendemos fazer não passa somente por uma crítica à truculência adotada pelas forças policiais para reprimir um conjunto de levantes contra a lei da vacinação obrigatória. Com frequência, encontramos nos livros que narram a história da Revolta da Vacina uma crítica que se desenvolve a partir de suposta má conduta sobre revoltosos alimentados pela ignorância em relação às pretensões de “humana lei”.

O que sustentamos é que a revolta é apenas a ponta do *iceberg* de uma lógica de governo – nesse sentido, Rodrigues Alves não é muito mais que um personagem dessa passagem – que se erguia sobre três pés fundamentais, a saber: a) um higienismo modernizante, forte característica da tomada do saber médico pelo elemento político, como verificado na emergência do que se pode chamar de medicina social; b) o desenvolvimento de um governo que não tinha mais como referência as forças militares dos grandes exércitos para produzir sua autoridade política, articulando seus poderes a partir do desenvolvimento do que chamamos de “economia da vida” em torno da consolidação de um sofisticado governo de polícia; e, talvez o mais importante, c) a produção da vida como objeto político da nação, instrumentalizada pelo dispositivo violentamente inclusivo da brasilidade – força identitária que passaria a funcionar a partir do complexo cruzamento entre a condição do estar vivo (biologia) e a inscrição política dos indivíduos em um plano de vida e consumo coletivos (cultura).

... o presidente atacou logo as obras de saneamento e de reforma urbana da cidade, como prometera no discurso de posse. Para isso, conseguiu poderes quase ditatoriais para o engenheiro Pereira Passos, nomeado prefeito, e para o médico Oswaldo Cruz, nomeado diretor do Serviço de Saúde Pública (CARVALHO, 1987, p.93).

A fim de implantar seu poderoso projeto de modernização da cidade – o que acompanhava, por certo, um desafiador aprofundamento do pertencimento nacional como linguagem de estabilidade da ordem pública –, o presidente precisou enfrentar duas grandes jornadas. De um lado, carecia de estratégias que dessem conta da “requalificação” do espaço urbano sem que isso precisasse passar por longos caminhos burocráticos. De outro lado, mas em hipótese alguma em oposição a um primeiro eixo, era imprescindível a elaboração e execução de uma nova política de saúde pública que passasse, inclusive, pela compreensão de uma nova arquitetura da cidade como problema.

Até o início do século XX, pode-se dizer que o Rio de Janeiro fazia funcionar sua região portuária como uma peça estratégica para a subversão. Se, em aspecto mais superficial, o conjunto de doenças produzia a cidade como uma metrópole tomada pela podridão, em análise mais cuidadosa, podemos observar que a reforma do espaço de acordo com padrões quase hospitalares tem como objeto não somente a limpeza, mas fundamentalmente o bloqueio das ruelas, becos, demolições, casas abandonadas,

cortiços etc., como instrumentos de, entre outras coisas, resistência ou, no mínimo, indigência política – o que, no olho do furacão modernizante da lógica igualitária, funcionava como destacada linguagem de subversão.

A eliminação dos miasmas, a purificação das águas, a ampliação do pé direito dos edifícios, a tomada científica dos prontuários e a superação do ambiente hospitalar enquanto lugar da benevolência cristã – daí as casas de saúde pré-modernas estarem fortemente identificadas com a “santa casa de misericórdia” – são importantes etapas para o desenvolvimento do hospital como a instituição de identificação, saúde e controle dos corpos que caracteriza não somente o trabalho médico na Modernidade, também cuidadosamente explorado por Foucault (1979) em seu ensaio intitulado “O nascimento do hospital”. Num cruzamento entre o ambiente hospitalar moderno – casas para a cura, limpas, arejadas e metodicamente organizadas – e as noções de uma medicina social, não se vislumbra somente um destacado novo cuidado com a saúde dos indivíduos e, a partir disso, de toda uma população, encarada, com os nacionalismos, a partir do desafiador paradigma de uma igualdade universalizante. Mais que isso, o instrumento médico-hospitalar seria transferido à cidade como um todo para compreender, por exemplo, uma nova engenharia da rua a partir de um princípio de limpeza e higiene que não perdiam o espaço do hospital de vista, fazendo-o funcionar como dispositivo mais relevante que uma simples referência.

O hospital produziu uma nova linguagem das ruas, algo que deveria dar conta, inclusive, das novas condutas políticas para disciplina, quadriculamentos do espaço de vida e consumo coletivos.

E dessa avenida Central, desse embelezamento e dessa salubridade, ficou encarregado o engenheiro Francisco Pereira Passos, indicado por Rodrigues Alves para assumir o cargo de prefeito do Distrito Federal. Sabendo da extensão avultada das demolições e das obras que deveria executar, do ritmo desenfreado em que deveria implementá-las, e prefigurando as resistências e reações populares inevitáveis, Passos exigiu plena liberdade de ação para aceitar o cargo, sem estar sujeito a embaraços legais, orçamentais ou materiais.

Rodrigues Alves lhe concedeu então carta branca por meio da lei de 29 de dezembro de 1902, que criava um novo estatuto de organização municipal para o Distrito Federal. A lei era equívoca, arbitrária e visivelmente anticonstitucional, atribuindo

poderes tirânicos ao prefeito e retirando qualquer direito de defesa à comunidade (SEVCENKO, 2010, p.68).

No caso específico do Rio de Janeiro, parece claro que os trabalhos de Pereira Passos, na prefeitura, e de Oswaldo Cruz, na diretoria do Serviço de Saúde Pública, são mais do que somente setores estratégicos para o governo de Rodrigues Alves. Não são simplesmente os dois mais destacados eixos do grande empreendimento de “requalificação” do espaço urbano. O trabalho de uma nova engenharia da cidade e seu novo modelo sanitarista são o mesmo braço que funda, no Brasil, o complexo cruzamento entre o saber médico e as decisões políticas, produzindo as fugas da linguagem do nacional como patologias que precisam ser mais que eliminadas – tarefa que caracterizaria, apenas, nesse aspecto, o trabalho dos exércitos, tão populares ao longo do século XIX. O desafio em questão não se trataria mais daquele que deveria dar conta da identificação dos “inimigos públicos” e sua detenção ou morte, mas de processo de conversão – e a metáfora religiosa seria muito oportuna nesse cenário – do “delinquente”, a cura orwelliana de seus males e sua “devolução” ao mundo público, um retorno que marcaria o triunfo dos poderes públicos na empreitada de inclusão-igualdade-nacionalização (recondicionamento) dos corpos individuais, do corpo público.

Se os corpos estão acometidos pelas muitas misérias que precisavam ser combatidas – algumas com tratamento médico, outras com o empreendimento da neutralização política –, as ruas também precisavam ser compreendidas a partir da mesma lógica de patologização do desconhecido, do progressivo interesse da incorporação do estranho, da disciplina do outro como ponto de partida médico-político para uma nova fase do projeto de brasilidade, que teria a cidadania como seu mais sofisticado objeto.

... Pereira Passos, na ânsia de fazer da cidade suja, pobre e caótica réplica tropical da Paris reformada por Haussmann, baixara várias posturas que também interferiam no cotidiano dos cariocas, particularmente no dos ambulantes e mendigos. Proibiu cães vadios e vacas leiteiras nas ruas; mandou recolher a asilos os mendigos; proibiu a cultura de hortas e capinzais, a criação de suínos, a venda ambulante de bilhetes de loteria. Mandou também que não se cuspsse nas ruas e dentro dos veículos, que não se urinasse fora dos mictórios, que não se soltassem pipas. Muitas dessas posturas eram simples reedições de medidas anteriores que, ao bom estilo brasileiro, não tinham

pegado. Mas, desta vez, a população já se dera conta de que pelo menos o esforço de aplicação da lei seria muito maior (CARVALHO, 1987, p.95).

Se até a virada de século – e, de certa forma, essa máxima segue ao longo dos dias atuais – boa parte das leis eram vistas com a indiferença que produz o trabalho político dos três poderes como algo muito próximo da total irrelevância, os eventos que, reunidos, produzem a Revolta da Vacina como problema inauguram, de um lado, a lei como instrumento político mais destacado e, de outro lado, a circulação de mercadoria como espaço compartilhado pela vivência da cidadania.

A experiência do ser brasileiro se confirmaria, desde então, orientada pelo governo de polícia para a politização dos corpos, tendo a circulação de mercadorias não somente como otimização do espaço para o desenvolvimento e crescimento dos mercados, mas na transformação da arena política – mobilizada pelo saber médico – em estrutura consagrada pela moderna sociedade de consumo, ainda que, no caso brasileiro, isso não precisasse ser traduzido por fortes investimentos em industrialização das grandes metrópoles.

Não desejamos, com isso, como fizeram alguns dos importantes expoentes do pensamento social brasileiro, indicar os governos paulistas da nação como instrumentos do que nós poderíamos, grosseiramente, chamar de produção de uma brasilidade a partir de São Paulo. Com frequência, os temas referentes a um projeto de modernização que tivesse o elemento econômico como ponto de partida têm sido atrelados a um economicismo que funciona como base, inclusive, para pensar a modernidade brasileira como um trabalho ainda não concluído.

O argumento que sustentamos versa sobre a presença do elemento econômico mesmo nas estratégias de produção de subjetividade, sendo, portanto, objeto instrumentalizado pela brasilidade. Assim, podemos ultrapassar a compreensão do que se chama de “requalificação” urbana do Rio de Janeiro a partir de um duplo eixo que tem a engenharia de um lado e a medicalização do outro. A brasilidade para uma economia da vida funciona, dessa maneira, a partir de uma constituição política dos corpos que devem ser alvo, por exemplo, da engenharia como empreendimento médico ou, se preferirmos, da medicalização dos espaços públicos como mais desafiador empreendimento de constituição da nova cidade.

Recorrentemente, encontramos materiais que indicam o desenvolvimento de novo plano urbanístico para o Rio de Janeiro no início do século XX como destacado

dispositivo de eliminação das periferias. A partir de tal argumento, projetaríamos sobre a cidade contemporânea o fracasso de tal empreendimento, visto que as zonas de periferia das grandes metrópoles brasileiras cresceram geográfica e demograficamente. Tornaram-se, ainda, espaços de análise ainda mais complexos, ambientes para reprodução de poderes, ao mesmo tempo, reconhecidos como lugares de fala de centro – coloniais, machistas, moralistas etc. – e de aprofundamentos, contudo desenvolvimento, por exemplo, de mercados periféricos.

Em outras palavras, em nossos dias, as manchas que produzem o que Sarlo (2005) chamou de zonas cinzas para as grandes cidades refletem, de um lado, um sem-número de lógicas de poder de centro que, inclusive, acinzentam ainda mais os espaços de periferia – a estetização do periférico na produção de um “patrimônio comunitário” ou dos safáris pela favela são importantes exemplos disso –; por outro lado, revelam um grande conjunto de ferramentas que tem sido construído, ao longo dos últimos cem anos, para submeter o lugar vazio da cidadania mobilizada pela brasilidade aos arranjos produtivos locais, no desenvolvimento, por exemplo, das organizações populares para educação, produção de arte, e de um mercado periférico, ao menos pretensamente, progressivamente independente dos mais desenvolvidos centros comerciais.

A existência, à época, das zungas e sua pretensa eliminação seria um bom exemplo para discutir o fracasso de tal desejo. As zungas eram ambientes podres, sem saneamento, sem qualquer estrutura mínima, para onde iam aqueles que nem ao menos um quarto nos cortiços conseguiam alugar para passar a noite. Assim, grandes grupos se amontoavam em espaços que faziam se confundir os corpos, homens, mulheres, ratos e baratas, entre outros, aglomerados em vãos escuros, fétidos e muito quentes. Em seu “Revolta da Vacina” (2010), Nicolau Sevcenko apresenta esclarecedor relato de João do Rio em visita a uma das muitas zungas da cidade:

(...) O segundo andar:

Trepamos todos por uma escada íngreme. O mau cheiro aumentava. Parecia que o ar rareava e, parando um instante, ouvimos a respiração de todo aquele mundo como o afastado resfolegar de uma grande máquina. Era a seção dos quartos reservados e a sala das esteiras. Os quartos estreitos asfixiantes, com camas largas antigas e lençóis por onde corriam percevejos. A respiração tornava-se difícil. [...] Alguns desses quartos, as dormidas de luxo, tinham entrada pela sala das esteiras, em que se dorme por oitocentos réis, e essas quatro paredes

impressionavam como um pesadelo. Completamente nua, a sala podia conter trinta pessoas, à vontade, e tinha pelo menos oitenta nas velhas esteiras atiradas ao assoalho. [...]

Havia, com efeito, mais um andar, mas quase não se podia lá chegar, estando a escada cheia de corpos, gente enfiada em trapos, que se estirava nos degraus, gente que se agarrava aos balaústres do corrimão – mulheres receosas da promiscuidade, de saias enrodilhadas. Os agentes abriam caminho, acordando a canalha com a ponta dos cacetes. Eu tapava o nariz. A atmosfera sufocava. Mais um pavimento e arrebentariamos. [...] Já não havia divisões, tabiques, não se podia andar sem esmagar um corpo vivo. A metade daquele gado humano trabalhava; rebentava nas descargas dos vapores, enchendo os paióis de carvão, carregando fardos. Mais uma hora e acordaria para esperar no cais os batelões que a levassem ao cepo do labor, em que empedra o cérebro e rebenta os músculos.

Grande parte desses pobres entes fora atirada ali, no esconderijo daquele covil, pela falta de fortuna. Para se livrar da polícia, dormiam sem ar, sufocados, na mais repugnante promiscuidade [...].

Desci. Doíam-me as têmporas. Era impossível o cheiro de todo aquele entulho humano (pp.89-90).

Não é difícil concluir que o projeto de superação do apodrecimento da cidade fracassou na tradução das zungas, por exemplo, nas periferias das grandes metrópoles brasileiras. O que desejamos sustentar, no entanto, não é isso. O alargamento das avenidas, a limpeza da região portuária, a eliminação de doenças cada vez mais tidas como “tropicais”, a requalificação dos espaços de convivência na cidade são importantes instrumentos não exatamente do que poderia ser chamado de expulsão branca. Na crítica mais tradicional, apontaríamos o conjunto desses movimentos como característica fundamental da exclusão do pobre – elemento neutro para a compreensão do negro alforriado menos de vinte anos antes – pela força cada vez mais nítida de uma burguesia de terras, detentora dos poderes sobre os mercados agrícolas, mas habitante dos novos sobrados.

O que a sequência de eventos da Revolta da Vacina nos oferece é a progressiva inclusão como ponto de partida para a experiência democrática brasileira que, somente no final da década de 1920, início dos anos 30, seria apresentada a partir de seu imprescindível binômio: a democracia racial. Quando João do Rio visita e narra a experiência de uma das zungas daquele Rio de Janeiro, faz mais do que simplesmente

nos alertar sobre as condições – mais especificamente a falta delas – de vida e consumo daqueles indivíduos.

À semelhança do esforço jesuítico em dar alma aos nativos nas primeiras décadas de catequese pós “descoberta” do Novo Mundo, João do Rio apresentara para os leitores²² – visto que, à época, seu texto foi publicado em jornal de grande circulação entre os setores médios da população – a existência de grupos antes indigentes e, agora, imperativamente, membros de uma mesma experiência nacional.

De um lado, essa lógica igualitária esteve, nos vinte e cinco anos que antecederam a revolta, silenciada por dois importantes eixos de significação: a) um processo de abolição da escravidão intensamente burocratizado – com grandes conflitos abafados, em primeiro lugar, por forças imperiais agonizantes e, em segundo lugar, por um governo republicano (ou seria uma experiência republicana?) que não sabia exatamente como resolver a questão dos negros no novo Brasil; b) um desafiador, e estrategicamente importante, empreendimento de branqueamento da sociedade brasileira – contando, inclusive com a insígnia do saber científico como ponto de partida (vide o conde Gobineau e suas “contribuições” para estudos contra a miscigenação racial) –, pautado na importação de brancos trabalhadores do mundo europeu, para ocupar, com mão-de-obra assalariada muito barata, o lugar comum – e esse movimento, por si só já seria problemático – dos negros, feitos desaparecidos, na nova economia da vida da brasilidade.

De outro lado, o crescimento desenfreado das regiões de periferia das grandes metrópoles, zonas das cidades que quase nunca poderiam ser, pelos grupos de centro, simplesmente abandonadas, produziu uma espécie de “presença de segundo grau” dessas novas populações dos centros urbanos. Assim, a pobreza existia e dela poucos duvidavam, mas as condições de vida na pobreza eram invisíveis, haja vista os cortes produzidos para cindir um mundo daquilo que rumava à cidadania como linguagem política por excelência, e um outro universo tomado pela indigência como mais simples instrumento de exclusão.

²² E, a partir Thompson (1998b), Anderson (2008) e Burke e Briggs (2004), ainda poderíamos elaborar interessante linha para reflexão sobre a condição do ser leitor estar intimamente ligada ao projeto de modernidade – o que se traduz na experiência nacional compartilhada –, produzindo o elemento midiático como instrumento central para a consolidação dos nacionalismos e da cidadania (e o Humanismo) como face generalizante para as cidades que se projetavam como modernas.

A narrativa da miséria no Brasil abandonaria, naquela sequência de eventos, os traços que produziriam, por exemplo, o longínquo sertanejo euclidiano como personagem mais próximo do asco que João do Rio mobiliza para descrever as condições de estadia nas vizinhas zungas. Se, para fazer referência à comparação já construída ao longo deste capítulo, Canudos oferecia como distante instrumento político um miserável insubordinado, politicamente organizado e tomado pela simpatia com uma experiência de nacionalização que tinha o império como referência, as zungas produziram a desgraça alheia como exclusão excessivamente presente, algo semelhante à realidade das nossas favelas mais pobres ou, simplesmente, da vida daqueles sujeitos sem nome que vagam pelas ruas das principais cidades brasileiras.

Destruir a zunga – as zonas de periferia como um todo – não seria suficiente, como efetivamente nunca foi. Além de atender a demanda urgente de modernização da cidade, o desafio em questão era incluir a zunga como, em primeiro lugar, parte do projeto nacional. Como pedaço, as periferias, através do fetiche, deveriam encarnar o todo da experiência da brasilidade, sendo, elas mesmas, traduções, ainda que empobrecidas, do ser brasileiro. Em segundo lugar, as novas periferias – aquelas que nasceriam nos morros cariocas, ou apareceram nas bordas do Recife depois do governo Agamenon Magalhães, ou mesmo as velhas periferias, remodeladas ora pelas reformas que estamos dispostos a fazer, inclusive, nas favelas, ora pela “admissão” de permanência dessas regiões mais pobres/negras/nordestinas da cidade, como, por exemplo, o bairro do Coque, em Recife – seriam a tradução do maior desafio dos nacionalismos do século XX: a inclusão do Outro.

A revolta não visava o poder, não pretendia vencer, não podia ganhar nada. Era somente um grito, uma convulsão de dor, uma vertigem de horror e indignação. Até que ponto um homem suporta ser espezinhado, desprezado e assustado? Quanto sofrimento é preciso para que um homem se atreva a encarar a morte sem medo? E quando a ousadia chega a esse ponto, ele é capaz de pressentir a presença do poder que o aflige nos seus menores sinais: na luz elétrica, nos jardins elegantes, nas estátuas, nas vitrines de cristal, nos bancos decorados dos parques, nos relógios públicos, nos bondes, nos carros, nas fachadas de mármore, nas delegacias, agências de correio e postos de vacinação, nos uniformes, nos ministérios e nas placas de sinalização. Tudo que o constrange, o humilha, o subordina e lhe reduz a humanidade. Eis os seus alvos, eis o que desperta sua revolta e o seu objetivo é assumir e afirmar, ainda que por

um gesto radical, ainda que por uma só e última vez, a sua própria dignidade. O resto é a agonia e o silêncio... (SEVCENKO, 2010, p.93-96).

A República democratizou a senzala. E fez isso não exatamente por oferecer ao mundo periférico um conjunto de aparelhos que julgamos imprescindíveis para a boa vida da classe média, por exemplo, mas exatamente por colocar em prática o grande desafio da lógica igualitária do Iluminismo iluminista, a saber, arrebatando o Outro como parte constitutiva das narrativas nacionais, do dispositivo de brasilidade que lhe ofereceria a condição de sujeito como mais destacado bem. A narrativa da zunga inaugura os caminhos que se confirmariam na década de 1930 e atingiriam seu ponto mais alto com a Constituição Federal de 1946.

3.2 – O lugar vazio da integração pela constituição: a emergência do Estado de polícia

... o que era conflito ou competição entre diversas potências imperialistas foi, num sentido essencial, substituído pela ideia de um poder único que está por cima de todas elas, que as organiza numa estrutura unitária e as trata de acordo com uma noção comum de direito, ou melhor, um novo registro de autoridade e um projeto original de produção de normas e de instrumentos legais de coerção que fazem valer contratos e resolvem conflitos (HARDT & NEGRI, 2006, p.27).

Discutir o trânsito de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle – movimento que caracteriza a nova força política do Estado notadamente na constituição de um direito internacional no pós-guerra – no Brasil ainda no início do século XX, numa experiência marcada, em análise neste trabalho, pelos eventos que produzem a Revolta da Vacina, parece ser um exercício, no mínimo, anacrônico quando procuramos respeitar as cronologias sugeridas por pensadores do tema, como Michel Foucault e seus apontamentos em “O Nascimento da biopolítica” (2008b), “Segurança, território e população” (2008c) e “Em defesa da sociedade” (2000).

De um lado, recuar para a virada de século (XIX para o XX) os instrumentos de análise que funcionaram para pensar as formas do político no mundo contemporâneo,

apenas, indicaria o esforço perigoso – porque talvez muito distante – de um exercício arqueológico que buscaria destacar pontos de partida para governo de uma economia do vivo em plena vida pulsante dos imperialismos e do braço então ainda muito forte das forças militares que, no Brasil, por exemplo, fizeram funcionar o Estado como produto da militarização do poder político ao longo dos anos de ditadura (1964-1985). Não indicamos, contudo, que o exercício do poder policial como linguagem de produção da ordem pública mais poderosa elimina as organizações militarizadas como importante elemento para a estabilidade do mundo político que se produziu ao longo do século XX. Essa linguagem é, fundamentalmente, orientada por um princípio de pacificação que não é característico das forças militares mobilizadas pelo poder do exército. As duas guerras mundiais, a emergência do mundo soviético, a instalação de regimes militares por todo o globo e, ainda em nossos dias, o importante papel exercido pelo exército de “pacificação e democratização” dos EUA são mais que indicativos de uma presença que não pode ser somente pontuada como eventuais excessos do poder de um Estado que, em via de regra, seria caracterizado pela paz como seu mais poderoso instrumento político. A história do alongado século XX não deixa de ser, como recorrentemente se insiste, a narrativa registrada das poderosas forças militares em ação em um tempo fortemente marcado pelas guerras.

Por outro lado, pretendemos indicar o mesmo período – utilizando o caso brasileiro como referência, mas sem qualquer exclusividade – como recorte crucial para a emergência e consolidação das forças políticas abalizadas pelo elemento constitucional como dispositivo de produção de um diagrama de paz que tem a moralização da igualdade, em fins do século XIX e início do XX, como seu maior desafio. Em outras palavras, o tempo-espço a partir do qual refletimos marca o trânsito de um governo dos exércitos para um governo para a paz – ou governo dos mercados ou, mais precisamente, governo de polícia – como linguagem política do mundo que se constituía. Se, como destacamos, em Canudos (1896), as investidas militares funcionaram como importante movimento de bloqueio exemplar dos levantes oposicionistas que ainda eram pautados nas oposições Império/República, cidade/sertões, centros/interiores etc., os eventos que marcaram todo o governo de Rodrigues Alves trazem à tona a cidade/República/centros como objetos de conflito em si, parte da mais importante questão a ser considerada: a nação que se consolida de dentro para dentro. Quando o poder dos exércitos foi acionado para silenciar as

projeções políticas alternativas, em tempos de Império, da Farroupilha (1835) ou, da época da jovem República (o caso de Canudos), o fez a partir da necessidade de consolidar as fronteiras e produção de uma experiência territorial para a nacionalidade que, já no início do século XX, estaria sob a “custódia” neutra dos textos constitucionais – por excelência, lugares esvaziados das lutas públicas.

Dessa maneira, afirmamos que a modernização das cidades brasileiras, nesse aspecto, é fortemente marcada por empreendimento de integração do diferente e não exatamente sua exclusão sumária. Essa afirmação não deve indicar, contudo, que essas construções indicam um tempo regido por uma projeção romântica do regime democrático que se ensaiava, mas de um modelo de democracia que, sem dúvida, ganhava corpo no desafio da inclusão a partir do pertencimento nacional: um regime de governo – no mínimo; talvez o termo mais adequado fosse mesmo sistema de cognição do tempo e espaço – que teria o elemento cultural universalizante, a saber, a brasilidade, como dispositivo de unidade, de identificação e reconhecimento, de produção de subjetividade e de, por fim, governo para a paz.

Apesar de concentrados no desafio de produzir diagnósticos para as formas do político no mundo contemporâneo, Hardt e Negri (2006) apresentaram importantes elementos para pensarmos o governo para a paz como característica da política marcada pelo poder do Império. Se, ao estudarmos o vertiginoso crescimento dos Estados Nacionais ao longo do final do século XVIII e, notadamente, no transcorrer do XIX, apontamos o imperialismo como mais destacado dispositivo de controle e disciplina de povos e territórios conquistados, o sofisticado movimento que o Império revela é a ordem (e paz) como seu principal objeto.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que o ‘outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. (...) A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha (SOUSA SANTOS, 2010, pp.31-32).

Ainda boa parte do século XX e a “luta contra o terror” que pauta as expedições militares dos estadunidenses e britânicos no início do XXI resumem parte significativa

da máxima orwelliana do “guerra é paz”. Essa máxima, contudo, atende prioritariamente às relações políticas que se estabelecem para “viabilizar” os “contatos” – e o repertório dos eufemismos contemporâneos está em vias de esgotamento – entre, à moda Boaventura de Sousa Santos (2010), Estados divididos pelas antigas “linhas da amizade” – características do mundo da Idade Moderna e das continentais divisões territoriais entre os expansionistas primeiros Estados-Nação, tais como Portugal e Espanha e o Tratado de Tordesilhas – e contemporaneamente separados pelo abismo das linhas abissais, discutidas pelo teórico português. Não negamos, com isso, que as tais linhas abissais inexistam dentro de uma mesma arena política, ou seja, que a máxima do “guerra é paz” não se faça presente, por exemplo, nos empreendimentos de “pacificação” dos morros cariocas no final da década de 2000. Podemos afirmar, ainda, que o mesmo movimento se desenvolve em qualquer relação que tenha políticas de dominância como referência, ou seja, o ambiente escolar, hospitalar, burocrático, político-partidário, prisional, familiar etc. A guerra permanente como linguagem política, no entanto, funciona como destacado instrumento de mobilização de forças de centro contra regiões/grupos/populações periféricos.

