

**33º Encontro Anual da  
Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais  
(ANPOCS)  
Caxambú, MG  
De 26 a 30 de outubro de 2009**

**GT 38:  
Subjetividade e emoções**

**Título:  
Aporia e trauma na crise de significados do Onze de Setembro**

**Autora:  
Erica Simone Almeida Resende  
Doutora em Ciência Política  
Universidade de São Paulo (USP)**

## Aporia e trauma na crise de significados do Onze de Setembro

*There have been no words.  
i have not written one word.  
no poetry in the ashes south of canal  
street.  
no prose in the refrigerated trucks  
driving debris and dna. not one word.*

First writing since  
*Suheir Hammad*

Em carta a um conterrâneo, o escritor inglês Peter Carey (2001), morador de Nova York, descreve o mês de setembro de 2001: “A última semana foi um grande borrão, sem diferença entre o dia e a noite. O tempo está partido. Os eventos do primeiro dia sangraram para o seguinte, e, agora, não consigo ordenar as fortes emoções e as visões perturbadoras em uma sequência adequada”. O trecho expressa o sentimento que tomou todos de assalto: “Estão todos com tal pesadelo marcado a ferro e fogo no tecido do córtex cerebral”, escreveu. O que aconteceu naquele dia capaz de gerar tal representação? O que houve de tão especial, ou inédito? Mais do que a perda de vidas e os prejuízos financeiros, o aquele dia gerou um sentimento generalizado de que o mundo havia mudado. O tempo havia-se partido e a data de 11 de setembro de 2001 passou a significar algo único: o Onze de Setembro.

Tradicionalmente, quando fazemos menção a um evento, pensamos em algo que tenha ocorrido fora da normalidade, do fluxo da própria história. Os eventos do Onze de Setembro, com efeito, alteraram nossa percepção espaço-temporal. Nossa sensação, independente do local em que nos encontrávamos, fosse São Paulo, Pretoria, Berlim, Sidney, Mumbai, ou Tóquio, era que Nova York e Washington chegavam a nossas casas em tempo real, ao vivo e em cores, através das telas de televisores e de computadores. A virtualidade da experiência também contribuiu para o sentimento de que o tempo estava fora de compasso, deslocado. Justamente o tempo partido mencionado por Carey.

Rayner (2002) resumiu a sensação de como era impossível tocar adiante as tarefas do cotidiano naquele dia. A data foi marcante, não devido às mortes, ou aos prejuízos, mas por ter “nos aberto para um outro tempo: de conflito, transformação e decisão”. O Onze de Setembro, prossegue, assim como todo evento histórico, não nos confrontou: “ele nos engoliu, nos incorporou a seu próprio processo de desenvolvimento e assim nos

transformou”. O mundo pode até continuar a ser materialmente o mesmo, mas “nossas trajetórias existenciais, nossos padrões de existir” foram mudados, afirma ele.

Aos que foram capazes de reconhecer que “algo novo sob o sol” havia ocorrido (TALBOT; CHANDA, 2002:10) e que por baixo da retórica imediata para seguir em frente – *bussiness-as-usual* – teria ocorrido um deslocamento definitivo na visão do mundo, faltava agora compreender o que aconteceu na manhã daquele dia. Na dificuldade de responder a essa pergunta – “O que aconteceu?” – reside o grande problema de datas como a do Onze de Setembro: a incapacidade de significação da realidade naquele momento, apesar do pleno reconhecimento de sua natureza de ruptura, ou de crise. Na verdade, um acontecimento que provoque tamanho choque, estupefação e perturbação a ponto de fazer os indivíduos perderem a capacidade de articular, processar, registrar e entender algo é um evento que escapa a toda e qualquer significação. Conforme bem observaram Passavant e Dean (2002), o Onze de Setembro constitui um evento fora da ordem da representação e da inteligibilidade.

Recorremos ao relato de Edkins (2002:243) para vislumbrar o problema da significação da realidade em um momento de crise como o de 2001:

*Uma das imagens mais marcantes do Onze de Setembro foi a das pessoas nas calçadas de Nova York, com as mãos à boca, petrificadas e horrorizadas enquanto assistiam o impossível virar real perante seus olhos. O gesto era repetido, continuamente, em nossos televisores, juntamente com a repetição dos aviões colidindo contra os prédios, sendo testemunha do que não podia ser dito. Não se ouviam gritos. Somente o horror silencioso. (...) Os jornais do dia seguinte traziam somente fotografias. E na cobertura televisiva, repetidamente, não havia narração, somente uma imagem subjacente às histórias e debates, como se quisesse mostrar, repetidamente, para quem ainda não tivesse visto, que aquilo era real. As pessoas estavam sentadas em silêncio, amortecidas, pensando, porém incapazes de pensar, atônitas.*

Outro relato que transmitiu a incapacidade de significação da realidade veio de uma jornalista que descrevia ao vivo a movimentação no aeroporto da cidade: “Ninguém está falando nada. Só olham uns para os outros com os braços abaixados ao longo do corpo. Dá para ouvir um alfinete cair no chão. Ninguém fala nada. (...) Centenas de pessoas amontoadas sem saber o que fazer e ninguém fala absolutamente nada”<sup>1</sup>.

A dificuldade de significação existiu, apesar da invasão de imagens em tempo real entrando em todos os lares ao redor do mundo por televisores, pela Internet e por antenas parabólicas. O Onze de Setembro foi experimentado pessoal, visual, digital,

---

<sup>1</sup>Kitty Coburn, em cobertura ao vivo do aeroporto de Nova York. CNN, 11 de setembro de 2001, 10h40.

virtual, global e simultaneamente como nenhum outro evento da história. A sensação dominante foi a de que as imagens não podiam ser reais; elas só poderiam pertencer a filmes de catástrofe produzidos em Hollywood. Campbell (2001) comenta como a enorme quantidade de imagens reforçava a mudez (*speechlessness*) do evento:

*Esses eventos reais, em tempo real, nos alcançavam pela realidade da televisão. Em loop contínuo, o vídeo daqueles extraordinários cem minutos que registraram a morte de umas seis mil pessoas era repetido, reutilizado e reciclado a perder de vista, marcando aquelas imagens na mente coletiva. E mesmo assim, aquelas imagens teimavam em desafiar a compreensão.*

Mais do que nunca, era impossível não lembrar das palavras de Susan Sontag (1990) sobre o privilégio da fotografia como meio de representação: “Cada foto é um momento privilegiado transformado em um fino objeto que pode ser guardado e revisto<sup>2</sup>”. Diversos foram os momentos e instantes capturados em imagens que pareciam se colar diretamente a nossas retinas. Nesse sentido, a imagem do momento da queda de um homem de uma das torres (Figura 3) representa não apenas o horror da tragédia da perda de uma vida, mas a força do silêncio que a imagem congelada de um fragmento de instante de horror nos impõe a ver e reviver de forma incessante e sufocante.

**Figura 3: “The Falling Man”.**

Disponível em: <<http://911allthetruth.wordpress.com/2008/11/08/hombre-aire-falling-man/>>.

Acceso em: 13 abr. 2009.



---

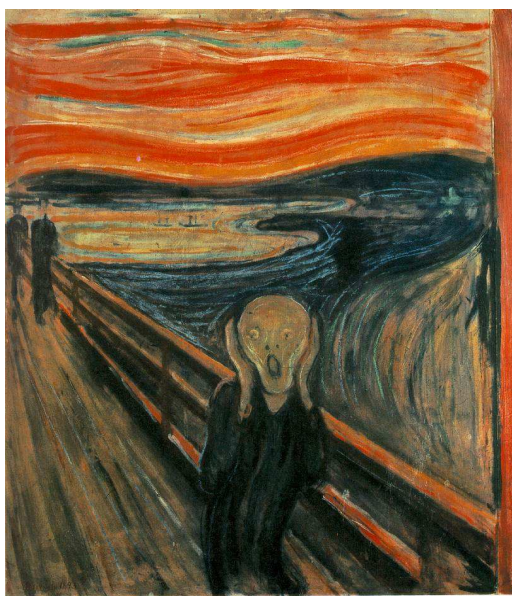
<sup>2</sup>“É possível que a foto seja mais memorável que imagens em movimento porque ela constitui uma nítida fatia de tempo, e não um fluxo. A televisão é uma corrente de imagens subseleccionadas, onde cada uma cancela a anterior. Cada foto é um momento privilegiado transformado em um fino objeto que pode ser guardado e revisto” (SONTAG, 1990:17-8).

Com efeito, a fotografia de Richard Drew evoca a mesma ligação entre queda e trauma que Eleanor Kaufman (1999) já havia postulado. Segundo ela, a palavra “queda” funciona como marcador da qualidade abismal da lógica do trauma. É significante da perda do controle e do equilíbrio, da queda no abismo, do nada sob os pés. Não vemos nem seu início nem seu fim; somente a queda infinita ao abismo. De certa forma, a imagem traduz o sentimento do próprio evento do Onze de Setembro: não vemos seu início, causa ou origem, muito menos vislumbramos seu término. Há somente a certeza de que estamos caindo, com destaque para o gerúndio. A imagem acima define as fronteiras do suportável à mente humana, submetendo-nos a uma identificação mimética com a morte que é intolerável.