Ao longo do século XIX, esse conjunto de políticas para superação do mundo colonial sem que as forças do colonizador fossem “desperdiçadas” ganhou o nome de imperialismo. A partir desse vocábulo, temos feito infinitas referências às lógicas de opressão e os discursos inflamados das grandes manifestações identificaram nele – no imperialismo – o principal problema político do mundo contemporâneo.

Em primeiro lugar, a obra de Foucault nos permite reconhecer uma transição histórica, de época, nas formas sociais da *sociedade disciplinar* para a *sociedade de controle*. Sociedade disciplinar é aquela na qual o comando social é construído mediante uma rede difusa de *dispositivos* ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas. (...) Devemos entender a sociedade de controle, em contraste, como aquela (que se desenvolve nos limites da modernidade e se abre para a pós-modernidade) na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais “democráticos”, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos (HARDT & NEGRI, 2006, p.42).

Expulsar o invasor branco, condenar os Estados autoritários, lutar contra o poder do capitalismo, até as duas grandes guerras, britânico e, contemporaneamente, a

avalanche mercadologizante do mundo “americano”, surgem como máximas reproduzidas pelas vozes da rua, manifestações, hoje, quase permanentes nos cenários públicos das maiores cidades do mundo ocidental. Não negamos nem a, em certo sentido, demasiada presença desses discursos em cada vez mais renovadas arenas de disputas, tais como as sofisticadas tecnologias de mídia ou as ainda incontroláveis redes sociais, nem no universo ideológico que se faz tão presente no meio universitário – notadamente o mais juvenil – em países latino-americanos, produzindo, por exemplo, grande número de material para os grandes congressos de área – a aprovação de mais de cem artigos para o grupo de trabalho sobre o tema do pós-colonialismo na América Latina no último encontro da ALAS (Associação Latino-Americana de Sociologia) é forte indicativo disso.

Sustentamos, contudo, que boa parte da crítica que se produz, nos dias de hoje, às políticas imperialistas estão ainda concentradas nos modelos de governo como referência, perdendo de vista, portanto, a própria estrutura do projeto democrático como alvo das questões que devem lhe aproximar o conjunto de características que produziram o totalitarismo como grande fantasma do século XX.

Ainda que nos anos de consolidação da experiência republicana brasileira o vulto dos regimes totalitários estivesse mais próximo – e efetivamente o vivemos antes mesmo do mais clássico recorte da militarização do governo brasileiro (1964-1985), com um governo varguista que contava, inclusive, com a caracterização do presidente como um governante fardado (1937-1945) –, o desafio recorrentemente apresentado pelos mais destacados nomes da política nacional, o que incluía a promissora *intelligentsia* brasileira, era, de um lado, a consolidação do projeto de modernização do Brasil e, de outro lado, a integração do negro e do já romantizado indígena como mais importante programa para a estabilização do que se poderia chamar de democracia tupiniquim.

Hoje em dia, podemos afirmar, sem grandes dificuldades, que o Brasil exerce cada vez mais destacado papel na elaboração de programas para reconstrução e consolidação dos mais diversos conjuntos de normas que protagonizam os esforços para a internacionalização dos direitos e da cidadania, produzindo, entre outras coisas, os direitos humanos como o mais bem acabado lugar comum da política contemporânea: o desafio do cidadão global. A partir disso, não é difícil presumir a grande força política que o país exerce diante de seus vizinhos menores, sendo, nesse sentido, cada vez mais

fácil encontrar peças que apresentem a luta contra o imperialismo brasileiro nesses países como importante objetivo político.

O movimento que desejamos, no entanto, destacar é aquele que está mais afinado com os desafios de consolidação de um modelo de democracia fortemente pautado na inclusão periférica do Outro como principal jornada a ser encarada. É certo que, ao final dos eventos da Revolta da Vacina, um sem-número de desaparecidos e uma grande quantidade de degredados para o Acre reforçam as teses de um poder do Estado que se materializa nas, nesse aspecto, forças imperialistas de seu exército.

Diante desses dados, em contrapartida, a ordem para a cidade é inaugurada como a linguagem de modernização por excelência, funcionando como ponto de partida para a consolidação do governo de polícia (ordem e paz) como sofisticado constructo de produção da brasilidade intensamente vinculada à normatização da experiência do estar vivo, ou seja, à indiscernível conexão entre o ser brasileiro, o estar vivo e o ser cidadão. Nesse nível, cultura, biologia e política não poderiam estar mais ligadas, funcionando sob o escudo opaco e universalizante da brasilidade como única linguagem política possível.

O objeto fundamental que as relações imperiais de poder interpretam é a força produtiva do sistema, o novo sistema econômico biopolítico e institucional. A ordem imperial é formada não apenas com base em seus poderes de acumulação e extensão global, mas também com base em sua capacidade de desenvolver-se mais profundamente, para renascer e se estender por todas as treliças da sociedade mundial. A incondicionalidade do poder imperial é o termo complementar de sua completa imanência de sua máquina ontológica de produção e reprodução, e, dessa forma, do contexto biopolítico. Talvez, finalmente, isso não possa ser representado por uma ordem jurídica; não obstante é uma ordem, uma ordem definida por sua virtualidade, seu dinamismo e seu caráter de ilogicidade funcional (HARDT & NEGRI, 2006, p.60).

Está bem claro o quanto Hardt e Negri desejam afastar-se dos modelos nacionais a fim de investigar, inclusive, o ocaso desses modelos diante do poder imperial. É certo que, diante das interpretações mais clássicas das políticas nacionais, aquelas construídas de acordo com as políticas que se fazem à luz do dia, ou seja, nos acordos públicos e nas metas formalizadas em parlamentos e materializadas na figura da lei, as antigas nações vivem um duplo que tem, de um lado, uma progressiva irrelevância política como nova

linguagem e, de outro lado, uma curiosa importância em iminentes cenários de crises econômicas profundas.

A nação como estrutura opaca da produção de subjetividade, contudo, raramente aparece como objeto das reflexões políticas a respeito do poder imperial que, curiosamente, não perdem de vista a emergência e estabilidade do biopoder como o grande dispositivo político do Império. Em outras palavras, mesmo estando cientes das intenções de Hardt e Negri ao projetarem o poder imperial como força política supranacional, indicamos a lógica do Império como elemento opaco mais poderoso das antigas forças nacionais que, no caso brasileiro, estão traduzidas no, ao longo da primeira metade do século XX, projeto de democracia no Brasil.

O sadomasoquismo que, nesse aspecto, caracteriza a reflexão de Freyre para a constituição da democracia racial ganha substância política quando investimos no Império como dispositivo de tradução do poder político da nação sobre os corpos, eliminando, de um lado, uma interpretação do nacional que tem a casa como base para a constituição moral da brasilidade (DAMATTA, 1997) e, de outro lado, a crítica à corrupção como alternativa para concluir sobre a brasilidade como um projeto político inacabado (HOLANDA, 1997 e FAORO, 2001).

O mais sofisticado ensinamento dos eventos da Revolta da Vacina, reforçamos, é a emergência do governo de polícia como mais bem acabado empreendimento de modernização das grandes cidades brasileiras, que passaram a ter como objeto de controle o corpo dos membros da nação a partir, por exemplo, mas não somente, de um racismo neutralizado pela comunhão da brasilidade. Assim, pudemos, ao longo desses anos, ser capazes de encabeçar grandes lutas que tinham a defesa do objeto nacional como ponto de partida. Diante do regime militar como cenário, grupos conservadores e sua oposição, uma resistência feita anônima pela repressão dos veículos de comunicação de massa tomados pelo governo militar, lutaram pela nação – ainda que essa fosse efetivamente produto de projetos absolutamente diversos – enquanto universo de produção de sentido sem o qual a esfera do político seria irrelevante. Do “Brasil: ame-o ou deixe-o” às guerrilhas, passando por uma brasilidade revolucionária dos movimentos de contracultura brasileiros, a nação permaneceu, ao longo desses anos, preservada como arena política que traduzia mais que simplesmente a inscrição do sujeito público a partir do exercício disperso da cidadania no voto, por exemplo. Ela – a experiência nacional – funcionou sendo visualizada, e efetivamente ainda o é, como

único dispositivo de produção de subjetividade para aqueles indivíduos que, antes de sujeitos políticos, pretendiam, com a luta pela democracia, pela cidadania e por amplos direitos, se compreender como sujeitos da rua, da cidade, da vida pública. Libertários e conservadores viajam, nesse cenário, diante da luta pela preservação do nacional como sua mais importante linguagem política, efetivamente, no mesmo barco, ainda que, importante frisar, ocupando lugares intensamente distintos.

3.3 – O gueto: elementos para a inclusão formal do periférico

É preciso lembrar, em primeiro lugar, que o termo gueto, surgido em Veneza em 1516 e derivado do italiano *giudeica* ou *gietto*, designa, em sua origem histórica nas sociedades da Europa medieval, a reunião forçada de judeus em certos bairros, para proteger os cristãos, de acordo com a Igreja, da contaminação dos quais os judeus eram portadores (*ad scandala evitanda*). Progressivamente, à segregação espacial regulamentada de modo cada vez mais estrito ao longo dos séculos de XIII a XVI, fonte de superpopulação, promiscuidade e miséria, superpõe-se um emaranhado de medidas discriminatórias e vexatórias, seguidas de restrições econômicas, que incentivaram os habitantes a se prover de instituições específicas, instrumentos de ajuda mútua e fontes de solidariedade interna que funcionavam como proteção contra a alienação então inscrita na própria estrutura do espaço urbano (WACQUANT, 2008, pp.17-18).

Qual o espólio da Revolta da Vacina? Essa seria, sem dúvida, a pergunta que melhor norteia a trajetória que procuramos mobilizar neste estágio de nossa argumentação. A essa altura, a resposta mais concisa deve dar conta da emergência e desenvolvimento de lógica policial para administração da cidade que, por sua vez, passa a se confundir com a relação muito íntima existente entre a nação e a noção de Império. Estamos distantes, isso deve ficar claro, do universo estético que descreveria o mundo da corte como melhor tradução para as políticas imperiais/imperialistas. O mundo público em questão é, em um primeiro aspecto, a cidade e seu desenvolvimento.

Assim, o projeto de modernização das principais metrópoles brasileiras no início do século XX deveria dar conta: da construção de novas avenidas; da viabilidade dos portos; da ampliação dos mercados; da proliferação dos sobrados; da abertura das

praças; dos projetos de eletrificação das ruas, ora para iluminar as noites então mais longas, ora para fazer circular novos veículos de transporte público – bondes elétricos; dos novos programas para saneamento básico, ao menos, das regiões centrais; e, importante etapa, da, no mínimo, apartação da pobreza metropolitana. Esse último desafio, especialmente, exigia, de forma mais destacada que as demais mobilizações, uma nova estrutura de cognição para a cidade.

Na virada de século, com a abolição da escravidão (1888), o desafio esteve pautado na difícil tarefa de branqueamento das cidades que fariam nascer um mercado consumidor pobre o qual, por sua vez, precisava ser, eminentemente, branco. O fracasso, ao menos parcial, dessa empreitada produziu, em poucos anos, um aprofundamento das zonas de pobreza em cidades como Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, o que se traduziria no nascimento de grandes “manchas” pardas nos renovados centros urbanos. As tentativas, como o caso destacado da Revolta da Vacina, de retirar desses espaços as zonas mais pobres certamente fracassou, mas não está claro que eliminar toda essa população fosse, de fato, o objetivo específico das reformas do porto e de saneamento básico, implantadas por Rodrigues Alves. Integração, talvez seja essa a palavra que melhor traduz esse desafio.

Se, em nossos dias, esse aglomerado de mocambos se traduziu em uma complexa rede de favelas que multiplica as populações da cidade, esse fenômeno é apenas o desenrolar de complexo empreendimento de inclusão dos grupos pardos ao projeto de nacionalidade, movimento que seria confirmado, como já afirmamos acima, no mito da democracia racial.

Dessa forma, não é de nosso interesse buscar, no nascimento e desenvolvimento das periferias das grandes cidades brasileiras – processo que, geralmente, tem sido, muitas vezes de forma grosseira, resumido pela noção de favelização –, uma noção de gueto como a destacada por Wacquant no trecho logo acima. Assim, nos esquivamos de incorrer no equívoco, que o próprio autor tanto insiste em destacar, da supergeneralização da ideia de gueto, frequentemente reproduzido em zonas de periferia em todo o mundo para, entre outras coisas, ora simplificar complexas lógicas de inclusão exclusiva do periférico – objeto de análise da quarta parte deste capítulo –, ora para engordar as contas dos grandes jornais, comprometidos com o consumo acelerado de diagnósticos para aqueles que, vislumbramos, configuram-se enquanto alguns dos nossos principais problemas: o Outro, o negro, o pobre, o imigrante, o habitante das

periferias, as mães solteiras, os refugiados, os famintos, os analfabetos, os indigentes, a mendicância e todo o resto da lista que, certamente, não tem fim tão próximo quanto o encerramento deste parágrafo.

Procuramos, com tal esforço, evitar um segundo importante deslize a respeito do termo: o de produzir o gueto como resultado, somente, dos processos de construção da diferença que, por certo, são traduzidas em complexas lógicas de constituição da desigualdade. Assim, apesar de o gueto destacado por Wacquant ser resultado de um empreendimento de reconhecimento da diferença, nem todos os esforços de apartação do outro são materializados na figura do gueto como problema a ser investigado.

Por fim, o terceiro risco que o conceito oferece é o de uma compreensão excessivamente policialesca do gueto. Nesse caso específico, precisamos destacar que nos referimos à polícia em seu sentido mais estreito, ou seja, aquele recorrentemente utilizado pelos programas televisivos ditos policiais que se utilizam da imagem do periférico para produzir um conjunto sem fim de guetos que embriagariam a cidade com a sujeira permanente de uma diferença que, de um lado, amedronta o suposto cidadão de bem ou, de outro lado, somente se materializa no corpo grotesco, objeto do riso sobre a pobreza.

Nascido nas primeiras décadas do século passado sob o impulso das grandes migrações de negros dos estados do Sul, descendentes de escravos libertos, o gueto é uma forma urbana específica que conjuga os quatro componentes do racismo recentemente repertoriados por Michel Wieviorka – preconceito, violência, segregação e discriminação – e os imbrica numa mecânica de exclusão total. Sob a pressão implacável da hostilidade branca, endossada, quando não ativada, pelo Estado e expressa pelo uso rotineiro da violência física direta lançada sob a forma de agitações raciais assassinas, constitui-se então nesse espaço oprimido e inferior uma verdadeira cidade negra dentro da cidade, com sua rede comercial, seus órgãos de imprensa, suas igrejas, suas sociedades de assistência mútua, seus locais de distração, sua vida política e cultural próprias (WACQUANT, 2008, pp.18-19).

O conceito, contudo, ainda é, para nossa reflexão, extremamente útil. Os mocambos da região portuária do Rio de Janeiro em 1904 não são guetos. As muitas favelas nas grandes cidades brasileiras também não o são. No entanto, esses espaços traduzem padrões de apartação que precisam ser, pelo dispositivo da brasilidade, configurados a partir do mesmo padrão que dá materialidade ao gueto: uma espécie de

dupla face que, ao mesmo tempo, positiva e negativa o gueto como objeto-zona da cidade que nos cabe, aqui, investigar.

Assim, parece simples compreender que a constituição do gueto se dá para marcar espaços de violência sobre um Outro que, por isso, deve ter sua existência – ou sua indigência informal – ligada às zona às quais “pertence”. Nesse estágio, a relação entre o estar vivo e o local onde se vive ultrapassa a noção de pertencimento que diz respeito às estratégias de identificação e toca os níveis semânticos os quais dão conta do sujeito como propriedade do espaço e não o contrário. Dessa maneira, o indivíduo negro, estadunidense, pobre, com passagem por alguma etapa do sistema prisional “é” do, ou seja, pertence ao, gueto. De forma alguma, a essa altura, seria exagero indicar o gueto como instrumento de distinção etnoracial, um braço mais poderoso que aquele que generaliza as diferenças sociais com a máscara de uma estética universal do pobre: a fome, a miséria, a desnutrição, o analfabetismo etc.

O gueto é um dispositivo socioorganizacional que usa o espaço com o fim de conciliar dois objetivos antinômicos: 1) maximizar os lucros materiais extraídos de um grupo visto como pervertido e perversor e 2) minimizar qualquer contato íntimo com seus membros a fim de evitar a ameaça de corrosão e de contágio simbólicos, dos quais supostamente são portadores (WACQUANT, 2008, p.79).

Nesse nível, em desacordo com o próprio Wacquant, também não é exagero estender, como lógica, o gueto aos padrões produzidos para “dar” lugar ao sujeito indeterminado pobre nas grandes cidades dos países mais ricos do mundo contemporâneo. Podemos concordar com o autor quando o mesmo afirma que não há, por exemplo, um gueto brasileiro ao qual daríamos o nome de favela, ou um gueto francês nas *cités* empobrecidas por cruel relação entre governo e “novos” – para não dizer menores – franceses, a saber, imigrantes malineses, camaroneses, argelinos etc. Contudo, em nossa análise, é quase imperativo o uso da lógica gueto como empreendimento de constituição de espaços de silenciamento do diferente, exercício que, por sua vez, somente se consolida na produção de uma dupla face para tais ambientes: (a) aquela que guarda para esse espaço a indisponibilidade do social para questões imediatas, tais como políticas públicas voltadas para saneamento, habitação, condições mínimas de vida e consumo coletivos; e (b) aquela que representa os esforços de identificação dos sujeitos com os péssimos lugares sociais por eles ocupados,

produzindo sobre as “zonas-gueto” das grandes cidades o “maravilhoso orgulho de ser nascido e criado na favela”.

Dessa maneira, se, por um lado, essas ditas “comunidades” são fortemente marcadas por cada vez mais cruel processo de isolamento, por outro lado, seus membros parecem estar dispostos a, aplaudidos pela tranquilizada classe média das grandes cidades, lutar pela favela como seu local cultural-biológico-legal de origem.

Há ainda uma observação sobre esse constructo que merece ser feita. No primeiro eixo da dupla face do gueto, destacamos somente a indisponibilidade dos governos para o que poderíamos, entrando em acordo com as políticas de “requalificação” dos espaços urbanos, chamar de “revitalização” das comunidades. No entanto, é imprescindível indicar o sadomasoquismo que, contemporaneamente, produz a relação entre os centros e as regiões de periferia das grandes cidades como instrumento constitutivo desse mesmo eixo que se ergue, aparentemente apenas, a partir de suposto desinteresse pelas “zonas-gueto”.

A chamada “Geração X”, constituída de rapazes e moças nascidos na década de 1970, na Grã-Bretanha e outros países “desenvolvidos”, experimenta sofrimentos que eram desconhecidos das gerações anteriores. Não necessariamente mais sofrimentos, nem sofrimentos mais agudos, dolorosos e mortificantes, mas sofrimentos bem diferentes, de um novo tipo – mal-estares e aflições, poderíamos dizer, “especificamente líquido-modernos” (BAUMAN, 2005, p.18).

Bauman (2005) já apontou o nascimento, ainda na década de 1970, nas grandes metrópoles do mundo Ocidental, de uma geração inteira de sujeitos mais que desqualificados para o mundo do trabalho, chamada de Geração X. Os já quarenta anos que separam o mundo contemporâneo dessas primeiras discussões narram, parece bem claro, um grande aprofundamento nos sentidos produzidos para pensar o que se poderia chamar de refugio humano (BAUMAN, 2005) em nossos dias. Assim, o desinteresse por aquilo que estamos livremente chamando de “zonas-gueto” está para além de um crônico crescimento de uma geração inteira inapta para qualquer fatia, inclusive a informal, do mundo do trabalho.

Um dos diagnósticos mais comuns é o desemprego, e em particular as baixas expectativas de trabalho para os recém-saídos da escola que ingressam sem experiência num mercado preocupado em aumentar os lucros cortando os custos com mão-

de-obra e se desfazendo dos ativos, em vez de criar novos empregos e construir novos ativos (BAUMAN, 2005, p.18).

Nesse estágio, as borras da miséria das grandes cidades cumprem agenda certamente mais importante que aquela que supostamente versaria sobre o nascimento e crescimento de grandes aterros sanitários de gente nas maiores cidades do Brasil, por exemplo. Essa agenda aponta a estabilidade do social a partir de cruel lógica de inclusão do periférico como sua mais importante demanda. Dessa maneira, podemos indicar as ditas “zonas-gueto” como imprescindíveis peças de consolidação das forças nacionalizantes – governos de polícia, por exemplo – na produção da brasilidade como dispositivo de integração-pacificação-estabilidade da vida para o consumo. Nesse estágio, o problema parece ser maior que aquele descrito pela noção de redundância em Bauman (2005):

Como é diferente a ideia de “redundância” que ganhou proeminência durante a existência da Geração X! Enquanto o prefixo “des” em “desemprego” costumava indicar um afastamento da norma – tal como em “desigualdade” ou “despropósito” –, não havia essa indicação na noção de redundância.

(...) Ser “redundante” significa ser extranumerário, desnecessário, sem uso – quaisquer que sejam os usos e necessidades responsáveis pelo estabelecimento dos padrões de utilidade e de indispensabilidade. Os outros não necessitam de você. Podem passar muito bem, e até melhor, sem você. Não há uma razão auto-evidente para você existir nem qualquer justificativa óbvia para que você reivindique o direito à existência (p.20).

Os mocambos removidos ao longo dos eventos da Revolta da Vacina certamente constituem significativo exemplo para traduzir, no início do século XX, o movimento de modernização das cidades que teria como parte do projeto a eliminação dessas “zonas-gueto”, principalmente quando essas regiões representam importantes peças para o desenvolvimento econômico da cidade. Desafio maior, contudo, reside no exercício para apontar mesmo o empreendimento de “requalificação” urbana como parte constitutiva de ainda mais complexas zonas para reprodução da lógica gueto, movimento a cuja construção assistimos ao longo dos últimos cem anos, seja na produção das novas regiões de periferia para a cidade do Rio de Janeiro do quando das reformas no porto, seja para as sempre presente reconstruções dos centros, por exemplo,

de cidades como Recife e o frequente deslocamento dos grupos periféricos para novos ambientes do que poderíamos, a essa altura, chamar de inclusão excludente.

A redundância ou não dá conta de uma perspectiva de descartabilidade daquilo que não pode ser descartado ou precisa ser compreendido como movimento apenas parcial para traduzir os esforços que projetam sobre as “zonas-gueto” uma perspectiva de integração que precisamos estudar ainda com mais cuidado. A essa altura, os redundantes são, no mínimo, o nível-base de conforto para aqueles que se mantêm “livres” dessa condição, e que são, ao mesmo tempo, desse estado algozes.

Nem sempre, esses movimentos de reconstrução dos espaços urbanos, tidos, eventualmente, como naturais, traduzem força policial tão nítida quanto aquelas visualizadas ao longo da Revolta da Vacina. Diariamente, esses trânsitos atendem a, por exemplo, grande conjunto de novos empreendimentos imobiliários, formas renovadas para a distribuição logística de sofisticados aparelhos, públicos ou não, para a nova vida da cidade. Assim, o progressivo esgotamento do bairro do Coque, em Recife, por exemplo, responde, de um lado, a uma demanda do já estudado governo de polícia que traduz na força de suas frentes militares para reprimir, desqualificar, isolar, tipificar os sujeitos habitantes daquela região, um dos braços para a constituição das “zonas-gueto”; de outro lado, no entanto, está representado no crescimento acelerado de poderosa especulação imobiliária sobre a região, que se valoriza, curiosamente, a partir da instalação de grandiosos aparelhos hospitalares – todos privados, evidentemente – e de justiça – com a construção, na região, do Fórum Rodolfo Aureliano.

Além disso, as políticas de isolamento devem dar conta de poderosa investida de criminalização dos sujeitos e, por que não, dos territórios em questão. Se, em determinada etapa de nossa reflexão, as zungas cumpriram a agenda dessa análise pelo asco produzido em seu visitante, a transformação de uma população de aproximadamente quarenta mil no bairro do Coque em “gente para o crime” não parece ser um exercício exatamente complicado. Sem dificuldade, em rápida busca em sítios de pesquisa eletrônicos, encontraremos que o número total de indivíduos, moradores do Coque, envolvidos, em algum estágio, em qualquer ação criminosa sequer chega a mil. Esse valor, no entanto, é insuficiente para evitar que se traduza, inclusive na população local, o bairro inteiro como uma das “zonas-gueto” da cidade, obstáculo e ao mesmo tempo instrumento de integração para a modernização permanente do Recife, mancha para o contemporâneo sadomasoquismo da democracia racial.

Ainda em 2006, tive a oportunidade de participar de um dos eventos da Oficina de Comunicação, trabalho de pesquisa e extensão dirigido pela Professora Yvana Fechine, do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, no bairro do Coque. Na aula que proferi naquele dia, ouvi relatos dos jovens envolvidos no projeto que versavam sobre a dificuldade de superar os estigmas produzidos pela tomada do sujeito pelo território no qual se inscrevem. Pude concluir isso quando, em uma das histórias narradas por aqueles jovens, uma popular apresentadora de telejornal local demandava daquele grupo uma sugestão para uma manchete do dia. Rapidamente, um dos meninos sentados ao fundo da sala exclamou: “mataram mais um na minha rua!”. Mesmo procurando construir padrões de noticiabilidade diferentes para aquela região, os grupos envolvidos reconhecem na criminalidade uma dimensão de sua existência que, parece claro, é intensamente cruel.

Estão contidos nessa passagem dois importantes fenômenos de constituição das zonas-gueto. Em primeiro lugar, o movimento de criminalização do bairro, operado pela esfera pública do social, está intimamente ligado à poderosa lógica de “descivilização” da região em questão. Se, na discussão organizada por Wacquant, a organização civilizacional está pautada em uma divisão orgânica do trabalho (i), institucionalização das identidades (ii), normatização da vida pública (iii) e forte secularização da vida comunitária (iv), as zonas-gueto são, recorrentemente, caracterizadas a partir de cruel processo de reversão dessas características. Esse movimento, parece claro, contribui diretamente para a consolidação de uma estética animalesca para as regiões operadas pela lógica do gueto.

O produto imediato de tal empreendimento é a demonização que reverbera, de um lado, a partir das vozes públicas construídas pelas regiões de centro, que, nesse sentido, operam a zona-gueto a partir do medo e de, não somente por isso, forte repulsa. De outro lado, essa demonização é refletida tendo como ponto de partida o próprio discurso dos grupos locais que, mesmo apegados à “comunidade” como movimento de inclusão na experiência do nacional, reforçam os estereótipos que, cruelmente, lhe garantem o acesso periférico ao *main frame* da nação: a brasilidade.

Quando se percorre o South Bronx, em Nova York, North Philadelphia ou o bairro de Hough, em Cleveland, é difícil não se assustar com a paisagem quase lunar composta por

quilômetros de ruas com edifícios abandonados, lojas saqueadas e fachadas calcinadas, terrenos baldios tomados por entulho e mato, ou juncados de lixo e vidro quebrado. (...) Em certas áreas, mais da metade dos edifícios que foram destruídos ou condenados desde os distúrbios raciais de 1964-1968 caiu aos pedaços diante da indiferença generalizada (WACQUANT, 2008, pp.20-21).

O segundo movimento de constituição e reforço das zonas-gueto é o que Wacquant chama de “despacialização” ou, simplificando, sofisticado empreendimento de desertificação do gueto. Para o autor, o dispositivo de esvaziamento de regiões inteiras de uma cidade está intimamente ligado à tradução quase literal desse fenômeno em centros urbanos como Chicago, por exemplo. A reversão do processo civilizacional produziria nas zonas-gueto, portanto, forte indicativo de inoperância das ruas. Esse empreendimento passaria, de um lado, pela ausência progressiva da face institucional do Estado, na circulação apenas vigilante da entidade policial, nas ofertas precárias de escolarização e de ainda mais empobrecido serviço público de saúde. De outro lado, importante frisar, a sofisticação do empreendimento residiria no reforço da rua como lugar do medo, o que deve ser imediatamente refletido em forte obstáculo para desenvolvimento de mercados periféricos e de aparelhos locais para uso coletivo. O mais grave de tal processo, contudo, é mesmo a produção das zonas comuns dos bairros como espaços de circulação obscenamente proibida.

O mecanismo de operação de tal dispositivo é, como discutimos ainda no primeiro capítulo deste trabalho, a produção do típico como estrutura de consagração da brasilidade, o que possibilita, por exemplo, a recorrente afirmação “mataram mais um na minha rua!” como traço corriqueiro para vida e consumo coletivo dos membros das zonas-gueto das grandes cidades brasileiras.

A brasilidade funciona, nesse aspecto, como sofisticado operador de uma dupla face para as zonas-gueto. De um lado, reforça o bairro como “comunidade”, fazendo a lógica gueto funcionar como instrumento de enclausuramento e controle étnico tendo, contudo, como pauta um, no mínimo, habilidoso empreendimento de inclusão periférica. De outro lado, opera a partir de um reconhecimento que precisa se materializar nas estratégias de produção de subjetividade entre os indivíduos membros das zonas-gueto, fazendo-os, entre outras coisas, se orgulharem do local da “comunidade” como seu principal, e talvez único, instrumento de pertencimento nacional. De forma resumida, o movimento se configura a partir da substancialização de

um poder soberano que só pode operar a partir da emergência e reconhecimento do *homo sacer* como seu produto, disposto, inclusive, a lutar por sua infelicidade nos esforços de conservação, ao menos estética, da “comunidade” como seu lugar de origem e fim.

Reconhecer que o gueto é o produto e o instrumento de um poder de grupo permite perceber que, em sua forma completa, ele é uma *instituição de duas faces*, na medida em que cumpre funções opostas para os dois coletivos que ele une em uma relação assimétrica de dependência. Para a categoria dominante, sua razão de ser é *confinar e controlar*, o que se traduz pelo que Max Weber chama de “cercamento excludente” da categoria dominada. Para esta última, no entanto, trata-se de um *instrumento de integração e de proteção*, na medida em que livra seus membros do contato constante com os dominadores e estimula a colaboração e a construção comunitária dentro da esfera restrita por ele criada (WACQUANT, 2008, p.82).

Como exemplo de tal empreendimento, podemos citar o nascimento do museu comunitário e a avalanche de esforços em torno de um sem-número de reproduções de seu modelo a fim de levar às “comunidades” o braço memorial da experiência nacional com os processos de patrimonialização do Outro contidos no projeto. O que tem sido recorrentemente apresentado como instrumento mais sofisticado de democratização dos museus, pode funcionar, a bem dizer, como muito desenvolvido dispositivo de quadriculamento das memórias locais em torno de uma presença, por fetiche, do elemento nacional nos centros das apartadas regiões das zonas-gueto.

Os guetos são o produto de uma dialética móvel e tensa entre hostilidade externa e afinidade interna, que se traduz no nível da consciência coletiva pela ambivalência. Assim, embora os judeus europeus protestassem com frequência contra sua rejeição a distritos párias, eles eram profundamente ligados a esses lugares e apreciavam a relativa segurança que estes lhes proporcionavam, bem como as formas especiais de vida coletiva que eles desejavam... (WACQUANT, 2008, p.82).

Além disso, esses espaços museais respondem ainda à demanda por estetização do periférico que muito tem caracterizado os contatos quase zoológicos entre os centros e as periferias no mundo contemporâneo. Dessa maneira, já é possível – e isso não é tão recente assim – fazer o que tem sido chamado de safáris pelas favelas cariocas, com direito, inclusive, à caracterização dos grupos que pagam pelo serviço como caçadores. De grande piada de mau gosto, o movimento transita a revelação de importante faceta

da lógica de estetização do periférico que está pouco esclarecida pelo esforço de produção da memória da “comunidade” como objeto relevante para a constituição mais democrática do social.

Podemos concluir, a essa altura, que as aproximações entre grupos de centro e periferias construídas para narrar uma realidade de maior justiça social pouco têm a ver com uma história do pós-guerra que traduz o reconhecimento do Outro como sujeito efetivo de seu tempo. Diagramam-se, de forma mais sofisticada, novas lógicas da inclusão periférica a partir da apartação doce das zonas-gueto e de sua imediata inclusão administrada. Entre comunidades e periferias, está ainda o braço forte do pertencimento nacional agenciando barreiras à entrada, como vimos na emergência dos governos de polícia que passaram a caracterizar os modelos democráticos no mundo Ocidental, notadamente a partir do início do século XX.

Ao centro do movimento, encontra-se, ainda, o elemento nacional, fazendo a brasilidade funcionar como mais destacado dispositivo de produção e subjetividade a partir do qual uma ampla perspectiva de totalidade, responsável pela produção do todo nacional, impõe como único lugar de fala possível a máscara público-privada-íntima do ser brasileiro.

Não se trata, isso já deve estar claro, de uma brasilidade consolidada para a classe média e para os contemporâneos sobrados, e uma outra, não realizada, ou realizada apenas parcialmente, que caracteriza os grupos mais pobres. Reproduzir esse discurso, nesse estágio, seria repetir, a partir do mito de tom fortemente midiático da *underclass*, as teses a partir das quais as ditas subclasses na produção do nacional têm atuado como mais complexo obstáculo para o desenvolvimento social do Brasil. O argumento que pretendemos sustentar aponta para uma lógica da inclusão excludente que produz no Outro um lugar de fala que, como um títere, traduz apenas os discursos que reproduzem somente a pauta da nacionalização, positiva ou negativamente. As estratégias de produção desses locais, contudo, são objeto de nossa investigação na quarta e última parte deste capítulo.

3.4 – Pertencimento periférico e politização da vida

- Acreditas em Deus, Winston?
- Não.
- Então o que é esse princípio que nos derrotará?
- Não sei. O espírito do Homem.
- E tu te consideras homem?
- Sim.
- Se és homem, Winston, és o último homem. Tua raça está extinta. Nós somos os herdeiros. Entendes que estás sozinho? Estás fora da história, tu és não-existente.
- (...)
- Olha o estado em que estás! Olha a imundície que recobre o teu corpo. Olha a sujeira entre teus artelhos. Olha essa nojenta ferida na tua perna. Sabes que fedes como um bode? Provavelmente já não consegues mais senti-lo. Olha a tua magreza. Vês? Com o polegar e o indicador dou volta ao teu bíceps. Poderia quebrar teu pescoço como se fosse uma cenoura. Sabes que perdeste vinte e cinco quilos desde que caíste em nossas mãos? Até o teu cabelo está caindo aos punhados.
- (...)
- Estás apodrecendo. Estás caindo aos pedaços. Que és tu? Um saco de lixo. Agora, volta-te e olha-te de novo no espelho. Vês aquela coisa te olhando? É o último homem. Se és humano, a humanidade é aquilo.

Fragmentos da obra “1984”, de George Orwell –
conversa entre Winston e O’Brien

No dia 17 de abril de 2008, o Diário de Pernambuco publicou, em seu caderno dedicado aos acontecimentos corriqueiros (Vida Urbana), uma matéria referente a mais um assalto seguido de assassinato na cidade do Recife. Seria um relato tido como cada vez mais comum diante dos alarmantes índices de latrocínio na capital pernambucana, mas não o era. Tratava-se de um desses crimes que chamam atenção pelo horário cada vez mais visível aos olhos dos passantes, visto que se desenrolara por volta das 13 horas, e seguido de investigação com desfecho pouco provável. Havia um elemento novo naquele material, o que, aliás, estruturava mesmo o valor-notícia da apresentação: a vítima do assassinato era o próprio assaltante em questão.

Segundo a reportagem, o jovem de 19 anos assaltou um outro sujeito que não ofereceu resistência ao ato, entregando-lhe o que foi solicitado: a carteira, o telefone celular e o relógio. A vítima do assalto cumpriu o que tem se transformado em uma espécie de escritura da vida na cidade, não reagindo ao assalto e seguindo como se nada

lhe acontecera. Segundo a matéria do jornal, poucos metros depois do semáforo, o assaltante já estava caído, atingido por cinco tiros, quatro deles na perna e um – o fatal – na cabeça. Segundo relatos dispersos dos passantes no momento do acontecido, um motorista que presenciava o assalto em uma das vias mais movimentadas do Parnamirim (bairro do Recife) colocou parte de seu corpo para fora do veículo e, armado com uma pistola nove milímetros, efetuou os disparos contra o até então bem sucedido assaltante. Somente o modelo do automóvel foi identificado e nada mais. O autor do crime, sugere a reportagem, seguiu seu rumo, deixando o rastro de, como aprendemos a ouvir com frequência, um criminoso a menos nas ruas da cidade.

Junto ao corpo, foram encontrados a carteira – onde havia a soma de R\$ 67,00 –, o telefone celular e o relógio do, segundo a matéria do jornal em questão, agora apresentado, funcionário público do Tribunal Regional Federal. Sobre a vítima do assassinato, a reportagem nos indica pouco mais que seu nome, sua condição de desempregado e o testemunho daquele que seria o seu pai, afirmando seu envolvimento com drogas e recente passagem por uma das unidades da Fundação da Criança e do Adolescente.

Aparentemente, o acontecimento sinalizaria mais um dos eventos da vida ordinária da cidade, dado a ser arquivado junto aos outros tantos semelhantes casos daquilo que mesmo o jornal chama de “justiça com as próprias mãos”. Considera, desde já, justo pelo crime do assalto a pena da morte corriqueira em alguma das ruas da cidade, mobilizada ainda por um passante, indignado com a morosidade das instituições responsáveis em aniquilar indivíduos cada vez mais à mostra em nosso dia-a-dia de ordem e repetição.

No dia 18 de abril de 2008, um dia após o evento do bairro de Parnamirim, outro homem foi a vítima de seu desafortunado empreendimento de assalto. O cenário nesse caso foi a ainda mais movimentada Avenida Conselheiro Aguiar, no bairro de Boa Viagem, por volta das 11 horas da manhã. A partir de relatos de passantes igualmente desatentos, o assaltante, segundo reportagem do mesmo jornal – cuja chamada principal já era: “Justiça com as próprias mãos: mais um assaltante é executado na rua por desconhecido(s)” –, foi seguido por três homens e atingido por dois dos três tiros disparados por eles. Ainda segundo a matéria apurada pelo Diário de Pernambuco, os homens responsáveis pelo assassinato ainda teriam retornado às lojas vítimas do assaltante para devolver a quantia saqueada. As quase três horas em que o corpo

compôs um cenário cada vez mais naturalizado de dor e medo nas ruas do Recife foram suficientes para provocar congestionamento e, como indica a reportagem, mais tumulto para aquela que seria a morte de um desconhecido. Junto ao corpo, foram encontrados R\$ 53,00 e alguns tíquetes de alimentação, além de uma bicicleta que, segundo a matéria, já seria fruto de outro assalto.

A conexão entre os dois eventos é nítida: ambos sinalizam diversas similaridades, ora curiosas, já que os dois crimes aconteceram em menos de 24 horas, ora cruéis, visto que indicam uma dupla disposição dos comuns em praticar e compreender crimes de tal ordem. A morte do assaltante parece, em uma análise rasteira, responder ao deficiente sistema de segurança instalado na cidade em questão. A falta de policiamento ou a demora para que unidades policiais atendam chamados de emergência aparecem sempre entre os mais citados problemas das instituições de segurança pública. Com frequência, problemas referentes à segurança pública são apresentados como resultado de um policiamento deficiente. Ainda preliminarmente, os eventos indicam, sobretudo, uma curiosa solidariedade que institui o corpo criminoso como alvo, socialmente compreendido, da fúria dos grupos supostamente afetados pelo ímpeto violento e desumano daquilo que desde sempre aprendemos a chamar de bandidagem, uma espécie de “cidadãos de risco” que compõem a miríade da dispersa nacionalidade.

Nesse aspecto, os dois indivíduos chegam às páginas dos jornais para sinalizar a construção de uma nova polícia. O empreendimento sai das telas de cinema ou das cansadas séries de TV, enlatadas e importadas por e de mercados já saturados, para compor o mundo da vida de um novo tipo de policial permanente, responsável o tempo inteiro pela segurança de si, pela superação da negligência do Estado e pelo combate aos sujeitos de risco que estão, ainda que embaçados, do outro lado da rua, por trás dos grandes edifícios, habitando os espaços isolados, produzidos para que os prestadores dos serviços mal pagos pelo mercado primário estejam sempre por perto, mas ao mesmo tempo isolados.

Gradativamente, somos convencidos de que elevadores de serviço e trocadores para diaristas, em grandes edifícios, por exemplo, são locais necessários para o bom relacionamento entre os que empregam e os empregados, estes proibidos de ocupar os espaços reservados aos integrantes do grupo gestor da vida pública – os que sobem e descem nos elevadores “sociais”. Dos elevadores de serviço ao assassinato de dois assaltantes por passantes há, certamente, uma longa trajetória que deve ser tratada com

o devido esmero. Já parece ser claro, entretanto, que os vínculos estabelecidos entre, de um lado, eventos tão banais como a necessidade de aparelhos melhores e piores para cada tipo de usuário em um mesmo condomínio residencial, e, por outro lado, acontecimentos de ordem mais complexa, como os dois crimes relatados acima, sinalizam um cruel funcionamento de estratégias bem situadas para reproduzir relações de desigualdade que se estendem para muito além do problema de uma distribuição equitativa dos recursos públicos entre os diversos setores da população, tocando o projeto de nação traduzido pelo dispositivo da brasilidade.

Estudar a dinâmica dessas estratégias, ora para pensar um corpo disponível para o crime ou para ser vítima do mesmo, ora para compreender um peculiar empreendimento de modernização que está no cerne do elemento da brasilidade, ora para analisar o esforço em politizar as noções de vida e morte, é o objeto desta etapa do trabalho que ora se constrói.

Em países como a Argentina, o reluzente setor terciário, filho do capitalismo tardio e da transformação tecnológica, é multiplicado em uma região cinza, repleta de perambulantes. Há, entre eles, gente desesperada porque foi parar ali vindo de outras ocupações. Há jovens que sonham em sair da zona cinza ou triunfar através da originalidade ou de uma inteligência específica. E há velhos que, de maneira trágica, tentam se reciclar em uma idade em que ninguém consegue mais mudar radicalmente (SARLO, 2005, p.112).

As grandes cidades brasileiras, em fins do século XX e na primeira década do XXI, são cruzadas por uma revitalização planejada, pautada na transformação de ambientes monocromáticos em espaços multicoloridos. O cenário está intensamente pautado no acordo para a construção (ou reconhecimento) de sociedades, em tese ou pretensão, culturalmente híbridas, fundadas na complexidade do cruzamento descoordenado de matrizes culturais sensivelmente diferentes, a saber, as ditas sociedades multiculturais. O fenômeno pode ser constatado, como afirmamos ainda no capítulo primeiro, no centro histórico de João Pessoa, no Recife Antigo e, pioneiramente, no Pelourinho, em Salvador. Os três exemplos sinalizam a necessária transformação visual de espaços de abandono de três das mais antigas cidades brasileiras em ambientes projetados para compreender o desejo de cor de um tempo novo.

Nas décadas de 1970 e 1980, a característica de articulador social dos grandes centros metropolitanos foi sendo substituída pela fabricação, em diversos locais da cidade, de espaços técnicos especializados. Assim, encontramos, sem dificuldade, bairros inteiros das cidades dedicados aos hospitais, ou ao desenvolvimento tecnológico, por exemplo; regiões inteiras para restaurantes especializados, salas de cinema ou casas de festa. Os antigos centros experimentaram o fenômeno do esvaziamento de suas funções sociais: administração, economia e cultura, centralização política e mídia. Os antigos edifícios, construídos para ambientar a costura de negócios complexos, ou encontros fortuitos das tradicionais elites locais – herança do elemento metropolitano da sociedade de corte –, têm seus salões desocupados ou periféricamente habitados por sujeitos manchados pelo cinza dos problemas estruturais das grandes cidades.

Desocupados, mendigos, deficientes, loucos e prostitutas assumiram o lugar como espaço de silêncio, produto mais novo da exclusão pelo centro empreendido por uma nova cidade moderna. Becos e vielas, casarios e edifícios projetados para fazer a cidade funcionar como espaço da rua durante o dia passam pelo que poderíamos chamar de funcionalização periférica, tendo, dessa maneira, suas cores, formas e conteúdos erguidos a partir dos temas noturnos: o vazio, o escuro, o silêncio, o medo e o desconhecido; elementos, ao mesmo tempo, resultado de e responsáveis pela fabricação de novos indivíduos, sujeitos cada vez mais próximos daquilo que grosseiramente poderíamos visualizar como um ordenamento cruzado entre primatas e chiropteras²³: homens da noite, de novas cavernas borradas pelo acelerado desenvolvimento e um modelo de vida cada vez mais concentrado na velocidade da informação e na alta tensão provocada pela sociedade do consumo.

Nos anos 1990, contudo, a cidade dimensiona para seus centros cinzentos a reforma colorida do projeto político do multiculturalismo. O exemplo do antigo centro da cidade de Recife funciona como importante sintoma do interesse dos tradicionais grupos de elite em reafirmar sua posse sobre as abandonadas regiões centrais das cidades, transformando-os em destacadas zonas de encontro cultural, novos cartões

²³ Desde o filme em preto e branco, passando pelos quadrinhos e retornando ao cinema com as grandes produções, *Batman* é o herói da noite, uma apresentação de um suposto equilibrado cruzamento de homem e morcego. O novo homem morcego deve aparecer, aqui, como o maltrapilho da cidade moderna; aquilo que seria uma *Gothan City* abandonada mesmo por um novo Bruce Wayne, este supranacional, pela vida pública da cidade.

postais de uma cidade erguida sobre um princípio estetizante de patrimônio cultural: casarios coloridos, *pub's*, botequins, museus, livrarias, cafés (muitos cafés), salas de exposição etc.

Os primeiros anos do século XXI apresentam um curioso encontro. De um lado, está o cada vez mais fracassado projeto de comunhão de matrizes culturais diversas, abalizado pela esfera do social – representada nas instituições de justiça, escola, família patriarcal e uma grande mídia comprometida – concentrada na necessidade de minimizar os riscos de crises possíveis como as que estiveram no eixo das grandes guerras, provocadas pela desafiadora presença do Outro na construção dos espaços-produto do projeto de modernidade. De outro lado, estão os sujeitos, resultado das “falhas institucionais”, amostras do colapso das identidades nacionais e da impertinência da construção de arenas para a revitalização de raízes culturais genuínas, mitos fundadores de uma curiosa democracia racial – base do peculiar projeto de modernização brasileiro.

Durante o longo século XX, a construção de um pensamento social brasileiro esteve concentrada no empreendimento duplo, e aparentemente distinto, de fabricação do indivíduo, produto de um peculiar projeto de modernização. Assim, tanto uma sociologia pautada no elemento institucional como base da nação quanto outra, erguida a partir da identificação de uma complexa correspondência nas relações de dominação como eixo do projeto nacional, compreendem a brasilidade como produto de uma costura difícil, realizada pelo elemento português e pelo desenvolvimento à marra de uma estrutura burocrática imperial para fazer do Brasil Colônia um império gigante por sua natureza – sem, no entanto, deixar de ser, antes disso, Reino Unido a Portugal.

Dessa maneira, uma sociologia da instituição apresenta o desenvolvimento de um liberalismo peculiar como ponto de partida para a fabricação de uma cidadania brasileira sempre suspensa pela estratégica concentração de poderes em uma espécie de oligarquia mutante, mas sempre presente, responsável pela elaboração de nossa primeira e ainda atual gramática da brasilidade. A revisão estratégica dos sistemas de governo e as muitas reelaborações das Constituições no Brasil funcionam como importantes sintomas de um país supostamente concentrado no aperfeiçoamento político, mas curiosamente plantado na tradição agroexportadora como elemento base para a modernização da nação. A cidadania, dessa forma, é o mote do projeto nacional, da brasilidade.

Como vimos, uma perspectiva culturalista do pensamento social brasileiro sinaliza o princípio de democracia racial como um complexo produto de uma relação de mútua dependência – que, nesse sentido, deve ultrapassar a esfera econômica – entre dois indivíduos-base, *main frame* da nação, a saber, o senhor de engenho e o escravo. A cidadania, como fundamento da brasilidade, daria lugar a um “acordo” entre as três raças responsáveis por, a seu modo, construção do país. A grosseira, porém quase “abençoada” reunião de brancos gestores, negros trabalhadores braçais e índios folclorizados por seu desaparecimento seria o ponto de partida para a construção da cidadania como resultado de um empreendimento democrático erguido no equilíbrio instável da diversidade racial brasileira.

Ambas proposições para interpretação da brasilidade estiveram, sistematicamente, mais ou menos à vista, em pauta para o desenvolvimento de leituras localizadas sobre a emergência, o desenvolvimento e a modernização do Brasil sem, no entanto, articularem, até meados da década de 1970, conexões mais relevantes entre uma perspectiva institucionalizante e uma outra, culturalista.

Após o abalo sofrido pelo projeto de modernidade, pautado na tríplice estrutura iluminista da igualdade, liberdade e fraternidade, provocado pelo devastador evento da Segunda Guerra Mundial – quando choques de igualdades diferentes puseram em xeque a condição biológica da raça única como elemento suficiente para a fundação de uma cidadania universal –, as políticas concentradas na elaboração de uma esfera social suspensa em relação às matrizes culturais passariam por atualizações propostas por pensadores comprometidos com a complexa, contudo indispensável, relação entre as noções de justiça/cidadania/identidades e cultura/comunidades/singularidades. Intensos debates liberais e comunitaristas produziram o que ficou conhecido como Teorias do Reconhecimento, forjadas na necessária identificação e localização do Outro no projeto nacional.

O primeiro empreendimento do Humanismo – o de compreensão de todos os homens²⁴ como sujeitos iguais – fracassara com o colapso da igualdade como elemento totalizante inquestionável. Os anos que se seguiram aos duros eventos da Segunda Guerra Mundial marcaram o desenvolvimento de uma segunda mobilização humanista.

²⁴ Nesse aspecto, o termo “homens” parece adequado, visto que o complexo empreendimento de uma humanidade global estava concentrado nas mãos do homem, como elemento gestor do processo inteiro.

Essa estaria pautada no reconhecimento da diversidade como estrutura fundamental dos relacionamentos entre grupos humanos intensamente diferentes.

Um bom exemplo do projeto, encabeçado pelas então ditas nações de Primeiro Mundo – Inglaterra, França e Estados Unidos –, é a produção fílmica estadunidense “Adivinhe quem vem para o jantar”, de 1969, dirigida por Stanley Kramer, cuja análise construímos ainda no primeiro capítulo, e que ficou conhecida como um marco das discussões sobre o imperativo reconhecimento do Outro como elemento fulcral na fabricação de uma esfera do social ampla e mais próxima do equilíbrio entre os povos.

Passando pelas discussões de John Rawls e Charles Taylor, podemos resumir que o resultado do bem atado debate entre liberais e comunitaristas é o projeto de localização do diferente como alternativa quase única para a conservação de uma esfera do social. Esta seria articulada por uma estrutura de poder pensada a partir da necessariamente inquestionável instituição estatal. Haveria, assim, no mundo, lugar para todos os diferentes e a função dos grupos gestores de uma economia e uma política global é identificar, oferecer recursos e administrar esses locais a fim de evitar novos conflitos de dimensões planetárias.

No caso brasileiro, o empreendimento abre espaços para o cruzamento possível das duas tradicionais e importantes escolas de pensamento social. Há, na construção do elemento de brasilidade, um destacado movimento em torno da edificação de uma estrutura estatal conservadora, ligada, no século XIX, aos antigos gestores do mundo colonial; uma tradição oligárquica preservada pela instalação militarizada do mundo republicano, pautada na construção de um hábito – quase vício – da compreensão do elemento da diferença como parte isolada da construção de uma concepção de brasilidade. Com frequência, a cidadania não realizada aparece, em uma escola paulista de sociologia, como problema central; trata-se de uma tradição sociológica brasileira que identificou os conflitos sociais como característica fundamental do elemento nacional.

Uma sociologia culturalista, por sua vez, que tem em Gilberto Freyre seu nome mais destacado, não mantém compromissos com a noção de cidadania, não explicitamente. Está concentrada nos vínculos permanentes, construídos entre as complexas costuras sociais que produzem o senhor de engenho (o branco), o escravo negro e o indígena (o selvagem) como principais elementos de uma teia não

necessariamente definida por um Estado forte e centralizador, mas pelo elemento micro de uma difícil composição de mútua relação de dominação.

No cruzamento das duas escolas, motivado por um segundo empreendimento humanista – articulação entre liberais e comunitaristas –, encontramos, de um lado, na fabricação do elemento nacional brasileiro, uma dimensão de cidadania que se realiza na diferença, e, de outro lado, uma formação cultural intensamente conectada às estruturas políticas que se objetivam na nacionalização, no Estado.

Em outras palavras, podemos dizer que a compreensão de políticas de reconhecimento desenvolvidas para gerir a localização do Outro em um mundo atormentado pelo medo de uma nova guerra de proporções planetárias indica a abertura da possibilidade de se verificarem dimensões de igualdade flutuantes. Uma publicidade comprometida com o projeto nacional nos ensinou, nas últimas décadas, a concluir que, em nações multiculturais, somos filhos de uma igualdade erguida no diálogo entre os diferentes. Os dois exemplos citados logo acima, recortes da vida cotidiana em uma cidade como Recife, representam o colapso desse princípio.