Naquele dia, e nos que se seguiram, milhares de imagens pareciam nos sufocar, seguindo-nos onde quer fôssemos. Centenas de pessoas testemunhavam, atônitas, mais do que a queda das torres: viam o impensável se tornar real diante do mesmo horror mudo e imobilizante que Munch soube capturar (Figura 4).

**Figura 4: “O Grito”, de Edvard Munch (1893).**

Disponível em: <<http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/munch/>>. Acesso em: 13 abr. 2009.



A angústia existencial de Munch se fez sentir nas semanas seguintes, conforme a apropriação feita pela iraniana Reza Sepahdaria (Figura 5), ao tentar capturar o sentimento de choque quanto a algo que não conseguia ser entendido, processado, ou racionalizado, pelas formas tradicionais de significação. Lembrando Primo Levi

(1987:96), foi o momento em que o horror foi “violenta e irrevogavelmente introduzido no mundo das coisas reais”.

Figura 5: “Scream 9/11”, de Reza Sepahdari (2001).

Disponível em:  
<[http://br.wrs.yahoo.com/\\_ylt=A0WTF2x6t.NJvt4Ar2z.6Ql./SIG=12qc167a7/EXP=1239746810/\\*\\*http%3A//www.vcn.bc.ca/waca/Sep%252011Art%2520Show/911Exhibition-14.html](http://br.wrs.yahoo.com/_ylt=A0WTF2x6t.NJvt4Ar2z.6Ql./SIG=12qc167a7/EXP=1239746810/**http%3A//www.vcn.bc.ca/waca/Sep%252011Art%2520Show/911Exhibition-14.html)>. Acesso em: 13 abr. 2009.



A escritora Caroline Knapp (2001) tentou verbalizar sua perplexidade: “Medo e terror, os sentimentos que dominaram o início da semana, cederam lugar a um desânimo vago e pesado. As histórias de tragédias pessoais começavam, cruelmente, a se misturar. Até mesmo a linguagem falhava, fazendo com que a maioria das pessoas que conheço recorresse a uma única palavra vazia: ‘atônito’. ‘*Estou atônito*’. ‘*Não sei o que fazer*’. ‘*Simplesmente atônito*’, repetiam à minha volta”. Eis o grande problema do Onze de Setembro: a dificuldade de significação de uma experiência além dos limites da linguagem e da inteligibilidade humana.

Conforme observou Campbell (2001), em cada esquina de Nova York, havia um fotógrafo, ou uma equipe de TV, procurando um novo ângulo, todos buscando desesperadamente compreender o que havia ocorrido. Essa “busca por entendimento” era central para reconhecer a qualidade de evento (*event-ness*) do Onze de Setembro. Citando Allan Feldman, Campbell observa que o evento não é aquilo que acontece *per se*, mas o que pode ser narrado. E a clara dificuldade em narrar o Onze de Setembro sinalizava o grau de ruptura de significados experimentado pela coletividade.

De fato, a exposição a um evento tão inesperado e impensável, capaz de gerar tamanha desorientação, fez que os indivíduos – e aqui destacamos que não estamos,

necessariamente, referindo-nos apenas aos moradores das áreas atacadas, mas sim a todos que experimentaram o evento em tempo real, inclusive virtualmente – perdessem toda e qualquer certeza quanto à realidade e a si próprios. Essa incapacidade de processar, absorver e compreender o ocorrido devido ao deslocamento abrupto de significados e representações da realidade nos leva a caracterizar o Onze de Setembro como um momento de aporia, de perda de significados, aprofundada por dois elementos que, em conjunto, deram um caráter peculiar ao Onze de Setembro.

Primeiro, o fato de os ataques terem sido transmitidos ao vivo por um número incalculável de emissoras de tv, rádio, canais de notícias 24 horas, tanto de sinal aberto quanto fechado, gravações de amadores, registros em aparelhos celulares, em *websites*, *blogs* etc. Um espetáculo<sup>3</sup> de imagens, como aponta uma pequena amostra de capas de jornais e revistas expostas nas bancas do mundo no dia seguinte (Figura 6). Quase despidas de texto, elas somente mostram imagens:

Figura 6: Capas de jornais e revistas dedicadas ao Onze de Setembro<sup>4</sup>.



<sup>3</sup> Com percebeu Zehfuss (2003:513), se o Onze de Setembro ficou alojado em nossa memória, não foi devido à dimensão do ataque à superpotência em seu próprio território, mas sim porque foi um grande espetáculo. “Foi um evento trágico para os que perderam entes queridos. Mas, ao mesmo tempo, foi um espetáculo. O ‘maior espetáculo de arte já visto’, como disse o compositor Karlheinz Stockhausen de forma controversa, mas espontânea” (ZEHFUSS, 2003:513).

<sup>4</sup> Imagens disponíveis em: <[www.september11news.com](http://www.september11news.com)>. Acesso em: 13 abr. 2009.

A exposição prolongada e exagerada a essa avalanche de fotogramas, multiplicada por vídeos em *loop* contínuo, 24 horas por dia, durante semanas e meses, não apenas reforçava a aporia, como também impedia, nas palavras de Der Derian (2002b) um ponto de observação e de reflexão distanciada. Retomando o relato de Knapp (2001), podemos perceber a “ausência de significado” diagnosticada por Campbell (2002) e a dificuldade de lidar com as emoções que a aporia produziu:

*Não estou acostumada a experimentar uma gama de sentimentos tão ampla de tipos conflitantes de sentimentos ao mesmo tempo. Normalmente, é um sentimento de cada vez, talvez dois. Ansiedade aqui; contentamento ali. Uma pitada de melancolia num dia ruim; um clarão de alegria num dia bom. Mas na sexta-feira, e entrando semana adentro, esse simples sistema sináptico estava totalmente fora dos eixos, com a consciência sobrecarregada. Isso pode ser normal, mas é extremamente desorientador. A magnitude da devastação física, o medo do que estava por vir, a sensação de inesperada vulnerabilidade, o alcance da dor, cada vida perdida que tocava fundo um número incalculável de outras vidas: isso é mais do que um cérebro normal pode processar, fazendo que a mente pule de uma sensação a outra. Era impossível parar em apenas uma ou absorvê-las todas de uma vez.*

Ao recordar o relato autobiográfico do correspondente de guerra Michael Herr (1991), Der Derian (2002a:181-2) faz uma analogia entre o Vietnã e o Onze de Setembro, no que toca à produção, e ao consumo de imagens. Para Der Derian, os acontecimentos de 2001 teriam sido, sobretudo, uma guerra de redes:

*Desde o início, ficou claro que o Onze de Setembro era e continuaria a ser uma guerra de redes. Rede terrorista, da internet ou do horário nobre, as redes estavam ligadas no “empurra-e-puxa” da disseminação de violência, medo e desinformação. Por um longo tempo, na primeira semana de confusão e caos em que não havia distanciamento, elas pareciam quase neutras, afogando os espectadores num ciclo 24 horas de imagens trágicas de destruição e morte. (...) Parecia que a cultura política americana experimentava um trauma coletivo freudiano que podia ser revivido (eternamente na tv a cabo e na Internet) mas não compreendido no momento do choque. Era isso que Michael Herr queria dizer quando escreveu sobre sua experiência com o trauma do Vietnã: “Foi a guerra que me ensinou que somos responsáveis por tudo que vemos assim como por tudo que fazemos. O problema é que nem sempre você entende o que está vendo até bem mais tarde, talvez anos depois, e muito daquilo, você ainda fica sem entender, e fica para sempre alojado nas retinas”.*

Por tais razões, o papel das redes de mídia no aprofundamento da aporia não deve ser subvalorizado. O fato se torna bastante relevante considerando que, nos Estados Unidos, ao contrário do que ocorre em outros países, parece ser a mídia, ao invés da família, da comunidade local, da sociedade civil, ou do governo, devido à sua velocidade, recursos, e penetração, a que primeiro oferece uma resposta ao momento de crise. Der



Derian (2002a:182) finaliza: “perguntas sobre utilidade, responsabilidade e culpa surgiram inevitavelmente, e, como era de se esperar, o menu de opções da mídia não estava preparado para o colapso gêmeo da invulnerabilidade dos Estados Unidos”.