Nesse aspecto, podemos afirmar, com poucas reservas, que somos todos diferentes, violentados por uma dinâmica excludente da igualdade. Jessé Souza (2001, p.284) comenta o amadurecimento da obra de Gilberto Freyre, sinalizando os riscos na conclusão que, por hora, construímos:

Efetivamente, Gilberto Freyre conclui na sua obra madura. Conclui transformando algumas de suas brilhantes intuições de juventude sobre a especificidade e singularidade da formação social brasileira em uma ideologia nacionalista e lusoimperialista de duvidoso potencial democrático. O que antes adquiria a forma de questionamento das peculiaridades e das transformações de uma cultura europeia nos trópicos transforma-se em “tropicologia”, um conjunto de asserções de cientificidade duvidosa, carregadas de impressionismo, mas facilmente utilizáveis como uma ideologia unitária do “tropical e mestiço”. Uma ideologia do “apagamento das diferenças”.

As restrições mobilizadas por Souza alertam para os perigos de arranjos teóricos que apontem a democracia produzida no Brasil como um bem sucedido acordo violento entre grupos de opressão e grupos de silêncio. Assim, incorreríamos no equívoco, ao

menos parcial, de compreender uma complexa rede de dominâncias²⁵ como solução final para o arranjo democrático brasileiro.

Igualdade política e econômica jamais foi o princípio mais importante do sociólogo Gilberto Freyre. Ao contrário, sua atenção sempre esteve voltada para a percepção de formas de integração harmônica dos opostos, interdependência e comunicação recíproca entre diferentes, sejam essas diferenças entre culturas, grupos, gêneros ou classes (SOUZA, 2001, p.285).

A crítica de Souza à obra madura de Freyre ergue-se a partir da ideia de que a democracia no Brasil se realiza, ainda que de maneira peculiar, mas não aponta para a solução totalitária – um governo dos brancos – como resultado de um aparentemente inevitável – quase natural – arranjo harmônico, o que, segundo Souza, parece estar sugerido na última parte do trabalho de Freyre.

Deixando de lado a ideia de um jogo democrático intensamente simpático a soluções totalitárias, Souza investe, então, no elemento da ambiguidade cultural brasileira – ponto intermediário entre uma dimensão patriarcal da brasilidade e seu empreendimento modernizador – como mecanismo central na construção da cidadania, objeto fundamental de um pensamento social brasileiro profundamente concentrado em uma história das instituições políticas da nação. A herança patriarcal na construção de uma nova civilização, adequada aos princípios modernizantes de um Iluminismo há muito em voga nas terras de Europa e Estados Unidos, sinaliza a fabricação de um modelo peculiar de democracia, cultivado com esmero no Brasil ao longo da primeira experiência republicana, e confirmada por governos pessoais que caracterizam, até os nossos dias, o regime político do presidencialismo brasileiro. Trata-se do que poderíamos chamar de democracia familiar, um constructo a partir do culturalismo de Freyre, e um liberalismo peculiar, ou o liberalismo à brasileira, de Florestan Fernandes.

O patriarcalismo de que nos fala Freyre tem esse sentido de apontar para a extraordinária influência da família como alfa e ômega da organização social do Brasil colonial. Dado o caráter mais ritual e litúrgico do catolicismo português, acrescido no Brasil do elemento de dependência política e econômica em

²⁵ O termo “dominância” é referente ao esforço de Gramsci para pensar uma dominação que nunca é unilateral. Assim, a noção de hegemonia reforça a tese de que grupos antes ditos dominados investem em estruturas de dominação, ainda que se utilizando de estratégias ou aparelhos diferentes de outros grupos, estes tradicionalmente apresentados como opressores.

relação ao senhor de terras e escravos, o patriarcalismo familiar pôde desenvolver-se sem limites ou resistências materiais ou simbólicas (SOUZA, 2001, p.292).

Ainda alguns equívocos com relação a nossa argumentação precisam ser evitados. A noção de democracia familiar nos aproxima, nesse estágio, da tentativa de Roberto DaMatta (1997) de pensar o mundo da casa como uma espécie de universo gestor da vida pública no Brasil. Sua argumentação sustenta que a negatividade atribuída ao mundo público brasileiro está justamente conectada a uma projeção civilizacional que se produz a partir da casa e das relações de controle ligadas a uma tradição patriarcal. O exemplo dos Estados Unidos aparece, recorrentemente, no trabalho de DaMatta para expressar exatamente o contrário empreendimento. Assim, o projeto de modernidade no Brasil, em tal autor, parece não se realizar, o que confirma o sintoma da já tradicional noção de jeitinho brasileiro como mecanismo de corrupção da dimensão pública da brasilidade em favor de uma dimensão familiar.

A noção de democracia familiar, por sua vez, deve sinalizar não mundos apartados entre estruturas públicas e privadas. O elemento patriarcal fundido a um projeto liberal peculiar brasileiro nos indica a construção de uma dimensão ambígua de cidadania.

Afinal, é o sadismo transformado em mandonismo, como Freyre irá analisar em *Sobrados e Mocambos*, que sai da esfera privada e invade a esfera pública inaugurando uma dialética profundamente brasileira de lidar com as noções de público e privado (SOUZA, 2001, p.306).

O resultado desse empreendimento é uma espécie de democratização sadomasoquista-familiar; um projeto de modernização que se realiza plenamente para fabricar, por um lado, a cidadania legal, verificada nas leis e nas estratégias para constituir a ordem da brasilidade; e aquilo que, por outro lado, também Jessé Souza (2003), em outro de seus trabalhos, chama de subcidadania. Importante observar: a “quase cidadania” não seria o elemento excluído da nacionalidade, como se projetou para pensar uma modernização não realizada no Brasil. A subcidadania é característica do projeto civilizacional brasileiro, ou seja, é componente, e não contraparte, da cidadania legal.

Assim, racionalizando a exclusão como estratégia peculiar de inclusão, abandonamos chavões já bem comuns na vida cotidiana da brasilidade, como, por

exemplo, aqueles que nos sugerem os mais pobres como não cidadãos; como invisíveis porque os mais ricos não os querem ver etc. O problema nos aparece de maneira mais complexa. As conexões possíveis entre uma tradição culturalista do pensamento social brasileiro e uma sociologia da instituição nos apresentam uma complexa dinâmica de apartação fundada no pertencimento, ou seja, o fazer parte da nação Brasil é a condição fundamental de exclusão em uma sociedade, já em sua formação, articulada pelo Humanismo iluminista e por uma peculiar individuação forjada em uma espécie de subumanidade tropical.

Tropical por uma suposta peculiaridade em relação à construção do elemento da brasilidade. Um olhar mais cauteloso, no entanto, sobre as rejuvenescidas formações sociais em visibilidade nos países do Norte – a saber, Reino Unido, França e Estados Unidos – retiram do caso brasileiro a condição de especialidade. Como já apresentamos, os trabalhos de Loïc Wacquant a respeito da periferia californiana são importantes sintomas de uma subcidadania que combina gradativamente com os empreendimentos políticos, os mais atuais, de uma tradição liberal-comunitária-multicultural, mas não necessariamente tropical.

O marginalizado é percebido como se fosse alguém com as mesmas capacidades disposicionais do indivíduo da classe média. Nesse sentido, o miserável e sua miséria são contingentes e fortuitos, um mero acaso do destino, sendo a sua situação de absoluta privação facilmente reversível, bastando para isso uma ajuda passageira e tópica do Estado para que ele possa andar com as próprias pernas. A lógica das políticas assistenciais no Brasil é essa. Por isso, elas estão condenadas, desde o nascedouro, ao curto prazo e à miopia. As diversas concepções que imaginam que a integração subordinada seja reversível por um ato de vontade e de um “passe de mágica” não é muito diferente disso (SOUZA, 2006, p.10).

Recorrentemente, nas ruas de grandes cidades brasileiras, a noção de pertencimento nacional está erguida sobre dois importantes e, aparentemente, excludentes vetores. Um primeiro, de certa forma já analisado neste trabalho, pretende dar conta da desigualdade na distribuição das riquezas do país como característica da ganância dos grupos privilegiados. Em outras palavras, em uma primeira tese, não é difícil encontrar argumentos que sugerem a falência de um projeto de brasilidade, comparada às formações nacionais de países como França ou Estados Unidos, como

consequência das poucas iniciativas de uma elite local desinteressada e pouco comprometida com a necessidade de vida e consumo coletivos.

Um segundo vetor, por sua vez, com frequência, destaca o potencial para o cinismo de algumas outras teses, produzidas e ouvidas nas ruas ou espaços privados, contudo de comunhão da opinião pública, por sua vez concentradas na ideia de que a desigualdade brasileira é forjada na transferência de responsabilidade de uma pobreza endêmica no país a um alto percentual de desocupados, preguiçosos, sujeitos pouco dispostos para o trabalho e para a possibilidade de mudança social efetiva. Assim, não raramente, transmite-se para os grupos ditos oprimidos a responsabilidade da desigualdade. O fenômeno certamente não é novo.

Até aqui, já é possível sinalizar o complexo vínculo existente entre os vetores citados acima e, até então, aparentemente excludentes. Não é necessário, para isso, refazermos os caminhos de uma pretendida descolonização no Brasil, processo responsável pela construção da experiência da burocracia no país – intimamente ligada à chegada da Família Real portuguesa e à transformação da Colônia em Reino Unido a Portugal –, mas indicar ainda o desenvolvimento daquilo que poderíamos chamar de liberalismo peculiar como importante característica do empreendimento modernizador no Brasil.

Como já apresentamos, a experiência da interdependência entre uma tradição familiar patriarcal e a constituição de uma dimensão da vida pública profundamente clientelista está no eixo de uma dinâmica da brasilidade pautada naquilo que aprendemos a chamar de corrupção. Assim, insistentemente, apontamos a suposta falência de uma esfera política, o desinteresse das elites e a indisposição dos mais pobres como pena a ser paga por um país condenado por seus vícios.

Mais difícil, porém, e não menos importante, é o trajeto a ser realizado para a compreensão desses mesmos vínculos como elementos centrais na fabricação da experiência da brasilidade. Compreendido isso – objetivo das duas primeiras etapas deste trabalho –, cabe-nos uma cuidadosa interpretação acerca de uma modernização realizada na **experiência da inclusão excludente**.

Trata-se daquilo que Souza (2006) apresenta-nos como modernização periférica. Investimos, entretanto, na ideia de uma modernização da experiência da inclusão excludente por compreendermos que, como observamos a respeito da subumanidade tropical, o fenômeno não se restringe a nações localizadas na periferia do globo,

submetidas a processos mais complexos do que poderíamos chamar de industrializações híbridas – desenvolvimento de espaços urbanos intensamente caracterizados pelo modo de vida ainda das comunidades rurais somados à velocidade do tempo e à compressão espacial tão características da vida nas modernas metrópoles. A análise desses mecanismos funcionando em nações como as já citadas Inglaterra, França e Estados Unidos não é objeto de estudo deste texto. Certamente, no entanto, podemos afirmar a peculiaridade do exemplo brasileiro na complexa costura da noção de democracia familiar e o empreendimento da modernização do país, em torno da produção de uma opacidade sobre um esforço de desigualdade aparentemente tão nítido.

... meu argumento implica que nossa desigualdade e sua naturalização na vida cotidiana é moderna, posto que vinculada à eficácia de valores e instituições modernas a partir de sua bem-sucedida importação “de fora para dentro”. Assim, ao contrário de ser “personalista”, ela retira sua eficácia da “impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas. É isso que a faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana (SOUZA, 2006, p.24).

O caso brasileiro aponta a destacada singularidade da alegoria do fracasso como elemento constitutivo da condição de nação. Assim, podemos falar a respeito da brasilidade já em seu projeto, do desenvolvimento de uma pedagogia da derrota como *main frame* da experiência nacional e justificativa para um país de apartações intensamente visíveis, mas silenciadas, ora por novas cores para os antigos centros de cidades como Recife, ora por políticas assistencialistas concentradas na reabilitação de um sujeito/cidadão efetivamente jamais habilitado, ora pela violência crua da repressão policial simplesmente.

Nos já tradicionais manuais de uma macro-história da vida pública ao longo do final do século XVIII e do movimentado XIX, encontramos o processo de secularização como característica fundamental da modernidade. O produto de tal empreendimento – não devemos permitir que escape – é o complexo arranjo da individuação. Resultado imediato de uma filosofia iluminista em acordo com as projeções filosóficas de uma tradição renascentista – e, portanto, antropocêntrica –, o sujeito raso funcionaria como a máquina mais perfeita para a construção do indivíduo/homem/cidadão. Antes de uma segunda frente do pensamento moderno – representada fundamentalmente pelos estudos de Freud –, o sujeito centrado, consciente, sabedor de si, conhecedor e produtor de sua história é apresentado como mais importante mecanismo de modernização.

Parece faltar à experiência de brasilidade esse sujeito bem realizado. O indivíduo habitante das grandes cidades em modernização no Brasil da primeira metade do século XX, em tese, encontra-se constituído somente parcialmente, pondo em xeque o empreendimento modernizador em países com histórias políticas similares àquelas vividas por nações latino-americanas em vias de tornarem-se independentes das antigas metrópoles. O argumento que defendemos, nesse aspecto, contrariando a tese de um sujeito não concluído, é de um indivíduo-produto da nacionalidade que se realiza, mas de maneira diferente das verificadas nas ditas nações de centro.

Estamos, pois, em busca do indivíduo periférico e de seu também periférico processo de secularização. As estratégias para tal realização podem ser verificadas nas dinâmicas ocupações das cidades em seus dois grandes projetos de modernização.

Um primeiro, que está localizado entre o final do século XIX e as duas primeiras décadas do XX, esteve concentrado na instalação, em terras brasileiras, de aparelhos trazidos da experiência urbana europeia e estadunidense. A eletricidade para mover os bondes e iluminar as ruas, a abertura de avenidas ligando o centro às periferias, a demolição de tradicionais edifícios para a construção de praças – espaços de reunião de uma nova dimensão da vida pública – e intensificado projeto de patrimonialização das memórias de guerras e demarcações funcionam como importantes sintomas de um sentimento nacional necessário à consolidação da brasilidade.

No pós-guerra, por sua vez, o empreendimento é caracterizado pela localização periférica dos mais pobres, esvaziamento dos centros rumo às regiões de especializações técnicas, fechamento das então antigas fábricas localizadas nos grandes bairros da cidade e fabricação daquilo que, acima, chamamos de zona cinza das grandes metrópoles. O resultado do esforço é um indivíduo forjado na experiência da inclusão excludente; o fazer parte pela necessária localização fora dos centros gestores da vida pública, da cidadania legal. O mecanismo complexo do processo é fazer ser também juridicamente aceitável a difícil dimensão da subcidadania, como podemos observar, entretanto, sem grandes dificuldades, nos dois exemplos de assassinatos citados acima.

Produz-se, dessa maneira, o indivíduo periférico a partir daquilo que Giorgio Agamben (2002) chama de vida nua, ou corpo vivo zerado à condição de subalterno. Estamos além do assujeitamento às instituições de vida pública. O indivíduo em questão está submetido à mais pura condição de insignificância, à inclusão por sua imediata indigência, exclusão justificada e ratificada pelas instituições de justiça, pelos órgãos

governamentais, pelos veículos em alta velocidade ou pelos passantes das apodrecidas – porque ocupadas por aquilo que aprendemos a chamar de “essa gente” – ruas das velhas cidades.

A tradição patriarcal no Brasil levada à construção da experiência da nacionalidade, nesse aspecto, funciona como o importante – para a dinâmica da brasilidade – mecanismo da soberania. A cidadania, assim, parece estar erguida sobre uma cruel, atualizada e extremamente bem arranjada relação de suseranos e vassalos urbanos, eixo da modernização pela experiência da inclusão excludente. O destaque que Souza (2001, p.303) faz de Freyre sobre a figura do patriarca é um importante sintoma disso.

É que patriarcalismo para ele tem a ver como fato de que não existem limites para autoridade pessoal do senhor de terras e escravos. Não existe justiça superior a ele, como em Portugal era o caso da justiça da Igreja, que decidia em última instância querelas seculares. Não existia também poder policial independente que lhe pudesse exigir cumprimentos de contrato, como no caso das dívidas impagáveis de que fala Freyre. Não existia, ainda, *last but not least*, poder moral independente, posto que a capela era uma mera extensão da casa grande.

O patriarca é, portanto, o soberano; a expressão possível da norma materializada.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2002, p.9).

Para os antigos gregos, portanto, a vida está erguida sobre uma perspectiva ambígua de ser vivo: estar vivo em seu cru naturalismo; ou estar vivo em seu sistema vivo. Assim, a dimensão política da vida se realizou, entre os antigos, sempre sob a perspectiva da *bíos*. Logo, “... falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido” (AGAMBEN, 2002, p.9), pois, em sua condição de natureza, a vida não funcionaria a partir de qualquer paradigma do político. A contribuição de Foucault (2008b) a respeito dessa constatação é reveladora. Na leitura da trajetória do conceito de biopolítica, o autor sugere um complexo empreendimento desenvolvido na modernidade a respeito do controle disciplinar sobre os indivíduos. Assim, a dimensão de vida

sistêmica sugerida pelos gregos antigos confunde-se com sua segunda disposição de vida, a natural. Nesse sentido, a politização da vida, na modernidade, está intensamente ligada às estratégias de individuação, o que indica a construção das subjetividades como necessariamente concomitante ao empreendimento político da disciplina.

Em tempos de vertiginoso avanço tecnológico, uma curiosa metáfora nos auxilia na complexa compreensão do empreendimento político-disciplinar na modernidade. Trata-se dos sistemas embarcados, que são sistemas microprocessados nos quais um computador é completamente encapsulado ou dedicado ao dispositivo ou ao sistema que ele controla. Funciona, dessa maneira, como um *software* de propósito específico, ou seja, um programa construído para reproduzir, em um determinado computador, uma configuração predefinida. Semáforos ou roteadores são simples exemplos de sistemas embarcados em funcionamento.

Em computadores pessoais, um desses *softwares* de aparente função limitada – por ser restrita – pode ser responsável pelo carregamento dos demais sistemas instalados na máquina. A BIOS (*Basic Input Output System*) é um exemplo muito pertinente para essa compreensão. Trata-se do programa responsável pela inicialização dos componentes de um computador. Apesar de sigla com significado específico – Sistema Básico de Entrada e Saída –, a referência ao radical grego da vida sistêmica (*bíos*) não poderia ser evitada. Logo, em arranjos computacionais, os sistemas embarcados funcionam como elementos centrais para execução de procedimentos básicos repetitivos, exatamente como podemos verificar no projeto político sobre a concepção de vida na modernidade.

... o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava (AGAMBEN, 2002, p.11).

Assim, ainda nos utilizando da metáfora, podemos afirmar que a dimensão política da vida moderna não funciona simplesmente como um componente do indivíduo. Ela é responsável pela fusão das noções de *zoé* e *bíos* na construção de um sistema embarcado extremamente poderoso que, por ser simples, está articulado pelo poder soberano, então, naturalizado como gestor. Este não é simplesmente uma herança mal resolvida de tempos em que a dinâmica do mundo público esteve ligada aos laços entre o responsável pela administração da terra e os trabalhadores imediatamente

vinculados a ela. Com alguma frequência, encontramos apontamentos a respeito da conservação da figura pessoalizada do soberano como sintoma de experimentos de modernização mal resolvidos.

A construção do mecanismo de pertencimento nacional no Brasil, nesse sentido, seria produto de um ranço colonial inviável ao empreendimento da modernização. O que estamos observando, contudo, é que o desejo de transferir para um corpo público comum (o povo) a materialidade da soberania – o que caracteriza o moderno projeto de secularização – não deixa de se realizar por defeito ou corrupção do experimento. Pelo contrário, o sucesso da moderna politização da vida está na transferência para as mãos de sujeitos específicos o poder de materializar a norma, de encarnar a justiça, de simplesmente não ser compreendido pela lei – que efetivamente não existe para o soberano, mas a partir dele.

O assassinato de dois assaltantes, à luz do dia, em movimentadas ruas de Recife não deve chamar nossa atenção não por se tratarem de dois daqueles que aprendemos a caracterizar como marginais. O mecanismo da democracia familiar, estruturado para fazer funcionar a experiência da inclusão excludente, resolve o estatuto de cidadania em sociedades modernas a partir de uma dinâmica de divisão de classes certamente mais complexa que a pautada em acumulação ou não de riquezas. O empreendimento democrático no Brasil está erguido e sustentado pelo princípio de uma diferenciação que é condição fundamental do projeto de igualdade para a brasilidade. Assim, dois sujeitos assassinados não são desimportantes porque criminosos punidos com a morte, mas por terem seu estatuto de vida definido por uma política que necessariamente altera sua condição de humanidade à “quase-cidadania”, tão característica do cruel elemento da brasilidade.

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberania é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera* (AGAMBEN, 2002, p.91).

O que dizer, portanto, da relação entre o moderno empreendimento da democracia e a já antiga noção de soberania na construção da experiência de cidadania? Parece, a essa altura, razoável compreender que a dinâmica do pertencimento periférico funciona

para excluir a partir da inclusão administrada, disciplinada por uma política muito mais eficiente que os assistencialismos, campanhas eleitorais, parlamentos, tribunais ou repressão policial. Trata-se do controle pelo estatuto de humanidade diferenciada, atribuída a formações culturais ou simples disposições sociais diferentes daquelas produzidas pelos fortalecidos grupos de centro.

O caso brasileiro se apresenta como importante sintoma desse empreendimento. Aponta as complexas estratégias de fabricação de um Outro generalizado, diminuído pela condição de marginalidade que, nesse aspecto, pouco tem a ver com a disposição para o crime, estando muito mais ligada a um enquadramento disciplinado, operado por uma esfera jurídica comprometida com o projeto modernizante da experiência da inclusão excludente, politização dos corpos docilizados pelo silenciamento: eis o que podemos chamar de controle sobre a vida nua, ou o que Giorgio Agamben (2002) nos apresenta como *homo sacer*.

Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos (AGAMBEN, 2002, p.92).

O *homo sacer*, como podemos verificar, não configura o sujeito animalizado, não registrado, o qual compreendemos como indigente. Ele é o indivíduo cidadão em seu sentido mais avançado: a cidadania silenciada pela condição de morte eminente do sujeito. O desprezo de O'Brian por Winston, trecho do clássico de George Orwell, *1984*, que destacamos ainda no início deste tópico, expressa exatamente a indiferença em relação à vida ou à morte de um ser que só é individualizado na condição de *homo sacer*. Não se trata, podemos concluir sem grandes problemas, de uma dinâmica dos trópicos, mas, parece certo, de um complexo empreendimento de cidadania periférica que não se realiza somente em países como o Brasil, mas mesmo nos ditos Estados capitalistas desenvolvidos; um mecanismo que regula os grupos excluídos como algo que sequer precisa ser feito invisível, grupos engolidos pela rua, tomados de assalto por uma memória institucional necessariamente fantástica, silenciados pelo cinza das metrópoles e exibidos, com grandes lucros, nas feiras e museus.

Foi de nosso interesse, até aqui, nesse sentido, compreender as relações possíveis entre o empreendimento da modernização periférica e a politização da vida na fabricação do elemento nacional da brasilidade.

CAPÍTULO 4

CIDADANIA, BRASILIDADE E DISCIPLINA: A CONSTITUIÇÃO

4.1 – A Constituição e a (ou da) ordem social

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL²⁶.

Preâmbulo da Constituição de 1988

O imperativo de que Auschwitz não se repita é o ponto de partida para a reflexão de Adorno (1995), em texto já consagrado sobre os desafios políticos contemporâneos para a concepção de um modelo educacional pautado na demanda do convívio com a divergência. A redação, que tem como espelho os eventos representados por um dos campos de concentração mais conhecidos durante e após a Segunda Guerra Mundial, aponta a superação da experiência da barbárie como tarefa política contemporânea, revelando uma face para a civilização que não carregaria o genocídio como seu imediato oposto, mas enquanto instrumento constitutivo da própria experiência civilizacional. Em resumo, as reflexões de Adorno a respeito dos desafios de uma educação após Auschwitz funcionam como importante alerta sobre os caminhos políticos que as duas grandes guerras do século XX fizeram ser mais explícitos.

O elemento chave em questão não é somente a necessidade de impedir um novo evento como aquele vivido até 1945 como também a necessidade de perceber as dinâmicas do político que não se encerraram com a vitória dos exércitos aliados, mas que seriam, de um lado, responsáveis pelo conjunto de atrocidades cometidas nos anos de guerra – repertório para perspectivas de novos territórios simbólicos para o nacionalismo que o século XIX não pôde narrar – e, de outro lado, a revelação do mais poderoso dispositivo do pertencimento nacional: a disposição para a barbárie enquanto linguagem política.

²⁶ Grifo em caixa alta no texto original.

Assim, projetando a discussão para além dos interesses mais claros da reflexão de Adorno, podemos apontar a barbárie como dispositivo civilizacional que traduz a experiência do campo como mais sofisticado instrumento político de nosso tempo, aproximando assustadoramente, como já indicaram Arendt e Foucault, a democracia – face capitalista do esforço nacionalista – do totalitarismo – suposto “exagero” das políticas nacionais no mundo contemporâneo.

Adorno não estava concentrado necessariamente no desenvolvimento dessa argumentação, mas transformou seus maiores receios – o da tomada da esfera política pela experiência da barbárie – em ponto de partida, a fim de indicar elementos políticos fundadores para um mundo que se desenharia cada vez mais entorpecido pelo fantasma de novas experiências totalitárias.

Não nos interessa, diretamente, indicar as duas grandes guerras do século XX como as responsáveis, absoluta e proporcionalmente, por maior número de mortos em toda a história. É possível que pesquisas excessivamente curiosas indiquem grandes conflitos pulverizados na linha do tempo como iguais ou, talvez, mais agressivos que os eventos que arrasaram, fundamentalmente, a Europa entre os anos de 1914 e 1945. O divisor de águas que eliminaria parte considerável dessas discussões está erguido em três pés fundamentais.

Em primeiro lugar, a capacidade de registrar essas passagens está, no caso dos grandes conflitos de nosso tempo, intimamente ligada a gigantescos progressos tecnológicos que se refletem, em análise rasteira, no desenvolvimento vertiginoso dos veículos de comunicação de massa. Já discutimos, ainda no capítulo dois, a constituição de uma esfera pública midiaticizada como importante etapa para a consolidação das experiências nacionais, entre outras coisas, dando o mais próximo possível de materialidade à enorme abstração sobre a qual se ergue a nação. Jornais, revistas, cartazes, espetáculos, telégrafos, telefone, cinema, rádio e televisão – sem mencionar a revolução nos transportes como instrumento mais destacado que somente um braço logístico para a nova indústria de mídia – fizeram a guerra deixar de ser, somente, um conjunto de batalhas que são travadas no *front*, produzindo tais eventos, mesmo em países envolvidos parcialmente ou não envolvidos nos mesmos, como catástrofes cotidianas, cruzadas pelas recorrências do dia-a-dia, tais como a ida ao mercado ou a vida das praças públicas. As guerras do século XX são guerras travadas, também, no campo da informação midiaticizada.

Em segundo lugar, além de escritos, esses registros traduziram, pela primeira vez, ou, ao menos de forma cuja intensidade jamais tinha sido possível, a guerra como algo que, mesmo se desenrolando a quilômetros de distância, podia ser vista a partir do recorte que a fotografia e o registro fílmico poderiam oferecer. Já é bem desenvolvido o conjunto de reflexões que apresenta a relação simbiótica entre modernidade e imagem (fotografia e cinema) como um dos traços mais marcantes de nosso tempo. Não é desimportante, contudo, reafirmar o papel das guerras enquanto objeto do registro imagístico como destacado vetor de substancialização da barbárie como face política do contemporâneo. Em outras palavras, a tradução dos combates de trincheiras pelos jornais tornara-se ainda mais poderosa a partir do uso da imagem como linguagem de produção e indubitabilidade do horror.

Por fim, em terceiro lugar, o choque entre projetos nacionalistas dá peculiaridade aos eventos das duas guerras mundiais. Isso não significa dizer, por exemplo, que esse elemento não estivesse presente nas guerras napoleônicas. Há ali, no entanto, um choque entre o projeto nacional e os resquícios do Antigo Regime em seus últimos suspiros. O mesmo se verifica no processo de unificação de Estados como o da Alemanha, ainda na metade do século XIX, e o da Itália, no final do terceiro quartel daqueles cem anos. Inclusive, é possível afirmar, como o faz Hobsbawm (2000), ao estudar o conjunto de levantes que marcam a emergência da burguesia como classe conservadora e a forte disseminação das teses comunistas de Marx e Engels – a saber, a Primavera dos Povos –, que, apesar de fortemente marcado pela bandeira do internacionalismo, as versões mais duradoras daquelas rebeliões populares se materializaram em países que tinham o objeto nacional como mais importante pauta. Irlanda e Itália são os mais famosos exemplos em questão.

Sustentamos, contudo, que as políticas nacionais no século XX já estavam fortemente caracterizadas não por esforço expansionista que tinha a dominação territorial como mais destacado interesse, mas pela lógica do governo de política como base para um princípio de territorialidade cuja administração dos corpos era a mais importante pauta.

O choque, portanto, de frente tripla, entre o mundo estadunidense, soviético e nazista não representou, para nosso tempo, o esboço de inédito potencial bélico em cruel fase de aprimoramento. Reflete, sobretudo, somando-se à sofisticada técnica de registro e à sedução do mundo da imagem, o imperativo de construção de novas lógicas

de uso para o elemento da nacionalização a partir do lugar generalizante da cidadania. Se, ao longo das décadas de 1950, 60, 70 e 80, aprendemos a indicar a disputa pela hegemonia política sobre o globo sendo mobilizada por uma corrida armamentista entre EUA e URSS, podemos, a partir dessa argumentação, sinalizar com uma corrida por direitos a face do velho novo nacionalismo em desenvolvimento. Passando por movimentos de contracultura, guerras resfriadas pelo envolvimento apenas indireto das duas maiores potências da época, tais como as disputas resumidas pela questão coreana ou iraniana, por exemplo, e complexo processo de consolidação das independências das nações latino-americanas – contando, inclusive, com o caso cubano como instrumento de aprofundamento das tensões para uma guerra fria –, podemos sugerir os quarenta e quatro anos que separam o fim da Segunda Guerra Mundial da Queda do Muro de Berlim como o tempo orientado pela consolidação do direito como mais sofisticado instrumento político para a construção da paz pelo governo de polícia.

Se nos debruçarmos sobre o caso brasileiro para pensar o mesmo recorte, poderemos destacar, sem dificuldade, a emergência e “colapso” do regime militar brasileiro como a tradução tupiniquim para o esforço de produção da cidadania como dispositivo para consolidação de um modelo democrático absolutamente cruzado pelo nacionalismo que se traduz na brasilidade. Assim, pudemos acompanhar, não sem o espanto que a crítica poderia oferecer, todos os chefes de Estado militares brasileiros do período – Castelo Branco, Costa e Silva, Médici, Geisel e Figueiredo – sustentando seus discursos na defesa do elemento democrático como seu principal objeto, ainda que os governos materializassem, sem grandes disfarces, regimes militares extremamente autoritários. A luta pela defesa da democracia, nesse sentido, não saiu de cena em tempos de instalação e consolidação do governo de exceção como um “poder necessário” para a preservação e revigoração da vida democrática brasileira.

O imperativo de que Auschwitz não se repita, está claro, tem sentido bem específico na reflexão de Adorno. O desafio de superar a barbárie como traço das experiências nacionais que foram construídas ao longo do século XIX e se consolidaram, em violento choque, no século XX, deveria ser pautado pela revisão do projeto de civilização como um todo, tendo a crítica como mais importante ponto de partida. A trajetória que as elaborações de uma força política cada vez mais global descrevem, contudo, produziu o direito e a legalidade como os instrumentos mais fortes para a pretensa superação do Campo de Concentração como nosso mais destacado traço

político. Além disso, o controle da barbárie, como símbolo de um medo que funcionaria como imprescindível dispositivo disciplinar para as gerações que ainda nasceriam, passaria a atuar como elemento obsceno mais poderoso para elaboração, consolidação e gestão dos textos constitucionais, principais pontos de partida para a fusão quase orwelliana entre guerra e paz.

Não sugerimos, com isso, e é importante frisar, que deveríamos resumir uma história da constituição no Brasil, por exemplo, destacando apenas os traços que se desenvolvem a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. Ainda que, ao longo deste capítulo, estejamos mais concentrados nesse período, visto que destacamos para nossa análise somente os vetores que produziram a Constituição de 1988, as demais Cartas se alinham àquela a qual aprendemos a chamar de “cidadã” no que há de mais forte: a conversação do poder soberano por excelência, ainda que tal estrutura guarde, em cada uma delas (1824, 1891, 1934, 1937, 1946 e 1988), características que aparentam, inclusive, ser excludentes.

Assim, podemos, sem maiores reservas, apontar a primeira Carta a partir de seu braço mais significativo, a saber, a produção do poder moderador e suas implicações, como ponto de partida para o complexo cruzamento entre direito, esfera pública, cultura e justiça. Ao buscarmos construir determinantes entre o texto constitucional e o projeto de nacionalização/brasilidade/modernidade, podemos perceber que, já em 1824, o esforço de “legalização” de um empreendimento de igualdade excludente se materializa no corpo duplo do imperador. Em uma corporificação, D. Pedro I, portanto, materializa de forma intensamente complexa a soberania popular como vida política ativada pela vida do déspota, reproduzindo, ainda que sob o texto constitucional, um poder absoluto para o imperador que não está tão distante de nossos dias, mas que jamais voltou a ser, depois da proclamação da República, tão personificado quanto o exemplo em questão.

O fato é que, enquanto a teologia política evocada por Schmitt focalizava essencialmente um estudo do caráter absoluto do poder soberano, *Os dois corpos do rei* se ocupa, em vez disso, exclusivamente do outro e mais inócuo aspecto que, na definição de Bodin, caracteriza a soberania (*puissance absolue et perpétuelle*), ou seja, a sua natureza perpétua, pela qual a *dignitas* real sobrevive à pessoa física de seu portador (*ler oi ne meurt jamais*). A “teologia política cristã” aqui destinava-se unicamente, através da analogia com o corpo místico de Cristo, a assegurar a continuidade daquele *corpus morale et politicum*

do estado, sem o qual nenhuma organização política estável pode ser pensada... (AGAMBEN, 2002, p.100).

Em seu corpo duplicado, o imperador vive como ser vivente, membro de uma sociedade de corte em confuso desenvolvimento no Brasil, indivíduo sujeito, inclusive, a longa lista de pequenas histórias – amorosas, até mesmo – responsáveis por fazer dele algo o mais próximo possível do homem comum, objeto fundamental para o progresso de uma política que tinha o Iluminismo como sua mais importante referência. A instituição do poder do Imperador, parece claro, deve fazer funcionar o corpo duplo como único empreendimento político, blindando, contudo, o poder soberano contra eventuais ataques que, por ventura, se concentrassem sobre uma vida privada supostamente pouco comportada.

Além disso, o corpo duplo do imperador como estrutura política fundamental para a primeira Constituição brasileira produz o devoto/cidadão como objeto imediato da lei, em tese, superando os laços coloniais que eram mobilizados a partir de uma política de costumes herdada ainda das sociedades que nasceriam com a hibridização dos mundos romano e “bárbaro”. É possível afirmar, nesse aspecto, que o cruzamento entre o devoto e aquele que, por sua matabilidade, não pode ser consagrado produz o primeiro cidadão brasileiro como objeto de um dispositivo que o aproxima intensamente do servo atado pelos laços de suserania e vassalagem que dão forte tom medieval ao sadomasoquismo do mundo colonial português. O devoto encarna, portanto, o corpo público da experiência nacional.

A analogia entre *devotus* e *homo sacer* não parece aqui ir além do fato de que ambos estão de algum modo votados à morte e pertencem aos deuses, ainda que (...) não na forma técnica do sacrifício (AGAMBEN, 2002, p.104).

Se, em 1824, a demanda por nacionalização dos poderes deveria refletir nas estratégias de subjetividade para um aglomerado populacional que, poucos anos antes, dificilmente poderia ser pensado como povo, em 1891, já depois, portanto, da experiência do Segundo Império, a grande tarefa de um novo governo passaria a versar sobre a tradução desse corpo duplo e empreendimento de produção do cidadão como devoto a partir de complexo jogo que projetaria sobre o povo a imagem do poder soberano.

Talvez o mais importante desafio da primeira Carta republicana para o Brasil (1891) tenha sido, nesse aspecto, traduzir a experiência da emergência do poder soberano sobre o corpo duplo do imperador em uma nova figura comum ao elemento da brasilidade que, em rápida análise, dificilmente poderia ser materializado no cruzamento entre a função presidente e o indivíduo que a exerceria. Dessa maneira, a República precisava existir a partir de uma curiosa projeção de “povo” para o Brasil que tinha uma íntima relação ainda com seu primeiro imperador: uma vida pública pautada em poderes intensos e muito rigorosos, fortalecidos por grande desenvolvimento das forças militares e policiais, por exemplo, e, de outro lado, o seu duplo que deveria guardar o elemento da corrupção como instrumento gestor das vidas privadas – ponto de partida, aliás, para, como já indicamos, algumas das mais bem acabadas reflexões sobre o nacional.

Em movimento semelhante ao verificado no Primeiro Império, o personalismo que caracterizaria a experiência da vida brasileira na casa seria pretensamente traduzido, nesse aspecto, no mundo público, em poderes fortes e blindados pela lei como mais importante dispositivo para a instalação e consolidação da ordem. Não parece exagerado repetir, nesse aspecto, que os eventos que narram a Revolta da Vacina, por exemplo, descrevem o trânsito de um tipo de materialização das leis para um outro. Se, antes da experiência republicana, a lógica de uma economia da vida se dá para produzir a soberania territorial como mais importante objeto do poder do Estado, na jovem República a politização dos corpos revela a rua, a cidade e o corpo do sujeito comum como mais importante produto da lei, reflexo mais bem acabado da produção da nação como norma.

Se, para além do mundo da Corte, os poderes mobilizados pelo primeiro texto constitucional no Brasil davam conta, basicamente, da consolidação territorial a partir de tradicional militarização das forças de polícia, com a primeira Constituição republicana, a rua passa a ser o principal objeto das articulações políticas que tinham o controle sobre a vida como motor para o novo tempo.

Com a chegada de Vargas à presidência (1930), fechando o ciclo de modelos de gestão que tinham um governo a partir de projeção paulista para a produção do nacional como referência, em resposta aos eventos que produziram o 1932 como demanda para um novo texto constitucional, as dinâmicas políticas que agitaram a vida nas grandes cidades brasileiras nos quatro anos anteriores se traduziram em elementos para a Constituição de 1934. À época, a luta por direitos estava se concretizando em cada vez

mais perigosas disputas travadas, à moda Revolta da Vacina, nas ruas das principais cidades. O instrumento responsável por suposta virada nesse processo, atendendo algumas das demandas trabalhistas, e, certamente, ainda que pessoalmente Vargas fosse um opositor de uma nova constituinte e do produto que ela construiu, alavancando enormemente a popularidade do presidente, foi o novo texto constitucional fortemente caracterizado pela ampliação do sufrágio às mulheres e pelas regulamentações das justiças trabalhista e eleitoral.

A Constituição de 1934 apresentava os primeiros sinais para produção e estabilidade de um Estado de assistência aos mais pobres e mais atencioso às questões sociais mais imediatas. A federalização dos Estados representaria mais autonomia para a constituição de políticas locais, ainda que forte tendência imposta pelo novo texto indicasse o progressivo colapso, ao menos formal, das antigas oligarquias regionais. Parece claro, em nossos dias, contudo, que, em análise rasteira, o texto de 1934 representou, nesse aspecto, apenas a necessidade de elaboração de instrumentos mais sofisticados para a tradução do poder soberano, materializado nas forças políticas coloniais dos senhores de terras, em um braço oligárquico que somente poderia funcionar como elemento obscuro de poderes federalizados e formalizados pelas reformas mais populares, tais como, destacadamente, o voto secreto.

Como se não bastasse, fazendo uso da primeira Lei de Segurança Nacional (de 4 de outubro de 1935), Vargas suspendeu a Constituição a partir de suposta impossibilidade de seu cumprimento. Além disso, respondia aos grandes riscos políticos nos quais havia incorrido seu governo para, ao mesmo tempo, garantir um poder pessoal, erguido intensamente em sua face pretensamente carismática, e sua indisponibilidade para consolidar um Estado de bem-estar brasileiro, pautado em drásticas – e caríssimas – reformas sociais.

A suspensão da Constituição garantiria ao governante brasileiro um novo poder, de caráter fortemente militarizado, ponto de partida para uma lógica de governo que se estenderia até o fim da Segunda Guerra Mundial, fazendo do presidente Vargas alguém supostamente maior que o cargo da presidência poderia traduzir. Guardando as diferenças mais evidentes, poderíamos afirmar que o novo governo brasileiro deveria traduzir movimento similar ao descrito pelo partido nazista alemão para a construção de Hitler como *führer* (guia, condutor) da nação alemã. Não por coincidência, a Constituição brasileira de 1934 é fortemente inspirada na Carta alemã que seria ponto

de partida para o colapso econômico e a chegada ao poder de um governo erguido em forte discurso populista.

A Constituição de 1937, portanto, confirmou os poderes de soberano para o presidente e garantiu a Vargas a extensão, não somente temporal de seu governo, mas de seu tom completamente pessoalizado. A substituição de um presidente caracterizado pela superação das forças militares, movimento que recorrentemente identifica os governos republicanos, por um líder-guia-condutor que passaria a se apresentar, aos moldes do nazismo alemão ou do governo comunista soviético de Stálin, fardado com as cores do exército brasileiro esboça uma trajetória política que, importante destacar, não representa um retorno a uma face política imperial para o Brasil, mas institui o governo de polícia como instrumento indiscernível das contemporâneas forças militares.

Em comparação, poderíamos afirmar que o modelo democrático estadunidense, somando-se aos regimes de Hitler e Stálin, estava erguido sobre semelhante estrutura. No caso dos Estados Unidos, a elaboração de leis de caráter fortemente repressor estaria atrelada ao escudo da grave crise de 1929 como ponto de partida. O conjunto de políticas autoritárias, contudo, responde a forte dinâmica conservadora do Estado ianque que tinha como pedra fundamental a luta contra um inimigo interno comunista que se desenrolara fundamentalmente desde o fim da Primeira Guerra Mundial. A história da construção do *Federal Bureau of Investigations* (FBI), conhecido dessa forma desde 1935, é um bom exemplo desse empreendimento. A fusão política de uma luta contra uma ameaça interna de influência estrangeira com uma força de repressão ao inimigo interno – perseguição de movimentos de contracultura na década de 1960 – demonstram o alcance de tal pretensão e o caráter de um Estado autoritário protegido pela força-de-lei.

No caso brasileiro, essa força está traduzida na popular Constituição polaca – por ter o texto polonês como base –, responsável pela produção de poderes absolutos para o presidente, novamente constituído a partir de duplo corpo público. De um lado, mobilizado pela figura geral do guia-líder-condutor e, de outro lado, por sua função política de presidente que, portanto, não poderia ser, devido à substância da primeira face de seu corpo político, substituído por um outro sujeito, fazendo do procedimento eleitoral instrumento público irrelevante.

Esse mesmo tom, não é difícil sugerir, está conservado no, à época, avançado texto da Constituição de 1946, fortemente caracterizada pelo sufrágio universal. Tendo

vivido anos de um poder executivo intensamente pessoalizado, materializado na figura de um presidente já substantivo – Getúlio Vargas e o varguismo –, o ano que segue ao fim da Segunda Guerra e ao governo que se estendia desde 1930 é marcado pela elaboração da Carta que deveria traduzir as primeiras demandas de formação do social após a experiência internacional do campo de concentração enquanto destacado instrumento político.

Superar Auschwitz transformara-se na tarefa dos Estados que projetavam a democracia como algo maior que um regime de governo, ou seja, estrutura de saber para o mundo que estaria fortemente pautada no esforço de uma política para a construção de uma experiência internacional e uma cidadania global.

Se a crítica ao Campo deveria ser forte indicativo da barbárie como face obscena da civilização – argumento fundamental na reflexão de Adorno –, o aprofundamento das políticas de vigilância, somado a complexo empreendimento de “docilização” para as mesmas, sugere a pauta para, entre outras coisas, uma nova política para a fabricação e consolidação da ordem pública. Nesse cenário, 1946 representa, para a história política da brasilidade, importante passo dado rumo ao reconhecimento como mais sofisticado instrumento político diagramado pela nação e operado pelo dispositivo da brasilidade.

Os anos seguintes a tal etapa dessa trajetória política seriam, nesse sentido, fortemente marcados por lógicas desenvolvimentistas que traduziriam no elemento econômico a disposição para o discurso do “nosso”, para o qual o texto constitucional era instrumento mais poderoso do que simplesmente algo que lhe desse respaldo. A Carta de 1946 funcionaria, para a desafiadora consolidação do Brasil como país industrializado, como face legal para um indivíduo que enxergaria como traço fundamental de sua experiência identitária, de um lado, a disposição para o reconhecimento dos muitos brasis, partes diferentes reunidas por um mesmo Brasil, e, de outro lado, a economia como mais importante pauta da vida pública, objeto, necessariamente, das políticas que se confirmariam nos anos seguintes e tinham o cruzamento entre a brasilidade e desenvolvimento econômico como sofisticada característica.

Certamente, uma das campanhas nacionalistas mais importantes de nosso tempo pode ser utilizada como exemplo para tal cruzamento. Trata-se, no final da década de 1940 e intensamente ao longo dos anos 1950, da campanha pela nacionalização do petróleo e exclusividade de sua extração. De grande negócio, o empreendimento deveria

passar a indicar a disposição para produzir como elemento constitutivo mesmo da brasilidade os instrumentos para exploração de mercados muito lucrativos. Assim, além de sugerir como patrimônio nacional seus bens naturais, o dispositivo da brasilidade faria do imaginário popular palco para tradução de produtos de uma industrialização em vertiginosa expansão em personagens de uma vida pública que confirmaria a entidade do mercado como mais bem acabada ferramenta para as pretendidas políticas de reconhecimento.

Se, de um lado, a constituição de políticas para a entrada e administração do Outro tinham o campo de concentração como objeto de negação permanente, por outro lado, esse instrumento foi – e, por que não, ainda o é – utilizado como importante dispositivo de vigilância e disciplina da ordem pública pela força da lei. Dessa maneira, o Campo, que organiza pelo imperativo de que sua repetição seja evitada, mobiliza, ordena e dá sentido a uma nova disposição dos espaços públicos a partir de um medo permanente que deve ter, nas sociedades contemporâneas, entre outras incumbências, a responsabilidade pelas políticas de paz.

A Carta de 1946 deve traduzir, portanto, em primeiro lugar, o grande desafio de impedir, como tendência em todo o mundo ocidental, novos conflitos de proporções similares àqueles vividos nos dez anos anteriores e, em segundo lugar, lançar e consolidar estratégias de inclusão do sujeito periférico como elemento efetivamente constitutivo das experiências do nacional. A disposição para o sufrágio universal prefigura-se, a essa altura, como importante indicativo de tal empreendimento. Reside, nesse movimento, portanto, pela primeira vez na história da cidadania brasileira, uma política de universalidade da brasilidade traduzida especificamente pelo braço legal de um diagrama de nacionalidade.

É certo que poderíamos discutir esses esforços, como observamos, nos eventos da Revolta da Vacina, por exemplo, se quisermos traduzir para a República Velha um curioso e sofisticado movimento de “legalização do Outro” ou, como indicamos ainda no terceiro capítulo, uma experiência da inclusão excludente. O mesmo movimento poderia ser visualizado, ainda a título de ilustração, nos esforços dos governos provinciais ainda regidos pelo poder imperial, nas décadas de 1840 e 1850, a partir de elaboração e execução de políticas higienistas para controle e disciplina dos espaços cada vez mais complexos das vias e estâncias públicas. O que o texto de 1946, contudo,

inaugura, é uma face legal para a experiência da democracia brasileira que tem o princípio da universalidade como sua mais importante pauta.

De um lado, a saúde dos mercados pode ser recorrentemente apresentada como mais importante missão das dinâmicas de uma “nova” democracia brasileira. Por outro lado, as políticas de paz para a construção e estabilidade de uma nova ordem para distribuição, uso e consumo dos espaços públicos/coletivos deveria ser o tom de um texto constitucional fortemente comprometido com a nacionalização dos sujeitos – tendência desde a Constituição de 1891 – e com a difícil tarefa de produzir como brasilidade as causas que, eventualmente, se mobilizariam inclusive para reformar o projeto nacional. Assim, talvez o mais sofisticado argumento político da nova Constituição possa ser traduzido pela disciplina das liberdades na inclusão das visões políticas divergentes como parte de um discurso do “nosso” que tinha o desenvolvimento como mais destacado – e talvez único efetivamente importante – objetivo.

O esforço para a inclusão do periférico como instrumento político mais destacado do que aquele que simplesmente vislumbrava o Outro como falha na construção do nacional e a disciplina da divergência a partir de sua administração pela regulamentação das reivindicações – o que em nossos dias está traduzido por greves legais ou grandes passeatas seguradas por batedores policiais – indicam o tom para a permanência da nação como elemento obscuro de uma brasilidade legal ao longo do regime militar brasileiro.

4.2 – A Constituição e a exceção como norma

O sintagma “força de lei” vincula-se a uma longa tradição no direito romano e no medieval, onde (...) tem o sentido geral de eficácia, de capacidade de obrigar. Mas é apenas na época moderna, no contexto da Revolução Francesa, que ele começa a indicar o valor supremo dos atos estatais expressos pelas assembleias representativas do povo. No art. 6 da Constituição de 1791, *force de loi* designa, assim, a intangibilidade da lei, inclusive em relação ao soberano, que não pode anulá-la nem modificá-la. Nesse sentido, a doutrina moderna distingue a *eficácia* da lei, que decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos, e *força de lei*, que, ao contrário, é um conceito relativo que

expressa a posição da lei ou dos atos a ela assimilados em relação aos outros atos do ordenamento jurídico, dotados de força superior à lei (como é o caso da constituição) ou de força inferior a ela (os decretos e regulamentos promulgados pelo executivo (AGAMBEN, 2004, pp.59-60).

Entre os anos de 1964 e 1985, os governos militares no Brasil publicaram dezessete atos institucionais responsáveis pela extensão da Constituição de 1946 às demandas de um governo erguido pela força da repressão policial dos novos exércitos – exércitos para as ruas. Esse movimento foi “legalmente possível” por ser preservada, no discurso dos grupos militares, a democracia como objeto político dos governos que se utilizavam do braço autoritário como seu mais importante instrumento político. Esse movimento canalizou as forças que, em 1967, produziram o Congresso Nacional, devidamente filtrado de suas bases oposicionistas, como poder constituinte originário, ilimitado e soberano para confirmar as forças militares enquanto governos legítimos, legais, não somente representantes, mas traduções literais de uma dinâmica da brasilidade pautada fundamentalmente no amor pátrio como força política de tom fortemente dogmático-religioso.

O princípio de uma cidadania consagrada à experiência do nacional, em 1967, ganharia uma de suas faces mais sofisticadas, traduzidas no poder dos exércitos como braço de uma democracia substanciada pelo totalitarismo. Até dezembro de 1968, o governo de Costa e Silva seria caracterizado pelo esforço de fazer valer um texto constitucional comprometido com a instalação de um regime democrático pautado no governo militar e na glorificação da ordem como missão mais importante do Estado.

O conceito “força-de-lei”, enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua “força”. (...) do ponto de vista técnico, o aporte específico do estado de exceção não é tanto a confusão entre os poderes, sobre a qual já se insistiu bastante, quanto o isolamento da “força-de-lei” em relação à lei. Ele define um “estado de lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem “força”) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua “força”. No caso extremo, pois, a “força-de-lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de

exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei... (AGAMBEN, 2004, pp.60-61).

A supressão dos direitos civis e a tortura daqueles que se opusessem ao modelo em questão seria produto, portanto, do rompimento, por parte dos sujeitos envolvidos, de um pacto sacrificial, que produziria, como fetiche, a nação enquanto entidade absoluta contra a qual seria impossível testemunhar. O resultado imediato dessa lógica seria a publicação do Ato Institucional nº 5, divulgado amplamente em 13 de dezembro de 1968, ponto de partida para a redação de novo texto constitucional (de 1969), habilitando a instalação da exceção como norma e preservando a nação como força-de-lei que se exclui da lei.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (AGAMBEN, 2004, p.13).

O alcance da reflexão de Agamben se estende aos nossos dias se pretendermos, a partir dela, estudar linguagens obscenas para grandes empreendimentos estatais de limpeza e requalificação dos espaços urbanos. A produção da paz nas periferias cariocas ou a íntima relação entre vida e polícia no discurso de segurança pública do Estado de Pernambuco são alguns dos exemplos para a constituição do Estado de Exceção como paradigma de governo. Parece claro, a essa altura, que o empreendimento traduz, também, o imperativo de produção de matabilidade do Outro como linguagem fundamental para a consolidação do Estado como face pública do renovado poder soberano. Até aqui, contudo, a crítica ao texto constitucional de 1967 pode restringir-se especificamente ao que Agamben chamaria, nos dias de hoje, de instalação do tradicional Estado totalitário, cujos indivíduos não integráveis são exatamente aqueles que, explicitamente, se posicionam politicamente contrários ao modelo de cidadania implantado pelo elemento legal. Em ambos os casos, contudo, a segurança surge como mais destacada ferramenta para, de um lado, justificar os atos de repressão dos governos em questão e, de outro lado, oferecer a paz como principal produto publicitário para uma população concentrada pelo medo de colapsos com proporções similares àquele resumido genericamente pela barbárie de Auschwitz.