O segundo elemento que aprofundou a aporia é identificado por Göle (2002) ao comentar como os episódios foram especialmente “sem voz”. Reconhecendo que a História deve ser interpretada tanto por imagens quanto por narrativas, ele argumenta que a dificuldade de significação e de encontrar palavras apropriadas para compor uma narrativa, era devida, em parte, à forma não-usual dos atos terroristas. Para Göle, a mudez foi acentuada porque não houve reivindicação de autoria, fosse para chamar atenção para uma causa, ou fazer exigências, ou responsabilizar governantes, ou para se vangloriar. Esperamos e precisamos de um desfecho para as narrativas, e esse desfecho, no Onze de Setembro, não teria ocorrido. Para o analista político (2002:334):

*Normalmente, o terrorismo não tem rosto; mas agora também não tinha voz. Assim como Nova York, estava mutilado e mudo. O silêncio acompanhou a catástrofe. Ausência de reivindicações por parte dos criminosos; ausência de narrativas por parte dos espectadores. Fomos reduzidos a espectadores passivos; era como assistir a um filme mudo sobre o apocalipse. (...) O terrorismo invadiu o palco da História, mas seus espectadores foram reduzidos ao silêncio e à impotência, tendo sua capacidade de agir e intervir bloqueada, e sua vontade subjetiva para agir aniquilada.*

Reconhecida a ruptura, era hora de tentar superar a crise e significar o evento, concedendo-lhe representação e significado, enquadrando-o em uma narrativa coerente de forma a restabelecer a ordem. Surgia uma demanda coletiva para dar sentido ao Onze de Setembro. Fazia-se necessário significá-lo em alguma sequência ordenada de causa e efeito capaz de suturar a disjunção espaço-temporal-linguística provocada por aquele dia.

Na absoluta incapacidade de gerar uma análise distanciada, as primeiras tentativas de significação recorreram a antigas estratégias de diferenciação e de equivalência com base em significados e representações já conhecidos. Nesse sentido, o uso de expedientes como metáforas, analogias e metonímias tendeu a privilegiar a negação, a história e os horrores não específicos. Expressões como “É coisa de filme!”, “Parece Pearl Harbor” e “É o fim do mundo” exemplificam as primeiras tentativas de significar os eventos.

Logo nos primeiros dias, parecia claro que qualquer narrativa capaz de dar sentido ao Onze de Setembro deveria, em maior, ou menor grau, reconhecer-lhe um caráter de data histórica, de evento único e singular. Surgiu de imediato um “antes” e um

“depois” de 11 de setembro, assim como o “antes” e o “depois” da destruição da Bastilha, em 14 de julho de 1789; o “antes” e o “depois” do assassinato de Francisco Ferdinando, em 28 de setembro de 1914; o “antes” e o “depois” da queda do Muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989<sup>5</sup>. O ano de 2001 rapidamente se juntou a 1929, 1945, 1973 e 1989 para sinalizar mais um “ponto de virada” (*turning point*): o 11 de setembro de 2001 cedia lugar ao *Onze de Setembro*.

Desafiando a narrativa de excepcionalidade, Der Derian (2002b) lembrou os relatos do atentado terrorista ao *World Trade Center* de 1993, que, ao seu ver, em reproduziam os de 2001. Segundo ele, a data recebeu o rótulo de “ahistoricidade excepcional” (2002c:178), um momento que não podia ser explicado dentro do curso normal da História, se considerada em relação à então tese do “Fim da História”<sup>6</sup>.

Sobre essa narrativa de data-marco e sobre suas implicações para a produção de conhecimento, Der Derian (2002c:177) observa o seguinte:

*Antes de 11/9 e depois de 11/9: todos os cientistas sociais devem agora analisar a política internacional e a política doméstica com base nesse marco temporal. No entanto, por diversas razões, muitos parecem presos a um íterim prolongado que impede a investigação acadêmica. Obviamente, por seu mero alcance, dimensão e choque, o próprio evento é parcialmente culpado por isso. Talvez seja bom repetir o que era ouvido nas conferências acadêmicas depois da queda do muro de Berlim: os cientistas sociais não deveriam posicionar causa e efeito com base em um único ponto de informação.*

Der Derian (2002b) nos alerta para caracterizações imediatas e simplistas, especialmente narrativas de uma data excepcional para a qual nenhuma teoria se prestaria mais. Seu objetivo em lembrar os relatos do primeiro ataque terrorista de oito anos antes é pedir cautela na “interpretação do terrorismo sob os holofotes – muitas vezes

---

<sup>5</sup> Sturken (2002:374) comenta que dar excepcionalidade a determinada data, no sentido de construir discursivamente um “antes” e “depois”, não tem nada de excepcional, pelo contrário. Lembrando outras declarações sobre datas de rupturas da História, ele alude a Virginia Woolf e Theodor Adorno: “Escrevendo em 1924 sobre a experiência da modernidade, Virginia Woolf declarou: ‘em meados de dezembro de 1910, o caráter humano mudou’. Anos depois, Theodor Adorno escreveu que ‘fazer poesia após Auschwitz era uma barbárie’, indicando que a produção cultural havia sido irrevogavelmente mudada pelo Holocausto”.

<sup>6</sup> Sobre a tese do “fim da História”, ver Fukuyama (1992). Para uma crítica, ver Perry Anderson (1992). Destacamos duas alusões a uma suposta relação entre a queda do muro de Berlim, os ataques terroristas de 2001 e a tese de fim da História. Michael Cox (2005:132), ao comentar a década de 1990 do pós-Guerra Fria, sugere que aquele foi um período no qual “a História simplesmente tirou férias”. Tratava-se de um momento, segundo ele, de predomínio do pensamento que acreditava em que a integração econômica e a expansão da democracia tornariam o mundo mais seguro. Em 2008 e, agora, sob os efeitos do Onze de Setembro, o filósofo Zizek (2008) retoma o tema ao dizer que, simbolicamente, os ataques terroristas de 2001 representaram o fim da utopia de Fukuyama. “Foi o fim dessa era feliz [a da expansão do capitalismo liberal na década de 90]. Voltou-se à História”, decretou Zizek.

cegantes – dos eventos de Onze de Setembro”, de forma a evitar lê-los “como exceção que impede o pensamento crítico e justifique um estado de emergência permanente”.

De qualquer maneira, para retirar da data de 11 de setembro de 2001 sua áurea de “excepcionalidade ahistórica”, urge promover algum tipo de intervenção crítica para desconstruir o discurso que lhe confere excepcionalidade. Rayner (2002) recomenda primeiro “viver o tempo do evento”, ou seja, domesticá-lo para que possamos nos responsabilizar por suas consequências. Tal postura implica colocar o acontecido em seu devido contexto histórico. “Viver o tempo do evento” implica articular uma narrativa capaz de nos fazer entender o que aconteceu sem cair na velha armadilha de emitir julgamentos de valor e de alocar culpas. Temos que buscar uma narrativa de neutralidade capaz de evitar conflito.

O problema, entretanto, é que os episódios pareciam validar a tese do “choque de civilizações”, fortalecendo uma narrativa que simultaneamente explicava o evento, apontava culpados e propunha uma política para impedir um novo Onze de Setembro. De acordo com Huntington (1996), o cenário internacional do pós-Guerra Fria passaria a ser marcado não mais pela rivalidade entre dois sistemas político-ideológicos rivais, mas pelo confronto entre civilizações excludentes. A tese oferecia aos norte-americanos uma representação de mundo de lógica simples e confortável, bastante análoga às dos tempos da Guerra Fria. Em substituição à União Soviética, posto que oferecida a “civilização islâmica”. A bipolaridade ideológica Leste-Oeste seria substituída pela bipolaridade religiosa Ocidente-Oriente.

O conceito de “civilização”<sup>7</sup>, apesar de ter se tornado imensamente popular após o Onze de Setembro, não era de todo inédito, apesar de já ter caído em desuso por historiadores contemporâneos. Isso ocorre porque tal conceito não foi definido com precisão. O significado das chamadas “civilizações” parece ter sido absorvido pelas transformações ocorridas no último século, sobretudo no contexto da Guerra Fria. A tese

---

<sup>7</sup> De origem francesa, o termo “civilização” contém significados de diversas naturezas: jurídica, social, religiosa, policial e cultural. Com o Iluminismo e com a Revolução Francesa, o termo recebeu uma conotação mais específica, como expressão de um produto desejado e da evolução de sociedades que partiram de formas de organização menos evoluídas e passaram a constituir uma civilização. Conforme afirma Braudel (1989:26), nesse novo sentido, “a palavra civilização passa a se opor à ideia de barbárie”. De um lado, estariam os povos civilizados; do outro, os selvagens, primitivos e bárbaros. A mudança de sentido da palavra é percebida, assim, como uma estratégia discursiva para disciplinar indivíduos em favor de uma nova narrativa da História, que privilegiava as sociedades industrializadas e inseridas no capitalismo globalizado. O termo “civilização” passa a significar a possibilidade (ou não) de determinadas sociedades não-europeias serem aceitas e legitimadas dentro dessa nova narrativa.

de choque de civilizações representa o perigo do recurso a uma categoria sem a devida preocupação com as implicações políticas, promovendo o conceito a um falso *status* teórico. A nosso ver, tal tese se revela mais um reflexo dos tempos de crise vividos pela área de RI, em que se busca desesperadamente a nova bússola teórica.

A proposta de Huntington de narrar a História como um choque de civilizações constitui, a nosso ver, uma estratégia discursiva de produção de um novo inimigo e de criação de ansiedade. Além disso, parece-nos um erro grosseiro considerar os interesses da política externa norte-americana como definidor do que seriam as supostas oito civilizações que, segundo o autor, formariam o novo sistema internacional. Em outras palavras, as tais oito civilizações, no melhor exemplo da rede poder/saber denunciada por Foucault (1980), são construídas com base na possibilidade de os Estados Unidos definirem, ou não, alguma forma de controle sobre determinados Estados.

Desprovidas de temporalidades e especificação, as civilizações de Huntington parecem apenas responder aos estímulos da necessidade de encontrar um novo confronto simples e confortável, articulado com base em percepções abstratas, generalizadas e descontextualizadas do que constituiria uma civilização, caso se admita sua existência. Vemos naquela obra uma falsa e vulgar percepção mecânica de que 1400 anos de História de confrontos seriam suficientes para explicar historicamente a natureza de episódios que marcaram as relações entre os mundos islâmico e ocidental.

No caso do Islã, a tese de “choque de civilizações” ganha maior amplitude e, simultaneamente, maior fragilidade. Ao considerar o Islã uma “civilização diferente”, cujos indivíduos estariam convencidos da superioridade de sua cultura, porém obcecados com a inferioridade de seu poder, conforme postula o norte-americano, razão pela qual tal “civilização” seria uma grave ameaça ao Ocidente, Huntington revela o fundamental logocentrismo de seu pensamento. Primeiro, é difícil deixar de perceber que a tese se sustenta em um conjunto de dicotomias articuladas de forma a converter diferença em “Outricidade”. Segundo, ele ignora a pluralidade, a diversidade e a complexidade dos povos que formam a “civilização muçulmana”, e que não seriam coesos e homogêneos.

As ideias de Huntington atraíram diversas críticas acerca de sua visão simplista de que as civilizações deveriam ser pensadas como substitutas dos Estados nacionais no contexto do pós-Guerra Fria. Para Benhabib (2002a:248), ao partir de uma concepção holística de culturas e civilizações, Huntington foi incapaz de diferenciar claramente uma

civilização da outra, com exceção da predicação *the West and the rest*, o que caía como uma luva na agenda de política externa norte-americana da época<sup>8</sup>. Já Said (2001) entende que Huntington transformou civilizações e identidades em “entidades fechadas e lacradas, expurgadas das incontáveis correntes e contracorrentes que animam a história humana”. Conceber civilizações dessa forma implica conceber História limitada a guerras religiosas e a conquistas imperialistas e despida de trocas e influências recíprocas entre as muitas culturas.

Todavia, houve “uma fratura que tomou de assalto o comando da memória”, nas palavras de Göle (2002:333), e construir uma narrativa coerente para compreender o porquê dessa fratura era urgente. A tese de Huntington, embora simplista e passível de crítica, foi capaz de atender aos anseios imediatos por uma explicação para os eventos do Onze de Setembro. A tese não só apontava os culpados (terroristas muçulmanos) e explicava as motivações (civilização/cultura/religião contrária à modernidade e ao Ocidente) como também formulava uma proposta de ação para evitar novos ataques (por ser um conflito entre civilizações excludentes, o confronto era a única saída).

Para a linguista Linde (1993:114), narrativas unem pessoas. “Contar histórias cria sentimento de pertencimento ao grupo e solidariedade entre seus membros”, postula. Em tempos de incerteza e de ansiedade, elas funcionam como canais de interpretação da realidade ao tentar domesticar e disciplinar a estranheza e a inteligibilidade. Em outras palavras, elas tentam reconstituir o sistema de significados e de representações que dava sentido ao mundo, ajudando os indivíduos a superar a aporia aberta pela crise<sup>9</sup>.

A posição é compartilhada por Ross (2002:305) que sustenta que “as narrativas são especialmente relevantes para grupos e indivíduos presos em situações de grande incerteza e alto estresse”. Quando os indivíduos se encontram desorientados, prossegue Ross, eles tentam dar sentido àquilo que experimentam sensorialmente. As narrativas coletivas reafirmadas dentro da coletividade ajudam-nos a encontrar consolo e a lidar com a ansiedade. Por essas razões, as narrativas “não saem de um mesmo saco”: elas têm de estar ancoradas em experiências e em anseios interpretados seletivamente para que

---

<sup>8</sup> Ao argumentar que o conflito de identidade é causado por diferenças civilizacionais, Huntington (1996) faz uma afirmação tautológica, já que as próprias identidades são explicadas pelas culturas e civilizações nas quais elas se inserem. Seu conceito de identidade cultural/civilizacional se torna, simultaneamente, *explanans* e *explanandum*. Para uma crítica mais ampla, ver Benhabib (2002b).

<sup>9</sup>A popularização da tese de Huntington, a ponto de elevar seu livro à categoria de *bestseller* no imediato pós-Onze de Setembro, evidencia a grande necessidade dos indivíduos em superar a aporia.

possam ter ressonância na coletividade. Concluímos, assim, que as narrativas, em especial, as que tentam superar momentos de crise, possuem raízes na cultura daquela coletividade específica.

O conceito de cultura por nós empregado possui origem na semiologia, como proposto por Geertz (1973)<sup>10</sup>: sistema de “teias de significados”, historicamente transmitido e identificável por meio de símbolos pelos quais os indivíduos “comunicam, perpetuam e desenvolvem saberes e atitudes sobre a vida”. Ao enfatizar o caráter público da cultura, Geertz nos permite entendê-la como sistema de representações transmissor das crenças cognitivas e afetivas que os membros de um grupo fazem sobre a realidade e sobre si. O compartilhamento dessas crenças faz que eles se identifiquem, de forma mútua, em relação àqueles que não as compartilham. Trata-se de cultura como lente para interpretação da realidade capaz de, simultaneamente, expressar um “modo de vida” distinto e marcar o pertencimento. É, portanto, geradora de *we-feeling*, de *Wir-Gefühl*.

Em situações de crise e de ruptura, as narrativas evocam o passado imaginário da coletividade para ressignificar os sentidos contidos no “modo de vida” do grupo, adaptar e reconstituir as crenças cognitivas e as afetivas dos indivíduos sobre a realidade e sobre si mesmos. Face à ambiguidade, à incerteza e à ansiedade provocadas pela crise, as narrativas buscam reconectar as identidades individuais e as coletivas, ressignificando a realidade e o sentido das coisas para os indivíduos. Com efeito, crise é momento privilegiado para enfatizar o sentimento de solidariedade dentro do grupo, reforçar o imaginário coletivo de origem e destino comum, inibir o dissenso interno e disciplinar corpos e comportamentos.

Apesar das diversas consequências econômicas, políticas e militares que aquela manhã de setembro produziu, entendemos que a mais importante e, injustamente, subvalorizada, teria sido a crise de significação que impôs. A ruptura do quadro de inteligibilidade que dava sentido ao mundo, expressa na dificuldade de expressar linguisticamente o ocorrido e de articulá-lo em uma narrativa coerente, teria sido responsável por um trauma coletivo nacional, como veremos a seguir.

A dificuldade em dar sentido à realidade e a si próprios, a partir de uma crise como a do Onze de Setembro, revela-se muito mais profundo do que uma mera dificuldade de compreender atos até então impensáveis e imprevisíveis. A proliferação

---

<sup>10</sup> Para um debate abrangente sobre cultura como sistema de significados, ver Schweder e Levine (1984).

quase que imediata de perguntas do tipo: “O que aconteceu?”, “Por que fizeram isso?” e – talvez, a mais sintomática de todas – “Por que nos odeiam tanto?” sinalizava algo mais relevante e profundo acerca daquele momento: um trauma.

Torna-se necessário entender as implicações do trauma do Onze de Setembro no contexto específico da noção de segurança, sobretudo sua relação com os discursos de identidade nacional, de soberania e de poder estatal na sociedade norte-americana nos meses e anos que se seguiram a setembro de 2001. O que podemos dizer sobre o trauma? O que ele representa? Qual sua relação com o problema da segurança e, especificamente, com a comunidade política no marco do Estado nacional?

Primeiro, porém, urge reconhecer e caracterizar o trauma. Nas palavras de Caruth (1996:11), “o trauma descreve uma experiência devastadora com um evento inesperado ou catastrófico no qual a reação ocorre por meio de alucinações atrasadas, incontroláveis e repetitivas, e de outros fenômenos intrusivos”. Trata-se daquilo que se encontra além da experiência, fora das fronteiras da linguagem, da compreensão normal, no “limite da escrita” (BLANCHOT, 1995:7). O trauma expressa a incapacidade momentânea da linguagem em significar a realidade: a exposição a um evento tão perturbador e destruturador que nosso sistema de referências sobre a realidade é abalado.