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo (AGAMBEN, 2004, p.13).

O Estado de Exceção se confirmaria, nesse aspecto, no Brasil – mas não exclusivamente nele –, como forma legal daquilo que não pode ter forma legal. O exagero da experiência da democracia racial seria traduzido por um regime totalitarista que jamais perdeu a democracia enquanto seu mais importante instrumento para produção e consolidação da lei como dispositivo de constituição da ordem social. Com o AI-5, nesse aspecto, o governo brasileiro consolidou sua política para uma economia da vida a partir da estabilidade do regime totalitário como Estado de Exceção que se substancializa como norma. Abaixo, transcrevemos, na íntegra, o preâmbulo do texto de tal ato.

O presidente da República Federativa do Brasil, ouvido o Conselho de Segurança Nacional, e

Considerando que a Revolução brasileira de 31 de março de 1964 teve, conforme decorre dos atos com os quais se institucionalizou, fundamentos e propósitos que visavam a dar ao país um regime que, atendendo às exigências de um sistema jurídico e político, assegurasse autêntica ordem democrática, baseada na liberdade, no respeito à dignidade da pessoa humana, no combate à subversão e às ideologias contrárias às tradições de nosso povo, na luta contra a corrupção, buscando, deste modo, os meios indispensáveis à obra de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar, de modo direto e imediato, os graves e urgentes problemas de que dependem a restauração da ordem interna e do prestígio internacional da nossa Pátria. (Preâmbulo do Ato Institucional nº1 de abril de 1964);

Considerando que o governo da República, responsável pela execução daqueles objetivos e pela ordem e segurança internas, não só não pode permitir que pessoas ou grupos contra-revolucionários contra ela trabalhem, tramem ou ajam, sob pena de estar faltando a compromissos que assumiu com o povo

brasileiro, bem como porque o Poder Revolucionário, ao editar o Ato Institucional nº 2 afirmou, categoricamente, que não se disse que a Revolução foi, mas que é e continuará. E, portanto, o processo revolucionário em desenvolvimento não pode ser detido;

Considerando que este mesmo governo revolucionário, exercido pelo Presidente da República, ao ver convocar o Congresso Nacional para discutir, votar e promulgar a nova Constituição, estabeleceu que esta, além de representar a institucionalização dos Ideais e princípios da revolução, viria assegurar a continuidade da obra revolucionária (Ato Institucional nº.4, de 7.12.66);

Considerando, no entanto, que atos nitidamente subversivos, oriundos dos mais distintos setores políticos e culturais, comprovam que os instrumentos jurídicos que a Revolução vitoriosa outorgou à Nação para sua defesa, desenvolvimento e bem estar de seu povo estão servindo de meios para combatê-la e destruí-la;

Considerando que assim se torna imperiosa a adoção de medidas que impeçam sejam frustrados os ideais superiores da Revolução, preservando a ordem, a segurança, a tranquilidade, o desenvolvimento econômico e cultural e a harmonia política e social do país, comprometidos por processos subversivos e de guerra revolucionária;

Considerando que todos esses fatos perturbadores da ordem são contrários aos ideais e à consolidação do movimento de março de 1964, obrigando os que por ele se responsabilizaram e juraram defendê-lo adotar as providências necessárias que evitem a sua destruição,

Resolve editar o seguinte Ato Institucional... (Preâmbulo do AI-5, de 13 de dezembro de 1968).

O regime que se legitima pela produção da lei que o regula disponibiliza como seu mais importante recurso político o do “retorno ao básico” como elemento constitutivo de sua força. Ainda no capítulo dois, discutimos, a partir de Žižek, as estratégias para mobilização e uso de um discurso do “pré-político” como dispositivo obscuro de uma dinâmica política que se pretende anterior às arenas para disputa e construção das normas da vida pública. Ao reproduzir esse esforço, os governos militares no Brasil pretendiam utilizar-se de um suposto projeto de nação-brasilidade-democracia necessariamente anterior à realidade política de seu tempo, justificando dessa maneira as condutas e instrumentos para governabilidade do regime em funcionamento. O

elemento mais sofisticado de tal empreendimento, deve-se dizer, é, para tanto, o texto constitucional. Nesse sentido, o Estado de Exceção é uma força superior à lei, inscrevendo-se como legítimo, em contrapartida, a partir dela. Em outras palavras, uma lei que regula um poder que é superior inclusive a ela.

O produto das construções políticas do regime militar brasileiro, é bem sabido, não está restrito ao universo delimitado pelos anos dos governos militares. Não parece complicado, a partir da trajetória que pretendemos construir ao longo das primeiras páginas deste capítulo, estabelecer conexões muito íntimas entre as Cartas constitucionais brasileiras. Nenhuma delas perdeu de foco, de um lado, o imperativo de conservação do poder soberano – o que, em uma sociedade intensamente marcada por desigual distribuição de poderes, produz a opacidade das forças políticas de base oligárquicas – e, de outro lado, o imprescindível instrumento da fabricação da ordem como dispositivo disciplinar da vida e consumo coletivos – o que, é importante frisar, não está unicamente ligado às demandas de uma compreensão rasteira do mercado enquanto destacada entidade para produção de sentidos no cotidiano, mas ao complexo cruzamento entre brasilidade, cidadania e consumo.

A conexão em questão que, por ora, mais nos interessa é aquela que liga a herança do texto de 1946, somada aos textos de exceção de 1967 e 1969, que apresenta indicativos para a constituição política da sociedade brasileira nos anos 1980, cenário para as disputas, gestação e construção da atual Constituição do Brasil, a dita “Constituição Cidadã”, de 1988.

Recorrentemente, fazemos referência a esse texto como instrumento de ruptura com um fazer político no Brasil intensamente identificado com os poderes de grupos específicos que culminaram com nossa particular experiência do campo enquanto paradigma político, a saber, o regime militar brasileiro e seu espólio de torturas, desmandos e um sem número, ainda desconhecido, de feitos desaparecidos pelas forças de repressão.

Assim, frequentemente, o texto de 1988 é apresentado como corte fundamental entre um suposto esforço pré-moderno da cidadania como linguagem da brasilidade e sua tardia superação pelo sofisticado e bem acabado ajuste que a nova Carta pretendia consolidar. O argumento que pretendemos desenvolver, deve estar claro, não pretende seguir por esse caminho, mas indicar, a partir do modelo de exceção que se apresenta ao longo dos vinte e um anos de regime militarizado, o imperativo da sofisticação da

exceptio como linguagem política para a nova experiência da democracia no Brasil. Esse esforço estaria traduzido, ao menos, em quatro passagens cruciais ao longo da década de 1980.

Em primeiro lugar, podemos destacar a campanha das “Diretas Já!” como marco zero para um público empreendimento de consolidação dos projetos de redemocratização da vida pública brasileira. Seguindo-se à anistia ampla e irrestrita – o que, por si só, compreende enorme objeto de investigação, visto que um projeto de anistia de mão dupla findou por beneficiar a obscenidade dos governos repressores –, a construção de uma campanha pública pelo retorno do voto direto para o poder executivo sinalizou a disposição para o que, em fins da década de 1970, chamou-se de “abertura lenta, gradual e segura”.

Em segundo lugar, podemos destacar as eleições para a Assembleia Nacional Constituinte de 1987, porta de entrada para o novo texto e base para lançamento e/ou consolidação de novas lideranças políticas, tais como as dos então futuros presidentes Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso e, em seu único mandato no poder legislativo, Luiz Inácio Lula da Silva.

A terceira passagem em questão é a da promulgação do próprio texto da Constituição de 1988, Carta ainda em vigor no Estado Brasileiro e, certamente, mais bem acabado empreendimento de cruzamento entre uma experiência cultural da brasilidade e sua regulação pelo instrumento normativo-burocrático da cidadania, ainda que ambos sejam politicamente indiscerníveis.

Por fim, a quarta passagem é o processo eleitoral de 1989, quando o pleito contou com vinte e dois candidatos à presidência²⁷. No segundo turno das eleições, realizado no dia 15 de novembro daquele ano, não sem as turbulências que a emergência de um poder das indústrias de mídia pode criar – mas que efetivamente não são objeto de nossa reflexão –, Fernando Collor de Melo, do tímido PRN (Partido da Reconstrução Nacional), atual PTC (Partido Trabalhista Cristão), venceu Luiz Inácio Lula da Silva, do

²⁷ Os candidatos em questão foram Fernando Collor de Melo (PRN), Luiz Inácio Lula da Silva (PT), Mário Covas (PSDB), Leonel Brizola (PDT), Roberto Freire (PCB), Ulysses Guimarães (PMDB), Paulo Maluf (PDS), Guilherme Afif Domingos (PL), Aureliano Chaves (PFL), Ronaldo Caiado (PSD), Affonso Camargo Neto (PTB), Enéas Carneiro (PRONA), José Alcides Marronzinho de Oliveira (PSP), Paulo Gontijo (PP), Zamir José Teixeira (PCN), Livia Maria de Abreu (PN), Eudes Oliveira Mattar (PLP), Fernando Gabeira (PV), Celso Brant (PMN), Antônio dos Santos Pedreira (PPB), Manoel de Oliveira Horta (PDCdoB) e Armando Correia da Silva (PMB).

PT (Partido dos Trabalhadores), por uma diferença um pouco superior a quatro milhões de votos (49,94% contra 44,23%).

Um discurso político pautado na esperança de construir para o Brasil um conjunto de novas práticas políticas que legariam a passado remoto a face colonial-senhorial-coronelista, que tão facilmente compunha a face dos ditos grandes caciques da política brasileira, seria o principal instrumento utilizado por Fernando Collor para superar inclusive as teses de oposição encarnadas por Lula. Este representava boa parte daquilo que, poucos anos antes, durante o regime militar, significava a luta contra o inimigo interno que justificava a instalação e estabilização de governos autoritários. A simpatia por argumentação de base socialista estava em direto desacordo com a expectativa de um “fazer Estado” brasileiro em fina sintonia com o mais recente, e sofisticado, texto da Constituição.

Em outras palavras, o quarto ato da década de 1980, destacado nesta argumentação, recorrentemente apontado como um fechamento, no mínimo, decepcionante para os planos políticos de um esforço de redemocratização, encaixa a última e mais importante peça do jogo político que conduziria o país a seu mais bem acabado cruzamento entre brasilidade e cidadania. Isso não se deve, nunca parece demais reafirmar, por sugerirmos corrupto o governo Collor – o que se confirmaria com as investigações que culminaram com a renúncia do presidente em dezembro de 1992 –, resolvendo a questão em debate com chavões do tipo “cada povo tem o governo que merece!” ou “um governo corrupto é reflexo de uma população corrupta!”²⁸. Nesse aspecto, poderíamos afirmar, inclusive, que os escândalos de corrupção daquele governo revelam falhas em sua elaboração e não exatamente uma face obscura revelada por cuidadoso trabalho de investigação.

O governo Collor confirma, no cruzamento político entre cidadania e brasilidade – uma experiência legal, formal e uma outra, biológica, cultural –, a constituição do ser brasileiro e, portanto, do pertencimento nacional, como nosso principal instrumento político, consagrado pela instituição burocrática através do texto constitucional.

“Diretas Já!”, Assembleia Constituinte, Constituição Cidadã e Eleições Presidenciais de 1989 sintetizam o principal movimento para superação e, ao mesmo tempo, tradução do Estado de Exceção como norma, instalado não somente pelo regime

²⁸ Argumentos para uma tese patrimonialista/personalista para análise.

militarizado de governo, entre os anos 1964-1985, mas por amplo projeto político que se confunde, ainda no processo de constituição do Brasil como Estado independente, com a produção da brasilidade como mais destacada linguagem para produção de subjetividade.

De modo geral, pode-se dizer que não só a língua e o direito, mas também todas as instituições sociais, se formaram por um processo de dessemantização e suspensão da prática concreta em sua referência imediata ao real. Do mesmo modo que a gramática, produzindo um falar sem denotação, isolou do discurso algo como uma língua, e o direito, suspendendo os usos e os hábitos concretos dos indivíduos, pôde isolar algo como uma norma, assim também, em todos os campos, o trabalho paciente da civilização procede separando a prática humana de seu exercício concreto e criando, dessa forma, o excedente de significação sobre a denotação de Lévi-Strauss foi o primeiro a reconhecer. O significante excedente – conceito-chave nas ciências humanas do século XX – corresponde, nesse sentido, ao estado de exceção em que a norma está em vigor sem ser aplicada (AGAMBEN, 2004, p.59).

De um lado, os eventos políticos que narram, a partir de 1985, uma nova etapa para a política estatal brasileira, tendo o espírito democrático como o fantasma que deveria animar o corpo público da cidadania, estão de acordo com as demandas internacionais para a produção de uma nova realidade política no pós-guerra. Essa realidade se utilizava do impedimento de uma nova experiência do campo de concentração como imperativo, ainda que esse movimento não representasse, como projetava Adorno no texto referido ainda no início deste capítulo, uma crítica à sociedade capitalista-humanista como ponto de partida para a construção do novo.

Nesse aspecto, podemos dizer que os textos constitucionais de 1946 e 1988, passando pelas Constituições militares de 1967 e 1969, se alinham com o grande desafio de conservar o território e fazer funcionar a integração do diferente como seu mais importante objetivo, sem perder de vista um combate permanente contra um inimigo interno e os usos políticos dos horrores do passado recente para a disciplina das populações.

De outro lado, intensamente nesses quase setenta anos que resumem a história política das Constituições de 1946 e 1988, podemos verificar um mergulho profundo no mais denso núcleo do projeto de nacionalidade como linguagem política: produzir como celebração a impossibilidade de fazer do Outro um narrador da trajetória política de seu

tempo. Esse complexo empreendimento, já parece claro, está intimamente ligado à obscena apresentação da democracia racial como mais importante fetiche para consolidação da brasilidade – e, portanto, do pertencimento nacional – como instrumento que faz a necessidade superar qualquer compreensão da política como objeto de lutas sociais permanentes.

Chamado de Constituição Cidadã, o texto de 1988 traz aos nossos dias, ainda como sua mais importante linguagem, a brasilidade enquanto dispositivo de unidade e celebração da disciplina para a estabilidade-vigilância do mundo público como objeto do controle político de faces para a organização da cidade, vida e consumo coletivos, que não podem perder a conservação do poder soberano como máscara para fazer, no mundo contemporâneo, indiscerníveis democracia e totalitarismo.

4.3 – Limiar ou *pusi kurac!*

Em minha experiência pessoal, lembro-me de que o velho e infame Exército Popular da Iugoslávia era homofóbico ao extremo – quando se descobria que alguém tinha inclinações homossexuais, ele era logo transformado em pária antes de ser formalmente excluído do exército – mas, ao mesmo tempo, a vida cotidiana no exército era excessivamente perpassada por alusões homossexuais. Por exemplo, quando os soldados faziam fila para o almoço, uma brincadeira vulgar comum era enfiar o dedo no ânus de quem estava na frente e retirá-lo rapidamente, de forma que, quando a vítima surpresa olhava para trás, não saberia qual dos soldados, todos com um estúpido sorriso obsceno no rosto, tinha feito aquilo. Uma forma predominante como os soldados se cumprimentavam na minha unidade era dizer, em vez de simplesmente “oi”, “fume meu pau!” (em servo-croata, “pusi kurac!”); a tal ponto esta fórmula tornara-se um clichê que perdera toda conotação obscena e era pronunciada de maneira totalmente neutra, como puro ato de cortesia (ŽIŽEK, 2005, pp.16-17).

O trecho extraído do “Multiculturalismo ou a lógica cultural do capitalismo multinacional” apresenta, com o exemplo pessoal do autor, uma face simplificada para a complexa dinâmica de naturalização dos pontos onde as fissuras do social podem ser mais visíveis. Ao discutirmos a democracia racial como esforço para fazer doce o duro processo de inclusão do Outro ao projeto de pertencimento nacional, buscamos compreender as estratégias não simplesmente para camuflar sentidos omitidos por

forças políticas que não podiam revelar suposto conteúdo verdadeiro, mas para sequer precisar fazê-lo. Como narrar a igualdade sem que seja imprescindível a superação do desigual? De que maneiras seria possível mencionar como justas as instituições responsáveis pela recorrente condenação de grupos populacionais inteiros ao ostracismo das zonas-gueto das grandes cidades brasileiras?

“Não é possível fazer omeletes sem quebrar os ovos” é um ditado popular muito frequentemente utilizado para justificar eventuais sacrifícios necessários para superação de condições insatisfatórias. Assim, compreendemos, sem dificuldade, que, para atingir determinados objetivos, alguns atropelos precisam ser encarados como algo maior que as dificuldades eventuais em questão, mas como vitórias necessárias para impedir, inclusive, que o objetivo seja ameaçado. A crueldade que o ditado popular guarda reside no elemento obsceno da destruição daqueles que impedem a boa jornada rumo ao topo do morro. Mas não faz isso, somente. O desaparecimento dos obstáculos, que, portanto, sequer precisam ser mencionados, devem suportar a instrumentalização dos fins como base para encobrir os meios como elementos menores diante da grandiosidade da conquista em questão.

Diante do complexo desafio para construção formal da democracia brasileira, articulada pelo dispositivo da brasilidade, estamos, portanto cientes do buraco aparentemente sem fim que caracteriza a desigualdade como problema mais crônico da nação. Produzir como partes integrantes do nacional tudo aquilo que eventualmente funcionou como obstáculo para sua consolidação parece ser, nesse aspecto, o desafio para naturalizar a obscenidade do programa político que as constituições traduzem como celebração da experiência da brasilidade.

Assim, pudemos, ainda ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, apontar a ferramenta do sacrifício do típico como sofisticado empreendimento para localizar genericamente o Outro como parte integrante e responsável pela estabilidade do nacional. Tarefa ainda mais complicada, a essa altura, reside não no exercício de compreensão das lógicas para uma integração do diferente que se dá na positivação de faces periféricas para nordestinos, negros, índios etc., mas por uma regulação sobre as negativas sobre as mesmas que deve funcionar como formas tão neutras para o acesso do Outro quanto a lógica sacrificial para o típico. Em outras palavras, trata-se de um conjunto de estratégias que não tem como elemento fundamental a suavização de uma condição específica, reconhecida, em determinada circunstância, como positiva

(movimento para a construção do típico). Configura-se a partir da neutralização da face negativa que permanece como tal, mas não deve traduzir a violência que reside em sua construção.

Aqui é preciso formular uma pergunta ingênua, porém crucial: por que o exército resiste com tanta força a aceitar publicamente gays em suas fileiras? Só há uma resposta coerente possível: não porque a homossexualidade represente uma ameaça à suposta economia libidinal fálica e patriarcal da comunidade do exército, mas, ao contrário, porque *a própria comunidade do exército baseia-se em uma homossexualidade impedida/repudiada como componente chave dos vínculos masculinos entre os soldados* (ŽIŽEK, 2005, p.16).

Dessa maneira, o “fume meu pau!” do Exército Popular Iugoslavo não precisa apagar o elemento negativo que eventualmente pode residir no “pau” nem o movimento de submissão que a prática forçada do sexo oral pode sugerir. O movimento em questão deve, especificamente, traduzir como neutro o mecanismo que, no entanto, permanece reproduzindo a homofobia do exército como sua linguagem para a repressão libidinal que dá forma à virilidade dos militares.

Os soldados devem, nesse caso, servir à pátria por um amor ao povo que deve ser traduzido, em primeira instância, na disciplina militar e, portanto, na disposição para seguir ordens que implicam a suspensão da condição de sujeito e, em segunda instância, por um amor ao próximo que deve estar traduzido, imperativamente, no amor ao companheiro de campanha que, obviamente, deve ser reprimido a fim de que o componente sadomasoquista que estabelece os vínculos entre sujeito e corporação permaneça preservados. Os locais tópicos para revelar essas dinâmicas precisam, nesse sentido, ser neutralizados, podendo ser traduzidos, até mesmo, como gestos de cortesia: “*pusi kurac!*”.

Esse movimento, sustentamos, se dá para produzir não como bons, mas como bem justificados, os locais sociais sem privilégio ocupados pelos grupos populacionais que são alvo dessa integração negativa do diferente. Nesse estágio, exemplificar esse empreendimento com tipos como nordestinos, índios ou negros é não somente insuficiente, mas equivocado para perceber a elaboração em questão.

As ilustrações que cumpririam essa agenda exigiriam laudas inteiras que deveriam ser dedicadas à análise para compreensão dos sentidos produzidos por tais construções, exercício que este trabalho não comporta. Isso não deve impedir, entretanto, a sugestão

de alguns dos vocábulos do “mundo da rua” – aspas porque não o são –, tais como “pirigüete”, “baianinha”, “pretinho”, “paraíba”, “cafussu”, “sará”, entre outros, como dispositivos de neutralização da desigualdade enquanto elemento obsceno da reunião universalizante do nacional. Essas construções respondem à necessidade como imperativo de inclusão (todos fazem parte da brasilidade) negativa de sujeitos periféricos, uma espécie de “falha”, ou o eufemismo “extensão”, do dispositivo do típico para fundar como necessário, entre outras coisas, a exceção enquanto norma.

Uma opinião recorrente coloca como fundamento do estado de exceção o conceito de necessidade. Segundo o adágio latino muito repetido (uma história da função estratégica dos *adagia* na literatura jurídica ainda está por ser escrita), *necessitas legem non habet*, ou seja, a necessidade não tem lei, o que deve ser entendido em dois sentidos opostos: “a necessidade não reconhece nenhuma lei” e “a necessidade cria sua própria lei (...)”. Em ambos os casos, a teoria do estado de exceção se resolve integralmente na do *status necessitatis*, de modo que o juízo sobre a subsistência deste esgota o problema da legitimidade daquele (AGAMBEN, 2004, p.40).

Ao longo do regime militar, ou mesmo do governo autocrático de Getúlio Vargas, ou ainda naquilo que circunscreve as medidas da assim chamada ditadura Passos na prefeitura do Rio de Janeiro, no início do século XX, ou, ainda, naquilo que configura o poder moderador para o imperador, a necessidade apareceu, sempre, como justificção para a produção de uma ordem que se formaliza no conjunto de leis oficiais, mas, pretensamente, se exclui do ordenamento jurídico. Assim, os regimes caracterizados por forte fechamento político se utilizam da noção de necessidade para engendrar um poder sobre os ordenamentos que, mesmo regulado por eles, criam como possibilidade a sua suspensão.

Assim, de um lado, a necessidade formaliza o que poderíamos chamar de uma teoria da exceção que tem, independentemente das situações, um argumento justificável para sua instalação: todo regime de exceção pretendeu ser necessário. De outro lado, a necessidade camufla com o argumento pretensamente pré-político os esforços para produção de barreiras à entrada ou de espaços de uso do pertencimento nacional a partir da neutralização da obscenidade com a qual as zonas de circulação dos sujeitos feitos periféricos são formuladas.

O empreendimento pode ser resumido em duas fases somente aparentemente simples: em primeiro lugar, a necessidade justifica a constituição do “todos nós” e o

imperativo de segurança do mesmo que se traduz, no caso da Constituição de 1988, na ideia de defesa ou segurança nacional; em segundo lugar, a necessidade produz como imprescindível a entrada periférica e obscena das “falhas” do típico, reforçando a estabilidade do universal que a nação, através da brasilidade, não pode perder de vista.

Quando discute a noção de fetiche em Freud, Marx, Baudelaire, Benjamin e na figura do Dândi, Agamben (2007b) aponta a necessidade como destacado instrumento para produção e consolidação do fetiche como estratégia para dar estabilidade àquilo sobre o qual se despeja ora feitiço/encantamento, ora o esforço para o sacrifício/consagração. Em Freud, esse movimento consolida como presente, ainda que inexistente, o pênis da mãe; em Marx, a necessidade opera a alienação do desejo para a produção do vínculo permanente com o capital a partir da indiscernibilidade entre sujeito e consumo; em Baudelaire, o necessário elimina o uso da rua na produção da experiência como objeto disciplinado pelas instituições; na reflexão benjaminiana sobre o brinquedo, o colapso do encantamento, que produz para a simulação da brincadeira o fantasma da cultura Ocidental, representa na vida adulta o imperativo da instrumentalização da vida; por fim, no Dândi, a necessidade vulgariza a relação que construímos entre os sujeitos e o mundo das coisas.

O elemento comum entre todos eles reside na ideia da necessidade como instrumento para produção do fetiche que suspende a impossibilidade do ato enquanto construção política legítima. Nesse sentido, a necessidade elimina as oposições, não pode lidar com as arenas públicas para a discussão e construção de novas alternativas políticas, pretende ser imediatamente anterior a qualquer esfera para sua constituição e, talvez o mais importante, neutraliza a obscenidade de sua produção, resolvendo, em si mesma, trajetórias e finalidades políticas. A necessidade faz, portanto, do “*pusi kurac!*” um produto neutro para ordenar e reproduzir uma face do mundo público.

Depois de haver esclarecido que o sacrifício deve ser oferecido sobre o altar ou em um lugar consagrado, Gaciano acrescenta: “É preferível não cantar nem ouvir missa a celebrá-la nos lugares em que não deve ser celebrada; a menos que isso se dê por uma suprema necessidade, porque a necessidade não tem lei”. (...) A teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. A necessidade não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma... (AGAMBEN, 2004, pp.40-41).

Na construção de sociedades democráticas, a elaboração dos textos constitucionais, nesse sentido, é, antes de tudo, necessária. A produção do livro de leis ao qual cabe a regulação e ordenamento da vida é imprescindível não somente para traduzir como paz uma estrutura de poder erguida na disciplina, mas para neutralizar o poder soberano como força natural, responsável imediato pela condução da experiência nacional não exatamente a partir da possibilidade do uso da exceção como alternativa, mas pelo poder político da decisão como característica fundamental.

Dessa maneira, a força política do Estado, enquanto poder soberano, está traduzida em sua capacidade para construir decisões, inclusive aquela que diz respeito à suspensão da norma como alternativa política necessária. O soberano que está, nesse aspecto, fora da ordem jurídica, a ela pertence por ser responsável pelo uso da decisão como instrumento que faz ser possível, inclusive, a suspensão da constituição. A esta cabe a operacionalização da nacionalidade como diagrama no qual se move a brasilidade enquanto dispositivo para uma economia política da vida, fora da qual só se pode ser ou o estrangeiro ou inimigo interno contra o qual todos devem estar dispostos a lutar.

4.4 – A cidadania como objeto do poder soberano: a Constituição de 1988

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito e tem como fundamentos:

- I – a soberania;
- II – a cidadania;
- III – a dignidade da pessoa humana;
- IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;
- V – o pluralismo político.