De acordo com Edkins (2002), o trauma implica um sentimento de traição em relação a nossas expectativas sobre a ordem das coisas. “Ele traz à tona questões existenciais que, pelo menos no mundo moderno, preferimos deixar submergidas”, observa (2002:245). Por isso, o trauma implica reconhecer realidades e limites “que não estamos prontos para enfrentar” (EDKINS, 2002:245). A mente humana não consegue processá-lo como faz com outros acontecimentos normais. Por se situar “fora da experiência comum”, o trauma se posiciona fora do arcabouço da realidade social normal e, por isso, fica além da linguagem e de outras ferramentas que tradicionalmente nos auxiliam a dar sentido ao mundo.

Esse é o paradoxo do trauma: é sentido, mas não compreendido; é memorizado e lembrado, mas não necessariamente vivido; é refratário à linguagem, mas exige ser comunicado; não admite ser incorporado à normalidade, mas insiste em se perpetuar na memória; é provocado em um ponto específico no tempo, mas altera sua linearidade; requer ser esquecido, mas é sempre lembrado e revivido. O trauma destrói certezas, abala verdades e altera nossa concepção espaço-temporal do mundo e de nós mesmos.

Segundo Cathy Caruth (1996:4), é a própria natureza de “não-assimilação” do evento, ou seja, sua recusa em ser objeto de conhecimento humano, que faz o trauma retornar para assombrar o indivíduo. Por essa razão, Edkins (2001) não se revela surpresa quando se depara com a incapacidade de testemunhas de eventos traumáticos em descrever o ocorrido, limitando-se a revivê-lo, como se presas a um fluxo de *flashbacks* contínuo. Há muito postulou Laplanche (1976:406), que “é a memória do evento, e não o evento propriamente dito, que é traumático”. No caso do Onze de Setembro, sobretudo devido a sua superexposição na mídia, os indivíduos puderam, literalmente, reviver a memória do trauma, sem abreviações ou condensações, quase que indefinidamente.

Edkins critica o papel das redes de televisão e da tecnologia, que basicamente re-editaram os eventos de 2001<sup>11</sup> à exaustão, inscrevendo como permanentes e obrigatórias as emoções contraditórias provocadas pelo Onze de Setembro no imaginário coletivo americano. É dessa forma, inclusive, que o trauma se torna contagioso, pois até aqueles que não o viveram diretamente podem experimentá-lo e, de certo modo, se sentirem conectados à coletividade. Surge, então, uma ressignificação da própria identidade coletiva: “Só o verdadeiro nova-iorquino sabe o que foi aquele dia”, ou “Você só é americano, se viveu o Onze de Setembro”. Em certo sentido, o trauma funciona como fonte inesgotável para a construção discursiva da identidade nacional da coletividade.

Para Edkins (2001):

*O evento traumático é aquele que abala nossas expectativas e preconceitos sobre como o mundo é. Nossos mapas mentais sobre o mundo deixam de funcionar. O trauma é um evento perante o qual antigas referências e linguagens ficam inertes. Em casos extremos, ele literalmente “desfaz” nosso mundo, (...). As categorias que cuidadosamente acumulamos para lidar com experiências diversas são destruídas por algo que as ultrapassa. Portanto, não experimentamos o trauma no momento [em que ele acontece]: nós o vemos mas não o compreendemos. Os momentos traumáticos voltam, infinitamente, em pesadelos. (...) Não revivemos a violência propriamente dita, mas sim o momento de nossa sobrevivência. Precisamos então lidar com nossa própria surpresa de que ainda estamos vivos.*

A noção de sobrevivência é fundamental no equacionamento da relação entre trauma e segurança. Para Gaddis (2004:69), mais importante do que a queda das torres, foi a queda do mito da inviolabilidade do território norte-americano. Com exceção de

---

<sup>11</sup> Para Edkins (2001), o emprego da palavra “eventos” e da expressão “Onze de Setembro” continua a marcar o trauma. Segundo ela, expressões como “atrocidades”, “ataques”, ou “atos de guerra” sinalizam alguma tentativa de domesticação do trauma. Ainda hoje se deparar com o termo “eventos” é prova da sobrevivência do trauma.



Pearl Harbor, os Estados Unidos não sofriam um ataque em solo nacional desde que as tropas inglesas atearam fogo à Casa Branca em 1814. Segundo ele, poucos eram os países que haviam se preocupado tão pouco, e por tanto tempo, com sua vulnerabilidade territorial. O Onze de Setembro derrubou uma das poucas grandes certezas que povoavam o imaginário nacional: o da invulnerabilidade territorial, ou o que Woodward (1960) chamou de “segurança gratuita”<sup>12</sup>. Considerando a crescente percepção de que a posição geográfica e o poder militar norte-americano tinham deixado de funcionar como garantia da segurança territorial, surge uma nova percepção de vulnerabilidade, que deve ser entendida à luz da queda do mito da segurança gratuita. A mudança cognitiva é assim descrita por Edkins (2002:246):

*Tornou-se claro que as certezas metafísicas tidas como naturais podiam ser destruídas. A segurança era uma ilusão: estávamos por demais vulneráveis. Bruscamente, as pessoas ficaram desorientadas e abaladas: as narrativas do tipo “preto no branco”, as emoções definidas, as soluções fáceis que impulsionavam a cultura ocidental, tudo foi substituído por uma complexidade exaustiva que deixava as pessoas à deriva, onde rochas sólidas e seguras haviam cedido lugar a areias movediças, o familiar havia se transformado em algo sinistramente desconhecido. Agora as sirenes soam diferentes, simultaneamente assustadoras e consoladoras. O trabalho parece irrelevante. A normalidade ainda está indefinida.*

O trauma se insere na experiência do reconhecimento de nossa mortalidade. A vida somente se torna suportável, se aderirmos a uma espécie de pacto não-escrito, sobretudo na cultura ocidental, de esquecimento voluntário de nossa condição precária. O trauma nos lembra, dolorosa e subitamente, que tal pacto é, na verdade, fútil e impossível. Somos mortais e vulneráveis, e a noção da segurança total não passa de um artifício ao qual recorreremos para nos iludirmos de que podemos escapar da morte, o que nos dá alívio para a ansiedade que o reconhecimento de imortalidade nos causa.

A título ilustrativo, é interessante observar a relação entre a experiência do Onze de Setembro – tenha sido ela vivida diretamente, ou não – e a sensação de vulnerabilidade, de ansiedade e de incerteza que cresceu na sociedade norte-americana desde então. Desde 2001, especialistas<sup>13</sup> tentaram mapear e avaliar a dimensão do trauma

---

<sup>12</sup> Para Woodward (1960), os Estados Unidos haviam desfrutado de um grau excepcional de segurança militar física, que não apenas eficiente e incontestado, mas sobretudo gratuita. A tese era que, com dois oceanos e uma camada polar logo ao norte, o país havia recebido um verdadeiro presente da natureza, o que permitiu aos Estados Unidos promover uma segurança relativamente barata.

<sup>13</sup> Ver “Stanford Psychiatrist on 9/11 and Post-Traumatic Stress Disorder”. *Stanford News*. (Disponível em: <<http://mednews.stanford.edu/releases/2006/september/5q-spiegel.html>>. Acesso em: 14 abr. 2009.);

provocado pela incapacidade da *psique* humana em lidar com o trauma dos ataques terroristas. Em especial, psicólogos, terapeutas e profissionais da saúde chamam a atenção para o aumento, nas semanas e meses seguintes a setembro de 2001, de casos de depressão, de insônia, de ansiedade, de hiper-atividade, de arritmia cardíaca, de pânico, entre outros sintomas que apontavam para um diagnóstico de transtorno por estresse pós-traumático relativo ao Onze de Setembro.

Eis o diagnóstico de Herscher e Pascual (2008):

*No dia seguinte ao colapso das torres do World Trade Center, Amanda Fuqua chegou no trabalho no centro de São Francisco, a 3.000 milhas de distância. Sentou-se à mesa, tentou começar a trabalhar, mas se surpreendeu com sua própria descompostura. “As pessoas tentavam falar comigo e eu simplesmente desatava a chorar”, explicou Fuqua. “Eu soluçava. Diziam para eu ir para casa, e foi bom ter feito isso. Não conseguia me concentrar em nada”. Fuqua, uma consultora de recursos humanos de 22 anos, não perdeu nenhum ente querido nos ataques terroristas de Onze de Setembro contra o World Trade Center e o Pentágono. (...) Como Fuqua, os norte-americanos, vivam eles próximos ao epicentro ou a milhares de milhas de distância, ainda sofrem os efeitos do terrorismo nos dias, semanas e meses que se seguiram. Especialistas em trauma afirmam que um indivíduo pode ser severamente afetado por uma tragédia mesmo se não estava em uma situação de risco de vida e se não precisou procurar um ente querido desaparecido.*

Os indivíduos estavam tendo uma reação normal a eventos profundamente anormais. O trauma, potencializado por uma constante evocação da memória do evento, seja pela televisão, seja pelos aparatos estatais, ou até mesmo na vida privada<sup>14</sup>, pareceu ter sobrecarregado a capacidade da mente humana para lidar com emoções tão violentas e desgastantes. A nação sofria de estresse pós-traumático. “A América parece ter entrado em crise existencial”, concluem.

Relacionar trauma e ansiedade existencial não é inédito. Sigmund Freud se dedicou exaustivamente ao tema para compreender as causas e os sintomas que acompanham o estado de ansiedade. Em sua teoria da sedução<sup>15</sup>, Freud (1963:63)

---

“Large Study Of World Trade Center Responders Finds Persistent Health Problems In Many”. *ScienceDaily*. (Disponível em: <[http://www.sciencedaily.com /releases/2006/09/060906084107.htm](http://www.sciencedaily.com/releases/2006/09/060906084107.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2009) e “Terrorism, Acute Stress, and Cardiovascular Health”. *Archives of General Psychiatry*, v. 65, n. 1, Jan., 2008. (Disponível em: <<http://archpsyc.ama-assn.org/cgi/content/short/65/1/73>>. Acesso em: 14 abr. 2009.)

<sup>14</sup> Os autores indicam um novo assunto de conversa (“social conversation topics”): em vez de “Onde você estava no dia em que atiraram em Kennedy?”, agora temos “Onde você estava no Onze de Setembro?”.

<sup>15</sup> A teoria da sedução trata das repercussões de uma realidade efetiva após o trauma, ou seja, quando um fato traumático do passado é interpretado à luz de um novo fato do presente capaz de se conectar à angústia original. De certo modo, trata-se de um passado que se insere no presente. Freud desenvolve seu argumento com base na noção da sedução, segundo a qual uma experiência sexual precoce que coloca uma criança em

argumenta que “a ansiedade emergiu originalmente como reação a um estado de perigo”, sendo então re-experimentada “sempre que uma situação semelhante ocorre”. Por esse motivo, o trauma reside na memória, no contínuo lembrar da experiência original, e não no evento em si (LAPLANCHE; PONTALIS, 1973:406).

Torna-se possível, assim, distinguir ansiedade de medo. Para Freud, a ansiedade (*Angst*) se refere à angústia experimentada na expectativa de algo incerto, que não sabemos definir. É o estado emocional despertado pela memória de um evento traumático. A ansiedade possui uma qualidade de indefinição em relação a seu fim e objeto: ela existirá porquanto a memória traumática perdurar, independentemente do plano real. Já o medo (*Furcht*) ocorre quando o indivíduo encontra um objeto real sobre o qual pode projetar sua ansiedade.

Estudos tradicionais sobre transtornos por estresse pós-traumático localizam no medo a principal reação provocada pelo trauma<sup>16</sup>. Consoante o chamado “paradigma do medo”, indivíduos com vulnerabilidades biológicas, ou psicológicas, que vivem experiências-limite passam a organizar suas vidas com base na crença de que nada na vida é certo, somente a morte. O fato de terem enfrentado uma situação em que suas próprias vidas estiveram em risco faz que esses indivíduos reconheçam o sentido absurdo de uma existência em que tudo é imprevisível e incerto, exceto a morte. A ansiedade é provocada pela constatação de sua própria mortalidade e pelo medo quanto ao futuro<sup>17</sup>.

Em proposta que se alinha com a problemática desta pesquisa, o psicanalista Janoff-Bulman (1992) defende o “paradigma das premissas de mundo”, segundo o qual o trauma abala as três premissas fundamentais na vida dos indivíduos: o mundo é um lugar benevolente; a realidade tem sentido; e o “Outro” possui valor. Ao deslocar o foco do medo para a avaliação da realidade e do “Outro”, o autor explora como esquemas e

---

situação passiva a um avanço sexual de um adulto. Devido à imaturidade, ao despreparo e à falta de amadurecimento psicológico e físico, a criança não consegue interpretar e processar a experiência, o que provoca o trauma. O que é interessante observar na teoria de Freud, depois retomada por Laplanche, é o *duplo aspecto temporal* do trauma. Há o primeiro momento – o da experiência original – no qual a lembrança não é patológica, nem traumatizante. E há o segundo momento, em que uma nova experiência no presente se associa à memória da experiência original. A lembrança da primeira experiência – ou sua memória – que é traumática. Ver Laplanche (1976), Laplanche e Pontalis (1973).

<sup>16</sup> Ver também Herman (1992). Para sua aplicação em veteranos de guerra, ver Brett (1996).

<sup>17</sup> De certa forma, encontramos eco da tradição da Filosofia Existencial no “paradigma do medo”. Equiparando a noção de angústia ao conceito cristão de pecado, Kierkegaard (2001) entendia que todo indivíduo já nascia na angústia, pois seu “Eu” era um falso “Eu”. Somente com a morte, ao reencontrar Deus, é que conheceria seu “Eu” verdadeiro. É possível identificar em sua obra alguns conceitos posteriormente retomados por Freud.

fatores cognitivos influenciam a reação dos indivíduos após um trauma. Sua observação de que os indivíduos seriam resistentes a mudanças que envolvam essas premissas de mundo nos faz reconhecer a razão pela qual uma mudança súbita pode ser traumática. Os indivíduos não conseguem conciliar o velho e o novo e, por isso, reagem pelo trauma. A ansiedade, nesse contexto, surge da dificuldade em aceitar e em se adaptar às mudanças.

A proposta acima parece se encaixar no cenário do Onze de Setembro, no qual o conjunto de premissas que regia a sociedade norte-americana foi abruptamente abalado. Da noite para o dia, os indivíduos constatam que o mundo não é benevolente, que a realidade deixa de fazer sentido e – sobretudo após a perda de mais de seis mil vidas – suas existências podem não ter mais valor. Para McFarlane e Van der Kolk (1996), a sociedade se ressentida da mudança súbita e tem dificuldade em domesticar o trauma, o que a leva a adotar narrativas de responsabilização para salientar o caráter não-natural do novo esquema de realidade.

A terceira reação possível ao trauma, igualmente relevante para o Onze de Setembro, é o “paradigma da traição”. Admitindo a utilidade social do não-reconhecimento da traição, Freyd (1996, 1999) sugere que a vítima de trauma causado por seu próprio provedor tenha que, mesmo que inconscientemente, permanecer na ignorância da traição. Para uma criança que tenha sofrido abuso do pai, por exemplo, o afastamento é impossível porque compromete sua própria sobrevivência. A ansiedade é gerada pelo sentimento de traição.

A mesma lógica é reproduzida por Shay (1994) em seu estudo sobre veteranos de guerra. O ambiente militar cria uma relação de “dependente-provedor”, na qual os soldados passam a depender completamente dos aparatos militares para obter roupas, refeições, treinamento, remédios, equipamento, instruções etc. Assim, os combatentes, sobretudo após retornarem da guerra, sentem-se traídos pelo Estado por não terem recebido alimentação, roupas, ou treinamento adequado, ou por terem deixado de receber o devido reconhecimento de seus esforços na volta para casa<sup>18</sup>.

De qualquer forma, os três paradigmas acima sugerem uma relação entre trauma, comunidade política e poder. No mundo contemporâneo, tomamos como premissa a existência do Estado para assegurar ordem, estabilidade e segurança, ou seja, para evitar

---

<sup>18</sup> O caso de veteranos do Vietnã é exemplar deste paradigma, especialmente pelo sentimento geral de terem sido abandonados pelo Estado após a “derrota” e de não conseguirem se readaptar à vida civil.

a ocorrência de novos traumas, como se realmente tivesse existido um trauma original<sup>19</sup>. Entretanto, a premissa acima está longe de ser pacífica. Basta lembrar a prerrogativa dos Estados em recrutar cidadãos para a guerra, o que os expõe ao risco. Determinadas políticas também podem ameaçar a segurança da população, como no caso de uma política externa agressiva. No nível doméstico, o Estado poderia usar da violência para punir desvios, como no caso das prisões.

Devemos reconhecer a estreita ligação entre o trauma, a comunidade política e o tipo específico de poder que se encontra em ação: o biopoder. Consoante o conceito de Foucault, o poder estatal no mundo moderno atua fazendo distinções, incluindo, ou excluindo, indivíduos do processo político, a ponto de retirar o valor da vida humana do processo político. Os indivíduos são reduzidos à massa, tornando-se objeto de vigilância, controle, disciplinarização e punição. Por meio de normas arbitrárias, a biopolítica investe sobre a vida, excluindo e incluindo indivíduos e grupos, ajustando e domesticando seus corpos aos processos desejados pelo Estado. Assim, em nome dos que devem viver, decide-se quem deve morrer. Nas palavras de Foucault (2002:305), é “a morte do outro, da raça ruim, que vai deixar a vida em geral mais sadia”.