Parágrafo único. Todo poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

A Constituição de 1988 consagra a década dedicada à abertura “lenta, gradual e segura” objeto maior de um retorno do regime político brasileiro à experiência democrática. Se, de um lado, as eleições presidenciais de 1989 marcaram a face mais popular de tal empreendimento, envolvendo, emocionalmente, grande parcela da população, formalmente, de outro lado, a elaboração e promulgação do novo texto

constitucional representa a produção legal de uma nova experiência de democracia para o país.

Assim, a publicação de uma nova Constituição representou forte indicativo para a consolidação de uma reorganização política que, para a maioria das pessoas, tinha a superação do regime militarizado dos pouco mais de vinte anos anteriores como principal objeto.

O argumento que estamos, ao longo deste capítulo mais intensamente, desenvolvendo indica, contudo, a publicação de mais um – e, por enquanto, último – texto constitucional como mais uma etapa para a formalização do dispositivo da brasilidade enquanto mais destacado instrumento para uma economia da vida, lógica para produção de subjetividades.

Recorrentemente, encontramos não poucas sugestões para o grande número de constituições como forte indicativo de uma experiência política confusa. Assim, casos tais como o dos Estados Unidos, cuja Constituição publicada em 1787 ainda vigora em nossos dias, funcionariam como exemplo de uma conduta política de instituições estatais estáveis, reflexos de uma sociedade que pouco teria sofrido com novas disposições ou reinterpretações de suas normas. Visto que um conjunto de outros países vive trajetória similar à brasileira – o caso francês seria, nesse aspecto, um bom exemplo –, não levaremos adiante esse tipo de argumentação. Isso também não deve privar o caso estadunidense das críticas que, ainda em nossos dias, se intensificam para apontar a política daquele país como exemplo da sofisticada fusão entre democracia e totalitarismo pelo dispositivo contemporâneo da exceção. A vastíssima quantidade de publicações que se debruçam sobre os meandros da política estadunidense ilustra as, para ser moderado, confusões que texto já tão antigo ainda pode produzir.

O argumento que pretendemos construir é que, excetuando-se o caso dos textos de 1937, 1967, e sua revisão, em 1969, as Constituições brasileiras de 1824, 1891, 1934, 1946 e 1988 reproduzem um padrão que tem a costura entre o direito, a política e a vida cultural do país como estrutura maior. Assim, a mobilização de uma cidadania para a brasilidade pode ser verificada como pedra fundamental para a inscrição formal dos indivíduos como parte da nação a partir de complexa fusão entre uma vida política, sistêmica, formal, legal e uma outra, cultural, biológica, pessoal, íntima.

Montada sobre o poder moderador, disposta para organizar a República, consagrando a democracia racial, ampliando-se a todos os nascidos em território

brasileiro ou, por fim, celebrando a cidadania como principal objeto da brasilidade, todas as constituições brasileiras tiveram o pertencimento nacional como seu mais importante desafio. Essa jornada esteve traduzida, nesses diversos textos, na fusão entre soberania popular e cidadania, elemento fundamental para fazer do povo a razão de ser daqueles textos, elemento para a glorificação do poder instituído pela norma, por uma razão disciplinar da vida e consumo coletivos.

Em todas as suas versões, os textos constitucionais tinham como mote a constituição de um corpo público que deveria ser materializado a partir de uma projeção de povo que, no século XIX, por exemplo, ainda era, para o caso brasileiro, muito rarefeita. Ao longo da República Velha, esse esforço esteve intimamente concentrado na reconstrução dos espaços urbanos, estratégias para se atender às demandas de uma política higienista e um mercado promissor em desenvolvimento.

A tradução da cidade como corpo para ideia de povo, movimento que representa a transferência dos centros econômicos de uma vida no campo para a vida urbana – passagem que garante, em Freyre, o trânsito entre a Casa-Grande e o Sobrado, por exemplo –, dá-se com os eventos que, em 1930, puseram fim ao que costumeiramente se chama de primeira experiência republicana, com a produção de forte discurso do “nosso”. Esse novo empreendimento deveria superar o ufanismo dos primeiros românticos, pautado ainda em forte movimento de negação do elemento português como braço mais forte para a consolidação de uma brasilidade que tinha a consagração de sua natureza exuberante como mote. O desafio que a política encarnada pelo poder do Estado deveria assumir era o de consagrar o povo como tradução da brasilidade.

No texto de 1946, esse empreendimento pode ser verificado no esforço para produzir um “todos” legal, representado pelo sufrágio universal e obrigatório, ainda em nossos dias tido como elemento chave para discutir, de um lado, o caráter universalizante da democracia brasileira e, de outro lado, sua disposição para fazer ainda presente um conjunto de formas políticas patrimonialistas que tem o controle sobre o voto como um de seus instrumentos ainda vivos.

No texto de 1988, por sua vez, consolidado o movimento que traduz no povo a experiência de uma brasilidade a qual, importante frisar, não abandonou a exuberância dos elementos naturais como uma de suas principais linguagens – como analisamos ainda no primeiro capítulo –, a cidadania é o ponto de partida para um ser brasileiro universal, mas bem configurado a partir do que poderíamos chamar de sujeito de bem,

trabalhador, pai de família, habitante dos grandes centros urbanos do país ou pequeno produtor rural. O “Brasil, um país de todos” é a cartilha para traduzir como norma uma inscrição na vida pública que se dá a partir de forte movimento de quadriculamento dos espaços, de políticas sanitaristas e de poderoso controle sobre a vida.

Art. 12. São brasileiros:

I – natos:

a) os nascidos na República Federativa do Brasil, ainda que de pais estrangeiros, desde que estes não estejam a serviço de seu país;

b) os nascidos no estrangeiro, de pai brasileiro ou mãe brasileira, desde que sejam registrados em repartição brasileira competente ou venham a residir na República Federativa do Brasil antes da maioridade e, alcançada esta, optem em qualquer tempo pela nacionalidade brasileira;

(...)

§ 4º Será declarada a perda da nacionalidade do brasileiro que:

I – tiver cancelada sua naturalização, por sentença judicial, em virtude de atividade nociva ao interesse nacional;

II – adquirir outra nacionalidade por naturalização voluntária.

As bases para um novo texto constitucional devem servir para que se erga, sobre elas, uma projeção de democracia que tem o poder soberano como sua mais importante linguagem, traduzido no lugar vazio de uma cidadania arbitrada por humanismo disciplinador – e, depois da discussão que desenvolvemos ainda no capítulo dois, não seria necessário qualificar o humanismo enquanto disciplinador –, mobilizado pela indiscernibilidade entre vida e trabalho.

A condição de pertencimento nacional, no novo texto, está restrita à norma que verifica o *status* do nascido em terras brasileiras, ou filho de brasileiros em serviço no exterior, além de naturalizado que, pela força do poder soberano que traduz na Constituição a face legal do povo brasileiro, pode ter suspensa sua brasilidade de acordo com aquilo que se poderia julgar como nocivo ao interesse da nação. Em outras palavras, trata-se de uma inscrição que, de um lado, se dá a partir da condição de ser vivente, ou seja, habilitamos simplesmente pelo fato de estarmos vivos. No entanto, de outro lado, a brasilidade pode ser politicamente interrompida de acordo com o interesse do elemento nacional. Em resumo, podemos afirmar que a condição de ser vivente é suficiente para a inscrição do indivíduo como sujeito brasileiro, mas a suspensão da nacionalidade é parte da decisão política que, portada além ou aquém da condição de vivente, atua produzindo inclusive a vida como objeto da norma.

Isso ainda não é tudo que pode ser dito se utilizarmos como referência o Artigo 12 da Constituição de 1988. A partir dele e combinando-o ainda com o primeiro artigo, podemos afirmar que há íntima conexão entre a condição de ser brasileiro e o direito da pessoa humana, objeto maior do texto constitucional. Tendo essa ligação como referência, podemos reafirmar que, se, por um lado, a brasilidade está além ou aquém do mundo do direito quando se confunde com a experiência cultural da vida – nos costumes, práticas familiares, hábitos regionais etc. –, de outro lado, a condição de ser brasileiro inscreve-se como direito que, de acordo com avaliação, pode ser objeto do poder soberano encarnado pelo estado de uma democracia representativa e, portanto, suspensa de acordo com conjunturas políticas específicas, tais como, no caso da Constituição de 1988, a decretação de Estado de Defesa ou Estado de Sítio.

O elemento complicador em questão reside no fato de que, em uma perspectiva, a brasilidade não pode ser discernida das formas que os indivíduos assumem para inscreverem-se enquanto sujeitos. Em outra perspectiva, contudo, a condição do ser brasileiro pode ser objeto do arbítrio político, fazendo, portanto, das linguagens de produção de subjetividade elemento em permanente avaliação pela norma que constitui poder sobre o que é, pode ser ou não é nocivo à experiência nacional. Dessa maneira, ao reconhecermos a brasilidade como linguagem para produção de subjetividade, fazendo da simples condição de estar vivo objeto do pertencimento nacional, legitimamos a vida do ser vivente como objeto permanente do direito que regula o que, normativamente, deve ser tido como bom ou ruim para a dinâmica universalizante da nação.

A crítica que alguns dos autores destacados ao longo do texto – tais como Agamben, Žižek, Hardt e Negri – fazem nos afasta da ideia de um Estado de Exceção funcionando em situações tais como a do Estado nazista da famosa noite de São Bartolomeu que durou doze anos (1933-1945).

As situações de emergência funcionaram como pano de fundo para construção de regimes políticos fechados, geralmente arbitrados por forças militarizadas, e funcionaram como tom da organização política de muitos países no pós-guerra, além dos casos específicos das nações latino-americanas, africanas e asiáticas, cujo processo de emancipação das antigas colônias, ou mesmo superação de relações ainda coloniais de produção, esteve ligado à instalação de rigorosas ditaduras erguidas sobre o governo pessoal de guias mais que envaidecidos pela sedução do poder absoluto.

Art. 136. O Presidente da República pode, ouvidos o Conselho da República e o Conselho de Defesa Nacional, decretar estado de defesa para preservar ou prontamente restabelecer, em locais restritos e determinados, a ordem pública ou a paz social ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional ou atingidas por calamidade de grandes proporções na natureza.

§ 1º O decreto que instituir o estado de defesa determinará o tempo de sua duração, especificará as áreas a serem abrangidas e indicará, nos termos e limites da lei, as medidas coercitivas a vigorarem, dentre as seguintes:

I – restrições ao direito de;

a) reunião, ainda que exercida no seio das associações;

b) sigilo de correspondência;

c) sigilo de comunicação telegráfica e telefônica;

II – ocupação e uso temporário de bens e serviços públicos, na hipótese de calamidade pública, respondendo a União pelos danos e custos correspondentes.

A crítica que tais pensadores destacaram, contudo, aponta para o Estado de Exceção como mais bem acabada linguagem política contemporânea, o que faz ser possível indicar o desenvolvimento do Campo (de Concentração) como paradigma político contemporâneo, como o fez Agamben (2008) ao apontar Auschwitz como construção que ultrapassa, em nossos dias, a ruína como espaço de uma lembrança distante e superada. O espólio do Campo, a partir daí, é o próprio Campo como linguagem que consolidou a exceção enquanto norma, fazendo do poder do Estado o arbítrio permanente sobre os viventes.

Nesse sentido, afirmar que, em situações de emergência, a suspensão da condição de brasilidade é uma das atribuições dos governos regulada pelo texto constitucional indica a politização da vida como produto normativo que o poder do Estado de Exceção (feito regra) constitui. Para Agamben, as ditas situações de emergências estão, portanto, distantes de configurarem-se, somente, enquanto respostas a grandes desastres naturais ou alertas contra ou em resposta a ataques terroristas e ou militares de um inimigo estrangeiro. O Estado de Exceção, feito norma, produz a condição de emergência como linguagem política permanente, a partir da qual a gestão da vida – e não o bloqueio de um ataque ou a mobilização de recursos contra um desastre – é o objeto maior do controle sobre os viventes a partir do dispositivo da brasilidade.

Esse movimento é mais nítido em eventos como os que destacamos para compreender a Revolta da Vacina. Em nossos dias, nesse sentido, não parece difícil a tarefa de visualizar tal empreendimento nos programas para “pacificação” das regiões de periferias das grandes cidades brasileiras. O combate às milícias cariocas, ou o

programa de ampliação e nova formação do policiamento das ruas de Recife, por exemplo, são duas das faces de um objeto cada vez mais nítido: o quadriculamento da vida periférica pelo poder do Estado.

A demanda para o reconhecimento desses processos nas zonas das cidades que não julgamos exatamente vigiadas, contudo, parece ser um desafio mais complexo, que exige a percepção do mecanismo da vigilância mútua como principal recurso individual para a instalação e consolidação da exceção como linguagem política do nacional.

Art. 137. O Presidente da República pode, ouvidos o Conselho da República e o Conselho de Defesa Nacional, solicitar ao Congresso Nacional autorização para decretar o estado de sítio nos casos de:

I – comoção grave de repercussão nacional ou ocorrência de fatos que comprovem a ineficácia de medida tomada durante o estado de defesa;

II – declaração de estado de guerra ou resposta a agressão armada estrangeira.

Parágrafo único. O Presidente da República, ao solicitar autorização para decretar o estado de sítio ou sua prorrogação, relatará os motivos determinantes do pedido, devendo o Congresso Nacional decidir por maioria absoluta.

Art. 139. Na vigência do estado de sítio decretado com fundamento no art. 137, I, só poderão ser tomadas contra as pessoas as seguintes medidas:

I – obrigação de permanência em localidade determinada;

II – detenção em edifício não destinado a acusados ou condenados por crimes comuns;

III – restrições relativas à inviolabilidade da correspondência, ao sigilo das comunicações, à prestação de informações e à liberdade de imprensa, radiodifusão e televisão, na forma da lei;

IV – suspensão da liberdade de reunião;

V – busca e apreensão em domicílio;

VI – intervenção nas empresas de serviços públicos;

VII – requisição de bens.

Art. 141. Cessado o estado de defesa ou o estado de sítio, cessarão também seus efeitos, sem prejuízo da responsabilidade pelos ilícitos cometidos por seus executores ou agentes.

Quando se dá a emergência do Estado de Sítio ou de Defesa? Mesmo no texto constitucional, responder a questão aparentemente tão simples configura-se em complexo exercício de investigação sobre os limites do poder soberano assumido pelo Estado. Cada vez mais distantes das fronteiras bem definidas que passaram a orientar, a partir das políticas nacionalistas, o sujeito de cá como indivíduo que se inscreve no

mundo a partir, em primeiro lugar, de oposição a um elemento estrangeiro identificado simplesmente como “sujeito de lá”, habilitamos o mundo da política contemporânea tendo como ponto de partida uma vertiginosa ampliação semântica das noções de nativo e estrangeiro.

Como já destacamos ainda no início do capítulo dois, os nacionalismos ganharam novas formas antes de, como previram alguns de seus críticos, simplesmente desaparecerem. Essas formas novas dão conta, por exemplo – e os estudos de Bhabha (1998), Chatterjee (2004), Spivak (2010), Hall (2003) são apenas alguns exemplos dessas reflexões –, da produção interna do estrangeiro e de forte identificação com a outra nação como parte de nossa experiência nacional. Em outras palavras, de um lado, a identificação das ameaças estrangeiras transformou-se em exercício deveras complicado, já que estamos “todos” dispostos a produzir como “sujeito de fora” todo indivíduo cujo pertencimento nacional resolvemos, legalmente, bloquear. Durante o regime militar brasileiro, por exemplo, esse movimento justifica, no reforço de um imaginário da brasilidade, a máxima “Brasil: ame-o ou deixe-o!”. De outro lado, e por conta do primeiro movimento, os laços com o clássico estrangeiro se dão, inclusive, para reforçar a luta contra um inimigo interno, feito politicamente mais estranho que aquele a quem estamos dispostos a nos filiar. O apoio técnico de logística e gestão militar oferecido pelos Estados Unidos a países como o Brasil, Chile e Argentina ao longo de seus regimes militares seria exemplo suficiente para compreender tal empreendimento em funcionamento. O caso mais recente de intenso suporte do governo George W. Bush à luta do governo colombiano contra as FARC traduz, em nossos dias, movimento ainda contemporâneo para produzir como permanente um inimigo interno que justifica a exceção como linguagem normativa vigente para instalação e consolidação de regimes de governo “democraticamente autoritários”.

Não é difícil concluir, a partir disso, que o poder soberano traduz-se, blindado pela constituição legal de corpo que o averba (a lei), enquanto competência para a decisão como dispositivo pretensamente pré-político, podendo, por isso, sobre tudo resolver e a todos coordenar. Reconhecemos, para tanto, a relação muito íntima entre a emergência que justifica, no caso da Constituição de 1988, a instalação dos Estados de Defesa e de Sítio, com a noção política de necessidade que, ainda no mundo da antiga Roma, funcionou como importante instrumento político para cancelar, inclusive, a esfera política como zona de múltipla legislação. A emergência é, nesse aspecto, a

necessidade que suspende, pela lei, a norma que delimita os espaços de atuação do poder do Estado, materializando-o como força política soberana contra a qual é impossível narrar, testemunhar, falar.

Art. 182. A política de desenvolvimento urbano, executada pelo poder público municipal, conforme diretrizes gerais fixadas em lei, tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes.

O Estado da Exceção permanente, distante de ser traduzido por governos intensamente pessoalizados, como aqueles que caracterizaram fortemente gestões como a de Hitler ou Stálin, produz sobre o pertencimento nacional, através do dispositivo da brasilidade, a máscara pública do Grande Outro, o guia responsável pelas condutas públicas do cidadão, mas não somente. A brasilidade, compreendida como condutora das linguagens de produção de subjetividade, funciona como mais bem armada estrutura para produção de sentidos para a vida cotidiana.

A morte da brasilidade, a superação da nação, o colapso do texto constitucional, nesse aspecto, representariam não somente a produção de um mundo sem leis porque cruzado por múltiplas e incomunicáveis normas, mas o ocaso de nosso mais bem elaborado instrumento para coesão social, sem o qual, mesmo as mais simples funções na vida pública teriam suas realizações ameaçadas. Também por isso, e a Constituição Cidadã de 1988 é importante demonstração desse movimento, os sujeitos-cidadãos-indivíduos-vivos-brasileiros devem estar permanentemente dispostos a tudo criticar, mas a sempre preservar sua macroestrutura de reconhecimento identitário, a saber, a nação substancializada pelo dispositivo da brasilidade, sem a qual, mesmo o seu lugar de fala apresenta-se de forma dispersa e rarefeita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIOPOLÍTICA E RECONHECIMENTO

Tradição e biopolítica

Sati como um nome próprio de mulher é bastante difundido na Índia hoje em dia. Dar o nome a uma criança do sexo feminino de “boa esposa” encerra uma certa ironia antecipatória. E a ironia é ainda maior porque esse sentido do substantivo comum não é o operador principal do nome próprio. Por detrás do ato de dar o nome à criança está a Sati da mitologia hindu – Durga em sua manifestação como uma boa esposa. Em uma parte da história, Sati – ela já era chamada assim – chega à corte de seu pai sem ser convidada, e, ainda, sem um convite para seu divino marido Siva. Seu pai começa a ofender Siva e Sati morre de dor. Siva chega e, em um estado de fúria, dança sobre o universo com o corpo de Sati em seu ombro. Visnu desmembra o corpo de Sati e os pedaços são jogados sobre a terra. Em torno de cada uma dessas relíquias há um importante lugar de peregrinação (SPIVAK, 2010, p.120).

O *Sati* é mais recorrentemente apresentado como a prática do suicídio da viúva indiana na pira funerária de seu marido. Na narrativa tradicional, a prática data aproximadamente do ano 400 e representa a fidelidade da boa esposa que deve, moralmente, “voluntariamente” entregar sua vida em homenagem a um marido que, morto, faz da vida da esposa algo sem sentido. Devido à falta de registros precisos, não é possível estimar quantas mulheres praticaram a Sati e, devido à proibição pelo Estado indiano, indicar a continuidade, ainda em nossos dias, da prática da autoimolação das viúvas transformou-se em exercício bastante complicado, apesar de alguns casos conhecidos. Registros da Companhia das Índias Orientais Britânica, no século XIX, apresentam, em curto recorte (1813-1828), o número de 8.135 casos de Sati.

Durante o processo de colonização britânica na Índia, uma das peças de maior expressão de etnocentrismo do colonialismo europeu, a prática da Sati foi proibida, norma, mais tarde, referendada pelo Estado indiano, consolidado após os processos de independência. Frequentemente, a proibição é vista como um das poucas decisões políticas acertadas do Império Britânico sobre sua então colônia. Spivak (2010) apresenta esse esforço europeu a partir do resumo mais recorrente na máxima “mulher de pele escura salva de homem de pele escura por homem de pele branca”. A autora não está, contudo, interessada, importante deixar claro, em reproduzir o discurso etnocêntrico docilizado por uma espécie de “boa causa” que bem deve justificar a

intervenção política do colonizador – algo, em nossos dias, ainda tão intensamente atual.

A intervenção britânica, nesse aspecto, indica, através de complexo cruzamento entre o poder da norma e a força da repressão policial, o braço do poder soberano que se estende do colonizador sobre os grupos reconhecidos como selvagens, que devem ser objeto imediato de processo civilizador. A norma que proíbe o ritual, portanto, sugere o lugar de voz do colonizador – para fazer referência direta ao título do texto de Spivak, “Pode o subalterno falar?” – como instrumento político inquestionável e indiferente em relação às práticas culturais locais e sua inscrição no elemento tradicional como um de seus mais importantes recursos para fabricação de um diagrama identitário que consolide a nação como lugar maior de mútuo reconhecimento. A norma animaliza o ritual e o submete a pretensão processo sutil de regulamentação que deve culminar com a disciplina sobre os rituais.

Certamente, não é um exercício muito complicado encontrar um sem número de argumentos que se utilizam da crítica ao etnocentrismo para apontar a “normatização” das “comunidades” colonizadas como destacado mecanismo de apagamento das tradições locais enquanto importante recurso político dos grupos submetidos à dominação colonial.

Alguns dos rituais tradicionais das sociedades submetidas ao elemento colonizador, no entanto, ainda em nossos dias – e, provavelmente, de forma ainda mais intensa, visto que todo esse processo é coberto por uma poderosa indústria de mídia –, recebem, em uma espécie de esfera pública global (midiática), o apoio, de um lado, dos grupos políticos mais conservadores – preocupados com a conservação de uma moral do colonizador e com os lucros que a abertura e/ou ampliação de novos mercados podem produzir – e, de outro lado, dos cada vez mais endinheirados e destacados grupos ativistas – preocupados com a “saúde do outro” como movimento de estetização do periférico, o que confirma, por exemplo, o cruzamento entre museus e antropologia como um dos mais destacados esforços para sofisticado tipo de colonização doce sobre os grupos ainda conservados como selvagens. O Sati enquadra-se, sem muitas dificuldades, nesse universo como bom exemplo da prática tradicional que precisa ser superada, ainda que isso implique a intervenção do braço colonizador do Ocidente como linguagem.

Em tempo, não nos interessa, já nas considerações finais deste trabalho, desenvolver argumentação que procure solucionar uma querela entre ativistas e neoconservadores que traduzem, no mundo político contemporâneo, forte simpatia por intervenções – brancas ou não, doces ou não –, tidas como solução política para a produção de sociedades mais equitativas, cada vez mais abalizadas pelo instrumento político do reconhecimento como extensão dos antigos, e em suposto desgaste, nacionalismos. Ativistas ou neoconservadores reivindicam, nesses casos específicos, o bom senso como nível de saber suficientemente equilibrado para julgar o que é e o que não é bom para politicamente realizar. Na política internacional, normalmente, esse movimento é resolvido por avaliação que se utiliza dos direitos humanos como referência fundamental para julgar, mesmo entre os rituais tradicionais, aquilo que desqualifica o humano e que, portanto, precisa ser extinto. Nesse aspecto, não parece restar muitas dúvidas: todos concordam com o fim do Sati, como concordamos com o fim do racismo, da pedofilia etc.

O elemento chave em questão é que, mais recorrentemente, visualizamos o elemento colonial apenas na dominação estrangeira. Casos como do Sati, quando estamos dispostos a reproduzir o discurso colonial como bom instrumento político para vencer uma prática tradicional reprovada pelo mundo ocidental, exigem cuidado metodológico maior. O ponto de partida para tanto, esforço que Spivak desenvolve em sua reflexão, é considerar o colonial como força política que não está restrita à dominação estrangeira, mas como tradução de um poder soberano que pode, eventualmente, se manifestar mesmo nas ditas “comunidades tradicionais”.

O colonial, nesse sentido, traduz sempre o instrumento da nação como dispositivo de disciplina do mundo público, seja na relação que se estabelece entre o colonizador europeu e suas colônias, no século XVI ou XX, seja, de forma mais complexa, nas comunidades tradicionais, onde, supostamente, não é possível perceber as linhas abissais sobre as quais discute Boaventura de Sousa Santos, autor destacado ainda no terceiro capítulo deste trabalho.

Este é o momento para revelar que *sati* ou *suttee*, como o nome próprio do ritual da autoimolação de viúvas, celebra um erro gramatical por parte dos britânicos, assim como a nomenclatura “índio americano” celebra um erro factual por parte de Colombo. A palavra em várias línguas indianas é “a queima da *sati*” ou da boa esposa, que assim escapa da estagnação

regressiva da viúva em *brahmacrya*. Isso exemplifica as sobredeterminações das questões de gênero-classe-raça referente à situação (SPIVAK, 2010, p.115).

Tomando como referência a ilustração destacada nesta etapa da reflexão, o Sati não é simplesmente a autoimolação da viúva. Uma história social do Sati revela mais sobre seus cruzamentos de sentido do que a apresentação da prática tradicional é capaz de revelar. Em primeiro lugar, mesmo em diversas das línguas indianas, Sati não significa o suicídio da esposa; essa passagem normalmente é representada pela expressão “a queima da Sati”, o que revela a prática do suicídio apenas como parte de uma designação que generaliza o lugar do feminino a partir de sua ligação ao casamento e de suas funções como esposa: a Sati – e não mais “o” Sati – é a boa esposa.

Escrevi anteriormente sobre uma contranarrativa construída da consciência da mulher, e, portanto, do ser da mulher, da mulher como um ser bom, do desejo da mulher boa, e, assim, do desejo da mulher. Esse deslizamento pode ser visto na fratura inscrita na própria palavra *sati*, a forma feminina de *sat*. *Sat* transcende qualquer noção específica de gênero masculino e se move não apenas em direção ao humano, mas à universalidade espiritual. É o particípio presente do verbo “ser” e, como tal, significa não apenas “ser”, mas também a Verdade, o Bom, o Justo. Nos textos sagrados é a essência, o espírito universal. Mesmo como um prefixo, indica apropriado, venturoso, digno. É suficientemente nobre para ter entrado no discurso mais privilegiado da filosofia ocidental moderna: a meditação de Heidegger sobre o Ser. *Sati*, a forma feminina dessa palavra, significa simplesmente “boa esposa” (SPIVAK, 2010, pp.114-115).