Nesse sentido, Agamben (2004:130-131) mostra como a biopolítica cria uma nova categoria de vida humana: a “vida nua”, ou “esses corpos matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”. A base da democracia moderna, diz ele, deixou de ser o homem livre, “com suas prerrogativas e os seus estatutos”; agora é a vida nua, a vida “matável e insacrificável do *homo sacer*”, vida que se pode deixar morrer, porque foi excluída da jurisdição humana. O trauma não deixa de ser a reação ao reconhecimento de nossa condição de vida nua<sup>20</sup>.

O trauma provocado pelo Onze de Setembro abalou as estruturas tradicionais que davam inteligibilidade à realidade e aos próprios indivíduos. Abruptamente, a sociedade norte-americana perdeu seu entendimento sobre “a ordem das coisas”. Em especial, ela perdeu o significado que ela tinha da própria América: o que era, qual o seu lugar no mundo, e quem eram os americanos nesse cenário de crise e de trauma? Não nos admira,

---

<sup>19</sup> É interessante a observação de Lozzano (2007) sobre a evocação de um “trauma coletivo originário” e do estado de natureza hobbesiano na legitimação do estado de exceção.

<sup>20</sup> Primo Levi mostra como o Holocausto marcou a fronteira onde o homem deixou de ser homem para ser a vida nua apontada por Agamben. Segundo ele, nos campos de concentração, a vida era algo que podia ser usado instrumentalmente em experiências médicas, como trabalho escravo, ou como simples diversão. As punições eram arbitrárias e inquestionáveis. Não havia um “por quê?” das coisas. Ver LEVI (1987).

portanto, que a indagação mais repetida na primeira hora tenha sido: Por que nos odeiam tanto? O fato é que o significado da identidade nacional americana é colocado em dúvida, sinalizando o início do colapso do discurso dominante de americanidade.

A pergunta que se faz agora necessária é: como podemos aproveitar o momento de crise para promover a transformação das relações sociais? Mais especificamente, como reconfigurar e rearticular as forças e os discursos dominantes para re-escrever a identidade nacional e transformar a ordem social? Recorremos aqui à obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe sobre a relação entre discursos, hegemonia e ordem social.

Influenciados pelo pensamento pós-estruturalista, Laclau e Mouffe propõem uma releitura do conceito de hegemonia de Gramsci numa tentativa de incorporar a noção de linguagem como constituidora da realidade. Inspirados em Saussure, eles favorecem uma noção relacional da identidade, construída discursivamente com base na diferença, na negação do “Outro” em favor do “Eu”. Com base na concepção hegeliana de modernidade<sup>21</sup>, os autores concebem identidade como “algo que nunca é positivo ou fechado em si mesmo”, que se constitui “como transição, relação e diferença” (LACLAU; MOUFFE, 1985:95). Assim, eles definem identidade como uma construção discursiva, à qual tentamos imprimir um significado que não lhe é permanente.

Sua concepção de identidade se aproxima daquela adotada por Connolly e Campbell: identidade como algo que somente consegue se estabelecer pela diferença, pela exclusão de algo em favor da inclusão de outro. A essa prática discursiva de produção da diferença na construção da identidade eles chamam de “articulação”<sup>22</sup>: “denominamos *articulação* toda prática que estabelece uma relação entre elementos de forma que sua identidade seja modificada como resultado da prática articulatória” (LACLAU; MOUFFE, 1985:105).

O conceito é mais bem entendido, se olharmos os processos de construção da realidade. Recorrendo a um amplo acervo de elementos culturais e linguísticos – uma espécie de “matéria-prima discursiva” – construímos a realidade, criando-lhe objetos e significando-os por meio da linguagem. Os objetos recebem uma identidade – “amigo”, “inimigo”, por exemplo – que lhe é atribuída discursivamente. É indiferente, portanto, se

---

<sup>21</sup> Ver também Butler, Laclau e Žižek (2000).

<sup>22</sup> Para um debate sobre articulação, ver Grossberg (1992), Hall (1985, 1986a) e Eagleton (1991). Para uma aplicação nas Relações Internacionais, ver Jacobsen (1995).

a identidade é fruto de constatação empírica, ou de estereótipo, se é vaga, ou precisa. O importante é que tenha origem em afirmações com alguma credibilidade.

Nesse sentido, recorreremos à expressão “*quasi* causal” empregada por Fay (1975:85) para destacar que as afirmações sobre os objetos não precisam, necessariamente, ser verdadeiras no sentido de comprovadas pela empiria. Para Fay, não é a precisão da afirmação *per se* que importa, e sim as “condições de validação que ela cria”. Em outras palavras, basta produzir condições que autorizem que tais afirmações possam ser feitas e entendidas como “razoáveis”, “justificadas”, “adequadas” e “legítimas”, levando em consideração os desejos, as crenças e as expectativas dos indivíduos em relação à realidade. As “condições de validação” descritas por Fay não são materiais. Ao contrário, são discursivas, visto que somente pelo discurso se torna possível dar “razoabilidade”, “justificação”, “adequação” e “legitimidade” a afirmativas não necessariamente verdadeiras.

Os diferentes elementos linguísticos existentes dentro do sistema cultural de uma sociedade são articulados e fundidos em uma única cadeia de associação de significados. São elementos originalmente distintos, mas que, através de uma articulação discursiva específica, se tornam conectadas em sentido, sendo estabilizados em pontos privilegiados: os pontos nodais. A prática repetida e constante da articulação de elementos distintos dentro de uma formação discursiva específica gera a naturalização dessas representações e significados, como se a cadeia associativa fosse lógica, necessária, verdadeira e eterna. Articulação se refere aos processos de produção de significados e representações contingentes da realidade que passam a circular na ordem social até constituírem uma nova formação discursiva.

Para Laclau e Mouffe (1985), os elementos submetidos à articulação são “fragmentos de uma totalidade perdida”, e sua recomposição terá, necessariamente, “um caráter artificial, em oposição à unidade orgânica natural” de seu ponto inicial. Sendo o retorno à unidade original impossível, apesar de profundamente desejado<sup>23</sup>, os indivíduos buscam recompor e reunir os fragmentos de forma a produzir uma representação de totalidade, de unidade, de universalidade. Por isso, os indivíduos buscam fontes de

---

<sup>23</sup>Influenciados por Jacques Lacan, Laclau e Mouffe (1985) entendem que o homem anseia pelo reestabelecimento de sua unidade original como solução para superar as divisões impostas pela modernidade, como corpo/alma, razão/paixão, mestre/escravo e pensamento/matéria.

identificação com base nas quais possam experimentar o sentimento de totalidade, e as coletividades nacionais se apresentam como espaços privilegiados para isso.

No entanto, qualquer recomposição nesse sentido será artificial por natureza, já que o retorno à unidade original é impossível. A cadeia de significados resultante da articulação de uma identidade nacional nunca poderá ser estável, fixa, ou final. Por ser artificial, ela está contaminada pelo seu oposto. Entretanto, com o sucesso da articulação, ela passa a representar a totalidade – sem deixar de ser particularidade – e entra em uma relação de hegemonia com os demais elementos que compõem o sistema de significados.

A identidade nacional, concebida nesses termos, onde a representação da totalidade está contaminada pela particularidade, encontra-se em tensão permanente e não resolvida com os diversos elementos culturais e linguísticos que a compõem. Quando uma cadeia de significados específica consegue se afirmar perante as demais, temporariamente estabilizando significados, ela funciona como ponto nodal: uma espécie de ponto discursivo privilegiado com base no qual os significados da identidade podem ser estabilizados e fixados.

Um discurso é o resultado de uma prática articulatória que constitui e organiza relações sociais que estavam dispersas devido a uma crise anterior. Em momentos de ruptura, sua articulação se desfaz, os significados se tornam instáveis, e os elementos da identidade nacional podem, então, ser reconfigurados e articulados para constituir um novo discurso de identidade nacional. Contudo, lembramos que a fixação de significados será sempre parcial, instável e temporária, visto que a articulação discursiva sofre constantes cortes devido à concorrência imposta por outras formações discursivas.

Quando um discurso consegue articular outros discursos em torno de si, ele passa a exercer uma função de representação, o que indica o momento no qual emerge uma nova ordem hegemônica. Nas palavras de Laclau (1996:172):

*A representação é o processo no qual o outro – o representante – “substitui” e ao mesmo tempo “encarna” o representado. As condições da perfeita representação parecem estar dadas quando a representação é um processo direto de transmissão da vontade do representado, fazendo do ato de representação totalmente transparente em relação a essa vontade. Isso pressupõe que a vontade esteja plenamente constituída e que o papel do representante se esgote nessa função de intermediação. Assim, a opacidade inerente à substituição e à encarnação será reduzida ao mínimo: o corpo onde a encarnação tem lugar deve ser quase invisível. É nessa hora, porém, que as dificuldades começam. Nem do lado representante, nem do representado se dão as condições de uma perfeita representação.*



A lógica política nunca é capaz de produzir as condições para uma “perfeita representação”. Como exemplo, citamos o próprio ato de representação parlamentar. Um deputado é representante de seu eleitorado mas nunca chegará a “ser” o eleitorado. Assim, a representação é sempre falha, pois que o Imaginário não “é” o Real. No exemplo acima, a vontade do eleitorado nunca será integralmente satisfeita pelo deputado porque o universo da representação é por demais complexo: as múltiplas disputas políticas e os diversos interesses envolvidos nunca permitirão a sensação de totalidade e de coesão plena. Contudo, apesar de falha, ela continua sendo necessária, como argumenta Laclau (2003b:4-5).