A autoimolação da Sati – não parece equívoco, agora, apresentar dessa forma – é um reforço, em um aspecto, sobre a condição da mulher ligada à suposta função-esposa e, em outro aspecto, sobre a submissão do feminino a uma construção moral que orienta o poder do masculino como ponto de partida para a produção da subjetividade da mulher.

Está guardado, portanto, no ritual tradicional, forte movimento de submissão da mulher que exige, inclusive, a distorção da narrativa mitológica como etapa fundamental para consolidar como ritual um dispositivo colonial-nacionalizante do poder soberano do masculino sobre o feminino: o trânsito de Durga a Sati. Assim, a deusa que orienta para o feminino a narrativa da distribuição, sobre a terra, da energia do mundo é substituída, no imaginário da autoimolação das viúvas, pela Sati, aquilo que

a reduz, somente, à condição de boa esposa. A morte de Durga, que, aliás, não se dá como autoimolação pela morte de Siva, seu marido, mas pela fidelidade e forte vinculação ao mesmo – o que, no Ocidente, não tardaríamos a chamar de amor –, passa, dessa maneira, a ser representada a partir da queima da Sati, como a morte de um sujeito que, sendo simplesmente boa esposa, não pode viver sem que sua vida se oriente pela vida de seu marido.

No ritual da Sati está presente, portanto, e a proibição pela norma britânica não anula tal movimento, o braço colonizador – e, talvez, a palavra mais adequada para a caracterização fosse mesmo “nacionalizante” – que institui o sadomasoquismo apontado por Freyre como base para uma dominação relacional entre os membros de um mesmo grupo enquanto linguagem que se estende, traduz-se ou, para ser fiel à reflexão de Spivak, desliza para o colonial como novo lugar seguro.

Pode talvez ser apreendido até mesmo quando é dito às claras: homens brancos, procurando salvar mulheres de pele escura de homens de pele escura, impõem sobre essas mulheres uma construção ideológica ainda maior ao identificar, de forma absoluta, *dentro da prática discursiva*, o fato de ser boa esposa com a autoimolação na pira funerária do marido. Do outro lado de tal constituição do *objeto*, a abolição (ou remoção) do que proporcionará a ocasião para o estabelecimento de uma boa sociedade, distinta de uma sociedade meramente civil, é a manipulação hindu da constituição do *sujeito* feminino sobre a qual tentei refletir (SPIVAK, 2010, p.115).

A passagem de Durga a Sati representa, dessa forma, a disposição do tradicional para ser traduzido como braço do, na reflexão de Spivak, colonial para a permanência da submissão do feminino. Em tempo, podemos sugerir o tradicional como importante dispositivo para reprodução do nacional-brasilidade, reforçando-o a partir de um “sempre existir” da nação que se inscreve sobre cada um dos indivíduos e suas estratégias de socialização. Em outras palavras, produzimos como tradicional os valores que acentuam a brasilidade enquanto dispositivo para produção de subjetividade que não pode ser visto como colonial, visto que reproduz um “desde sempre” que funciona permanentemente como o escudo da tradição.

A essa altura, a questão não deve tratar da necessidade de indicar, como fizeram Hobsbawm e Ranger (1997) em já clássica reflexão sobre a invenção das tradições no mundo pré-moderno britânico, a tradição como produto de invenções, articulações entre os grupos de elite e seus interesses para ordenamento de vida e consumo coletivos. Não

nos interessa, aqui, apresentar, no caso específico da brasilidade, quais elementos tradicionais têm um processo histórico como sua estrutura e quais efetivamente representam apenas as extensões do poder soberano a um imaginário popular intensamente influenciado pela força dos grupos gestores da vida pública. Para além dos textos constitucionais, mas certamente ainda cruzado por ele, o elemento tradicional deve ser compreendido, em nosso tempo, como sofisticado dispositivo para reprodução, em regimes democráticos, por exemplo, de uma política disciplinar que tem o controle sobre os corpos – individuais, populacionais, urbanos, nacionais etc. – como seu mais importante objeto.

Assim, mesmo em setores da sociedade que representam a *intelligentsia* ou entre os grupos mais “esclarecidos” para formação e reprodução da opinião pública, encontramos, no elemento tradicional, já independentemente de uma brasilidade formalizada pelos textos constitucionais, importante fonte para reunião e referência permanente a um *reset* político que deve ser sempre mobilizado quando precisarmos recuperar os instrumentos que fundam a experiência nacional e o dispositivo de brasilidade: a tradição. Não perder de vista o caráter, no mundo contemporâneo, biopolítico do tradicional é condição fundamental para, no Brasil pós-1988, compreender as dinâmicas que reproduzem, ainda em nossos dias, a brasilidade como melhor acabado instrumento para produção de subjetividade. Ainda em Spivak, podemos ver esse esforço para tradução, no contemporâneo, do tradicional como ferramenta para localização de indivíduos e ordenamento da vida pública:

Uma jovem de 16 ou 17 anos, Bhuvaneswari Bhaduri, enforcou-se no modesto apartamento de seu pai no norte de Calcutá, em 1926. O suicídio se tornou um enigma, já que, como Bhuvaneswari estava menstruada na época, claramente não se tratava de um caso de gravidez ilícita. Quase uma década depois, foi descoberto que ela era membro de um dos muitos grupos envolvidos na luta armada pela independência da Índia. Ela tinha finalmente sido incumbida de realizar um assassinato político. Incapaz de realizar a tarefa e, não obstante, consciente da necessidade prática de confiança, ela se matou.

Bhuvaneswari sabia que sua morte seria diagnosticada como resultado de uma paixão ilegítima. Ela, então, esperou pelo início da menstruação. Enquanto aguardava, Bhuvaneswari, a *brahmac ārini* que indubitavelmente esperava exercer a condição de uma boa esposa, talvez tenha reescrito o texto social do suicídio *sati* de uma maneira intervencionista (uma

explicação presumível para seu ato inexplicável tinha sido uma possível melancolia causada pelos repetidos insultos de seu cunhado pelo fato de ela ser velha demais para ainda não estar casada). Ela generalizou o motivo sancionado para o suicídio feminino ao se dar o imenso trabalho de deslocar (não simplesmente negar), na inscrição fisiológica de seu próprio corpo, seu aprisionamento em uma paixão ilegítima por um único homem. No contexto imediato, seu ato se tornou absurdo, um caso de delírio mais do que de sanidade. O gesto de deslocamento – esperar a menstruação – é, inicialmente, uma inversão da interdição contra o direito de uma viúva menstruada de se imolar. A viúva impura deve esperar, publicamente, até o banho purificador do quarto dia, quando ela não está mais menstruada, para reivindicar seu dúbio privilégio.

(...)

Tenho conhecimento da vida e morte de Bhuvaneswari por meio de conexões com sua família. Antes de investigá-las minuciosamente, indaguei uma mulher bengali, uma filósofa e estudiosa do sânscrito, cuja produção intelectual inicial é quase idêntica à minha, para iniciar o processo. Obtive duas respostas: (a) Por que, quando duas irmãs, Saileswari e Râseswari, levaram vidas tão plenas e maravilhosas, você está interessada na infeliz Bhuvaneswari? (b) Perguntei a suas sobrinhas. Parece que foi um caso de amor ilícito (2010, pp.123-124).

Ainda que Bhuveswari tenha produzido o deslocamento do colonial ao cometer suicídio estando menstruada, sua figura pública é mencionada, mesmo entre membros de sua família, como produto fatídico de um amor não permitido, o que a enquadra na formação típica que tem como âncora, de um lado, o sacrifício do feminino pelo poder do masculino e, de outro lado, o silenciamento da voz do subalterno que, no caso específico, como mulher, não pode falar.

O suicídio político, dessa maneira, deve permanecer ocultado, mesmo sendo essa uma suposta “causa superior” à morte por um amor ilícito. Spivak enfatiza, ainda, a opinião da familiar procurada que, ao responder às questões da investigadora, em primeiro lugar, indica a conduta das irmãs de Bhuvaneswari, provavelmente ditas “boas esposas”, como referência mais importante que aquela cuja trajetória culminou com o suicídio; em segundo lugar, marca o local da já longínqua familiar a partir de uma impossibilidade de fala que tem a morte pelo impedimento de um amor indisciplinado como razão que qualifica como normal, ainda que doloroso, o suicídio de alguém ainda tão jovem.

Se, na crítica ao colonial, nos acostumamos a pensar a intervenção estrangeira como principal problema político de jovens nações vivendo processos políticos de independência atormentados por um imaginário colonial ainda muito presente, a oferta que a reflexão de Spivak nos faz tem como base a possibilidade de pensar o tradicional como dispositivo de tradução do poder soberano que caracteriza o braço político do colonizador. Bhuvanewari poderia, nesse aspecto, ser uma vítima pública do colonialismo britânico, de forma alguma menos violento que o movimento mobilizado pelo tradicional, mas não o é somente. O instrumento que localiza e disciplina Bhuvanewari é o “sempre existir” do nacional, traduzido por uma tradição que, distante de precisar ser inventada, materializa-se, no caso específico do Brasil, como a brasilidade que deve dar sentido a sua inscrição como sujeito político.

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem a tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (SPIVAK, 2010, p.126).

À pergunta “pode o subalterno falar?” respondemos, sem grandes dificuldades, que não. A ordem biopolítica que, em nossos dias, se instala para repetir como sempre presente uma nação que, no entanto, se constitui diariamente, sem precisar fazer grandes referências ao elemento normativo das leis que lhe dão concreticidade, faz parecer dispensável qualquer arena para debate e alternância de compreensões políticas que tenham como ponto de partida a rasura da brasilidade como possibilidade e a superação do nacional como estratégia política para deslocamento do poder soberano das leis e do governo do Estado.

Livres de reivindicar para a mulher intelectual a tarefa política da superação do local disciplinador atribuído ao feminino – seja pelo poder opressor do colonial, seja pela força soberana docilizada do elemento tradicional –, podemos simplesmente reforçar o caráter silenciador, em nossos dias, da nação como vazão para os movimentos sociais que lutam por melhores condições de vida e consumo coletivos. A conservação da ordem, o progresso da nação, a estabilidade dos valores morais, a saúde da família e a salvação pelo trabalho são, vias de regra, máximas repetidas, com variações, por grupos que, recorrentemente, têm a superação de um lugar de dominação como sua tarefa política feita pública.

Nesse estágio de nossa reflexão, parece cada vez mais claro como as bandeiras que reivindicam mudanças sociais atreladas à conservação do elemento nacional estão, assim, condenadas ao fracasso do lugar vazio do suposto *reset* político como apenas um dos problemas que, normalmente, não são sequer visualizados. Não se trata de uma nação que precisa ser reconstruída, mas de uma estrutura do nacional que, já em nossas considerações finais, precisa ser, em seu ponto de partida, estranhada.

O reconhecimento como dever político do mundo contemporâneo, tarefa tão prontamente assumida por nações como o Brasil, deve estar claro, não vai ser suficiente.

O nascimento da biopolítica e a luta por reconhecimento

O Ocidente enquanto sujeito é objeto central da crítica na reflexão de Spivak. As teses que recorrentemente destacam a impossibilidade de aplicação, em sociedades para além das linhas abissais (SOUSA SANTOS, 2010), contudo, não são novas e, desde Said e seu clássico estudo sobre o Orientalismo (1978), constituem uma crescente rede de vocabulários novos, conceitos que pretendem fazer ser mais sofisticadas ou mesmo rever, desconsiderar, algumas das leituras desenvolvidas por pensadores europeus ou estadunidenses e intensamente utilizadas ao longo do século XX, tais como a produção de Foucault, Deleuze, Althusser, Habermas etc.

Nos casos específicos de Foucault e Habermas, esses usos e progressivos desusos de suas reflexões merecem alguma referência mais cuidadosa, compromisso que este trabalho, a essa altura, não mais assume. No entanto, as muitas extensões da obra desses dois intelectuais europeus às mais variadas reflexões produzidas de dentro do velho continente ou não, devem fazer surgir, ao menos, dois parágrafos desta discussão que se dediquem aos dois pensadores, de imediato, tão excludentes.

De um lado, a passagem dos estudos disciplinares às tecnologias sobre o corpo e população caracteriza, na obra madura de Foucault, o desenvolvimento da noção de biopoder e biopolítica como ponto de partida para novas formas de atuação da esfera política no mundo contemporâneo; instrumentos desenvolvidos para a força política sobreviver sem a atuação imediata da instituição estatal, incorporada às estratégias de produção de subjetividade e de reconhecimento do corpo como lugar tenente de agência política. Essas reflexões, intensamente presentes nos cursos “Em defesa da sociedade”

(1975-1976), “Segurança, território e população (1977-1978) e o “Nascimento da biopolítica” (1978-1979), sugeriram o desenvolvimento de poderes disciplinares que se estendem das instituições – escolas, presídios, hospitais e exércitos – às técnicas sobre o corpo e a condição de sujeito, o que culminou, em sua obra, com a publicação dos três volumes de “História da sexualidade” – “A vontade de saber” (1976), “O uso dos prazeres” (1984) e “O cuidado de Si” (1984) –, quando o autor pretendia desenvolver suas reflexões sobre o biopoder e sua extensão à biopolítica. Desde então, um sem número de produções procuraram, de um lado, desenvolver as discussões de Foucault, cruzando suas elaborações com as de demais autores interessados nas formas políticas do contemporâneo. O projeto *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben, é um bom exemplo disso, ao sugerir cruzamentos possíveis entre Foucault, Arendt e Schmitt, tendo as noções de biopolítica e biopoder como ponto de partida. Muitas produções, contudo, buscaram simplesmente transpor as observações do autor para casos particulares nem sempre claramente disponíveis para cruzamentos epistemológicos, o que findou por produzir grandes abusos das noções desenvolvidas por Foucault e progressiva crítica ao autor como supostamente intraduzível para a realidade pós-colonial.

Movimento semelhante pode ser observado a partir da “Ação comunicativa”, de Habermas. Pode-se dizer, sem grandes reservas, que o pensador alemão foi um dos “autores da moda” da década de 1990 nas universidades brasileiras, notadamente por ver estendida aos mais diversos objetos de pesquisa uma ideia simplificada da ação comunicativa, promessa para resolver nossas mais complexas questões da esfera política com suposta disposição para o diálogo dos membros gestores dos grupos sociais distintos. A ação comunicativa consolidou o reconhecimento como grande instrumento político do pós-guerra para uma “administração democrática das diferenças culturais”, consolidando, entre outras coisas, sem razão epistemológica direta, o multiculturalismo como uma das palavras mais utilizadas por governos democráticos de países como a França, Inglaterra e Brasil. Como citamos Agamben como exemplo de tratamento mais cuidadoso com a reflexão de Foucault, Honneth, com seu bastante lido “Luta por reconhecimento” (2003), pode ser citado, moderadamente, como extensão da ação comunicativa habermasiana.

Fiz referência aos dois autores por acreditar que, em nossos dias, com progressiva indicação pública da falência das leis como instrumento político inquestionável e cada vez mais visível capacidade de mobilização de grupos em torno de, de um lado, uma

dilatação das sociedades contemporâneas às reivindicações por novos direitos e, de outro lado, de uma demanda de deslocamento, estranhamento, deslize do social para formas de aglutinação diversas, biopolítica e reconhecimento transformaram-se, não somente nos restritos e restritivos centros universitários, em palavras de ordem para organização e funcionamento de movimentos para revisão ou cumprimento dos direitos, ou mesmo de agendas governamentais de chefes de Estado de nações como EUA, Venezuela, Brasil, China e França, por exemplo.

Quase sempre excludentes, os conceitos de biopolítica e reconhecimento têm sido cada vez mais presentes nos grandes círculos de debate para, respectivamente, apontar os colapsos do Estado de bem-estar e suas novas lógicas de opressão, de um lado, e, de outro lado, indicar os “caminhos de volta” de uma face política do contemporâneo perigosamente filiada a grupos cada vez mais conservadores.

A noção de biopolítica, uma economia política da vida, é, nesse aspecto, recorrentemente utilizada para identificar e criticar as condutas dos governos e suas traduções nas esferas microssociais para gestão de vida e consumo coletivos. O reconhecimento, por sua vez, já no pós-guerra, entorpecendo pensadores do quilate de Adorno, como destacado ainda no início do quarto capítulo deste trabalho, tem funcionado, sistematicamente, como maior bandeira das nações interessadas em uma vida política pautada na paz e no controle dos conflitos.

Distantes de investir no colapso das leis com um suposto fim da história ditado pela queda do Muro de Berlim e os vazios políticos produzidos pela cobertura capitalista do globo, sugerimos, a partir das discussões apresentadas neste trabalho, um sofisticado cruzamento entre biopolítica e reconhecimento como novo tom para extensões do pertencimento nacional em temas de suposto ocaso dos nacionalismos. De um lado, o reconhecimento funciona como dispositivo de biopolítica para reforçar uma lógica colonial que se perpetua, ainda em nossos dias, para fazer funcionar políticas migratórias ou financiamentos de pesquisa em países do antigo Terceiro Mundo. De outro lado, a tradição atua como destacada ferramenta para tradução, pelo reconhecimento, de políticas de administração e requadriculamento dos grupos locais, fazendo cada vez mais vivo aquilo que Agamben chama de campo como paradigma político contemporâneo.

À pergunta “o que resta de Auschwitz?”, título do *Homo Sacer III* (2008), de Giorgio Agamben, podemos responder: o reconhecimento como biopolítica, que faz do

Campo o principal dispositivo para tradução, em nossos dias, do pertencimento nacional como instrumento para produção de subjetividade.

Certamente, não falamos dos nacionalismos como no final do século XIX e até a primeira metade do século XX, mas não restam dúvidas de que as políticas nacionais, no mundo contemporâneo, ainda funcionam como elemento maior do que simplesmente pano de fundo para conflitos localizados aquém ou além das dinâmicas do nacional. Operado por dispositivos renovados, o pertencimento – no caso do Brasil, a brasilidade – atua para consolidar locais sociais periféricos como objeto de luta permanente por um reconhecimento que, por sua vez, nada mais oferece aos grupos envolvidos que a conservação da vida no Campo e as sofisticadas lógicas de opressão.

Museus, cinema, teatro, música, dança etc. passaram a cumprir a agenda, nos últimos anos, de importantes operadores do comunitário como fetiche de uma brasilidade que opera o “lugar daqui” como espaço para desenvolvimento e consolidação daquilo que chamamos, ainda no terceiro capítulo, de zonas-gueto ou o Campo como paradigma político contemporâneo.

Sem grandes reservas, podemos concluir, indicando o reconhecimento como dispositivo biopolítico, o comunitário como lógica de reforço do lugar enquanto Campo, a comunidade como centro para tradução da brasilidade, produção e concentração da população, o que eventualmente se manifesta, inclusive, no orgulho de ser objeto de controle do Campo.

Há ainda perguntas que não podem deixar de ser objeto da reflexão deste trabalho. Repetindo o movimento de Huyssen (2001), ao pensar o museu como instrumento para escapar da amnésia produzida como ferramenta de memória no mundo improfanável do capital, questionamos: como escapar das linguagens do nacional em busca de novas formas do social que traduzam estratégias de produção de subjetividade e de sentidos para vida cotidiana que não estejam orientadas pelo pertencimento identitário-nacional como ponto de partida?

Nas discussões de autores como Bhabha, Spivak e Agamben, esses indicativos surgem no desenvolvimento de vocabulário que inclui as noções de deslocamento, deslizamento, estranhamento, qualquer, comunidade que vem, nebulosa afetual, segredo etc., desafios para investigação que este trabalho não esgota, mas temas sobre os quais apenas timidamente ensaia.

Contra o pertencimento e as tribos “contraidentitárias”

Em nossos dias, debates a respeito da construção de regulamentações para sujeitos não tão novos, mas ora pretensamente desnacionalizados, ora reinseridos no projeto necessariamente revigorado de nação, são agenda para elaboração de leis, acordos públicos para novos procedimentos, para a emergência de diversos “outros” em um espaço público, nesse sentido, necessariamente corrompido pela diferença.

No centro, ou nas margens, de formações sociais orientadas pelo projeto político, econômico, cultural da modernidade, grupos se organizam, motivados por um pouco racionalizado sentimento de afeto. A unidade do projeto político concentrado nos ideais iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade pode ser, em um primeiro momento, relegada a um segundo plano na disposição da vida comum, cotidiana. Em um segundo estágio, pode ser borrada, rasurada pela emergência de novos eixos, sem pretensões globalizantes ou estatutárias, para também novas dinâmicas da vida compartilhada.

Podemos dizer, com isso, que a vida cotidiana funciona ligada a motivações mais diversas que uma orientação política articulada por uma espécie de estrutura cognitiva de um espaço público na Modernidade: o pertencimento nacional.

A essa altura, até parece contraditório buscar novas estratégias para uso da experiência cotidiana como alternativa ao dispositivo nacionalizante, visto que investimos alto na crítica a um projeto de nação que, sofisticadamente, traduz-se na inscrição dos indivíduos enquanto membros de um mesmo projeto de pertencimento cultural/identitário, de um lado, e a constituição do corpo/vida enquanto objeto político da brasilidade, de outro lado.

Com a discussão oferecida já nas considerações finais deste trabalho, pretendi sugerir as lutas por reconhecimento como esforços que traduzem apenas uma dilatação dos projetos nacionais, novas lógicas de disciplina de vida e consumo coletivos. As expectativas que versam sobre novas posturas políticas radicais precisam, dessa maneira, produzir inclusive o reconhecimento como objeto da crítica, lugar deslizando transformado em alvo permanente de nossas revisões e, ao mesmo tempo, *front* conquistado e imediatamente abandonado pelo imperativo de uma guerra de trincheiras que não tem a conquista de novos territórios para a nação como objetivo, nem geral, nem específico. Assim, podemos assumir bandeiras que são transformadas em parte da crítica que começamos a produzir no momento em que as estacas estão pretensamente

fincadas. Nesse sentido, a ideia de uma crítica vigilante poderia traduzir o espírito do argumento “contra-identitário” que nos mobiliza, em pesquisas que não estão sequer resumidas com este trabalho que, por ora, se encerra, para um programa de trabalho ao qual a experiência da tese de doutoramento apenas deu início.

Essas reflexões são apenas indicativos para a construção de um vocabulário que dê conta, em nossos dias, das formas políticas que exigem a extensão de noções clássicas como as de democracia, economia, cidadania e direitos, além da rasura que propõem para dinâmicas tradicionais do nacional e do dispositivo, no caso específico deste trabalho, da brasilidade.

É o que se pode destacar, nesse aspecto, da noção de **qualquer** ou **comunidade que vem** em Agamben, ou da dispersão que caracteriza a *Beloved* e *Aila* na crítica de Bhabha (1998), o estranhamento de si, que em hipótese alguma deixa de ser importante ferramenta política, como luta “contraidentitária” que não pode perder de sua pauta a superação da nação como desafio político radical do mundo contemporâneo: a compreensão de que aquilo que se pretende ser é feito de dor e delícia, objetos permanentes de uma força política que não se ergue a partir de um local, mas de uma narrativa em permanente revisão.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1985.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- _____. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2007b.
- _____. **Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- _____. **Homo Sacer II, 1 – O estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo Sacer III – O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- ALMEIDA, Alberto Carlos de. **A cabeça do brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2007.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AVELAR, Idelber. **Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- _____. **Nación y Narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

- BRIGGS, Asa & BURKE, Peter. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa na historiografia**. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, Modernidade e Política**. Salvador: EDUFBA, 2004.
- DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DUARTE, Eduardo. **Sob a luz do projetor imaginário**. Recife: Editora universitária da UFPE, 2000.
- ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do pensamento político brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**. São Paulo: Nau Editora, 2002.
- _____. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2007 (a).
- _____. **História da Sexualidade 2 – o uso dos prazeres**. São Paulo: Graal Editora, 2007(b).
- _____. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. São Paulo: Global editora, 2006.
- _____. **Sobrados e Mocambos**. São Paulo: Global editora, 2003.
- GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. São Paulo: Ática, 2003.

- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- HOBSBAWM, Eric. & RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era do Capital: Europa – 1848-1875**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. **A Era das Revoluções: Europa – 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- _____. **En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina Ed., 2001.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos – o declínio do individualismo**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- MIRANDA, Nilmário & TIBÚRCIO, Carlos. **Dos filhos deste solo: mortos e desaparecidos políticos durante a ditadura**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- MOREIRAS, Alberto. **A exaustão da diferença: a política dos Estudos Culturais latinoamericanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- NOVAES, Adauto. **Sobre tempo e história**. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992;
- ORWELL, George. **1984**. Londres, 1948.
- PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **O que é contracultura**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- RAWLS, John. **El Liberalismo Político**. Barcelona: Editorial Critica, 2004.
- RORTY, Richard, “Verdade, universalidade e política democrática” IN SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia**. São Paulo: UNESP, 2005.
- SÁ BARRETO, Francisco. **A construção do fato pelo discurso midiático: o caso do atentado a bomba no Aeroporto dos Guararapes**. Recife: Dissertação de Mestrado, 2007.
- SARLO, Beatriz. **Tempo Presente: notas sobre a mudança de uma cultura**. Rio de Janeiro: José Olympo, 2005.
- SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- SIMMEL, Georg. **Psicologia da Moda**.
- _____. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes IN SOUSA SANTOS, Boaventura de & MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010;
- SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira IN SOUZA, Jessé (org.): **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Ed. UnB, 2001.
- _____. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- _____. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- _____. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- _____. **Batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

- STRAUSS, Anselm. **Espelhos e Máscaras: A Busca da Identidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- THOMPSON, E.P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2001.
- THOMPSON, John B. **A mídia e modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes. 1998.
- VILLALTA, Luiz Carlos. **1789-1808: o império luso-brasileiro e os brasis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- WACQUANT, Loïc. **As duas faces do gueto**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.
- _____. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: ed. REVAN, 2007.
- WILCKEN, Patrick. **Império à deriva: a corte portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj. Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional IN ŽIŽEK, Slavoj et al. **Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.
- _____. **Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas**. São Paulo: Boitempo, 2003.

Textos constitucionais

- Constituição outorgada de 1824.
- Constituição de 1891.
- Constituição de 1934.
- Constituição outorgada de 1937.
- Constituição de 1946.
- Constituição de 1988.

Filmes

- DALDRY, Stephen. **O leitor**, 2008.
- FINCHER, David. **Clube da Luta**, 1999.
- KRAMER, Stanley. **Adivinhe quem vem para o Jantar**, 1967.

Jornais

- Diario de Pernambuco. 26 de julho de 1966.
- Diario de Pernambuco. 20 de setembro de 2008.
- Jornal do Commercio. 23 de julho de 1995.
- Diario de Pernambuco. 17 e 18 de abril de 2008.