*Sendo impossível, a representação direta de uma totalidade é inatingível; sendo necessária, ela terá de ser, contudo, alguma coisa presente no nível da representação. Ela será necessariamente uma representação distorcida, pela razão de não corresponder a qualquer objeto possível. Os sentidos da representação são aqueles produzidos pelas diferenças particulares. O processo de representação pode somente se constituir quando uma dessas diferenças divide-se entre o seu caráter diferencial e um novo papel o qual ela assume: a representação de uma totalidade impossível. Essa relação, quando uma certa particularidade assume a representação de uma totalidade inteiramente incomensurável, na teoria do discurso, é chamada de relação hegemônica.*

Para explicar a emergência de uma nova ordem hegemônica é preciso perceber que a representação, do ponto de vista do representante, constitui o momento no qual ele “substitui” o representado. Conforme já disse Barthes (1972), trata-se de uma relação de equivalência entre representante e representado, mas não de igualdade. A representação é sempre sentida, pois a substituição perfeita é impossível. Ademais, em termos políticos, a representação se faz acompanhar de um sentido de contingência e de precariedade: não há previsibilidade de que um determinado discurso – ou uma articulação discursiva específica – obtenha sucesso na produção de uma relação de equivalência. A representação ocorre quando uma demanda específica consegue gerar um discurso capaz de universalizar seus conteúdos, deixando de expressar sua particularidade e passando a representar – em equivalência – as particularidades das outras demandas. Uma vez que a relação de representação se generaliza, o discurso se torna dominante e uma nova ordem social hegemônica emerge.

Para Laclau e Mouffe (1985:153), a política deve ser entendida como a “prática da criação, reprodução e transformação das relações sociais”. Ao localizarem a política na esfera de decisões que tenta fixar o significado das relações sociais que constroem a

realidade, eles a concebem como um ato de poder contingente que tenta, com base na hegemonia, articular e disseminar significados no discurso público. Laclau e Mouffe entendem, assim, que o objetivo central da prática política seria negar seu caráter político. A política busca apagar os traços de poder, imposição, violência e contingência presentes em suas práticas ao construir e disseminar uma aparência de naturalização e tradição. De fato, as estratégias discursivas que façam referência à tradição, ao costume, à natureza, ou à religião, buscam “despolitizar” a política, tornando-a invisível.

Entretanto, toda prática política se constitui pela força – força em sentido foucaultiano – e pela disputa (seja agônica, seja antagonica). Para gerar ordem social, é preciso construir uma relação hegemônica no campo das demandas sociais por meio de discursos que competem para se universalizar. O conceito de hegemonia, além de caracterizar relações de ordem, também se presta a identificar momentos em que a ordem social não está claramente dada, ou cristalizada pelos discursos em disputa.

Em tais casos, a noção de hegemonia pode ser empregada para demonstrar o grau de ausência de ordem no momento de crise. A hegemonia é a relação na qual uma identidade, em determinado contexto histórico, passa a representar múltiplas identidades, com base em uma relação de equivalências. Conforme diz Laclau (2002:122): “entendo por ‘hegemonia’ uma relação em que um conteúdo particular assume, num certo contexto, a função de encarnar uma plenitude ausente”. A hegemonia emerge em contraposição à tal falta constitutiva e busca superar a ausência para possibilitar a experiência da totalidade e da completude.

Nas palavras de Laclau (2002:122): “numa sociedade que passa por uma profunda desorganização social, a ‘ordem’ pode ser vista como a inversão positiva de uma situação de anomia generalizada”. Um momento de crise como o do Onze de Setembro se revela excepcional para mapear as práticas de articulação discursiva que indicam as diversas ideologias em competição para fixarem significados.

A particularidade pura de uma demanda não é capaz de estabelecer uma relação de representação. Para universalizar seus conteúdos, condição necessária da hegemonia, ela precisa representar mais do que sua própria particularidade. A demanda particular deve buscar articular e ampliar seus significados para colocá-los em relação de correspondência com as demais demandas sem, porém, perder seus conteúdos originais. Quando obtém sucesso, estabelecendo uma relação de representação, a demanda não é

mais sua simples particularidade original, nem a identidade de quem ela consegue representar. Ela é percebida como um terceiro capaz de representar a si e aos outros. Essa possibilidade de se autorrepresentar, bem como representar outros discursos, está na base da relação hegemônica.

A articulação para a fixação de significados, no entanto, é sempre parcial, precária e contingente. Não há garantias, todavia, de que determinado grupo social obtenha sucesso na produção de uma ordem hegemônica, ao contrário do que postulava o marxismo clássico em relação à inevitabilidade da revolução proletária. Para Laclau (2003a:45), a hegemonia não é imperativo para mudança. Ela se assemelha mais a uma posição vazia que se torna palco de incessantes disputas entre os múltiplos discursos que competem para se tornarem dominantes:

*Hegemonizar um conteúdo equivale a fixar seu significado em torno de um ponto nodal. O campo do social pode então ser visto como uma guerra de trincheira em que diferentes projetos políticos pretendem articular em torno de si um maior número de significantes sociais [...]. A necessidade e a “objetividade” do social dependem do estabelecimento de uma hegemonia estável, e os períodos de “crise orgânica” são aqueles em que articulações hegemônicas básicas se enfraquecem.*

Os momentos de crise revelam a precariedade da ordem social, fazendo que verdades, até então tidas como autoevidentes, naturais e derivadas do senso comum, entrem em colapso. Devido a sua capacidade de abalar discursos dominantes, as crises constituem momentos privilegiados para desfazer articulações antigas e propor novas, assim transformando as relações sociais. Elas funcionam como “pontos focais<sup>24</sup>” (*focal points*), “encruzilhadas críticas<sup>25</sup>” (*critical junctures*), ou “pontos de virada<sup>26</sup>” (*tipping points*) para transformação da ordem social. Para Katznelson (2003:274), são “tempos instáveis produzidos pela estrutura” que oferecem possibilidades para a “ação com objetivos particulares”. São momentos sem interpretação fechada, conclui, fazendo que cada agente o interprete de forma diferente e determine seu próprio curso de ação.

---

<sup>24</sup> Birkland (1997:22) define “evento focal” como: “súbito e relativamente raro”, “prejudicial ou com potencial para produzir prejuízos futuros maiores”, “capaz de infligir danos ou sugerir dano potencial”, concentrado em “uma área geográfica ou uma comunidade de interesse” e que seja “quase que simultaneamente conhecido pelos formuladores de política e pela opinião pública”.

<sup>25</sup> Collier e Collier (1991) definem “encruzilhadas críticas” como os momentos que começam a construir importantes parâmetros sociais, tendo, assim, implicações de longo prazo.

<sup>26</sup> Finnemore e Sikkink (1998:895) caracterizam “ponto de virada” como o “limiar de mudança normativa” com base no qual uma massa crítica de atores relevantes passa a adotar uma norma.

Com base nas caracterizações acima, entendemos que o Onze de Setembro tenha constituído um momento de crise no qual houve o colapso do discurso dominante. Tal fato implica uma janela de oportunidade para a transformação social. Para Laclau e Mouffe (1985), toda crise, sobretudo aquela que tem uma dimensão internacional, dá a possibilidade para transformação da ordem, devido às fissuras que provoca nas estruturas sociais. O discurso dominante se desestabiliza, permitindo a emergência de novos discursos que lutarão para refazer os significados rompidos e, assim, superar a crise orgânica. Com o novo discurso, virão novos arranjos discursivos, novas identidades, novos interesses, novas políticas e novas relações sociais.

A crise é, portanto, central para a mudança social. Em reação, ou mesmo em antecipação, à crise que deslocou de suas posições privilegiadas os significados dominantes, novos discursos emergem, na tentativa de estabilizar significados e de gerar ordem. No entendimento de Laclau (2005), quando um discurso finalmente se mostra capaz de estabelecer uma percepção dominante da realidade para todos os participantes do processo comunicativo, estabilizando os significados deslocados no momento de crise, ocorre a sutura das divisões internas do corpo social, que adquire uma nova formação identitária coletiva. A hegemonia se estabelece, reproduz-se e se consolida, quando a percepção sobre a realidade e as relações sociais é modificada pela significação transmitida pelo discurso dominante.

É nesse sentido que falamos sobre o poder do discurso em produzir senso comum, criando “características difusas e não coordenadas de um modo de pensamento genérico” de Gramsci (1971:33), ou as “categorias de consciência prática” de Stuart Hall (1986b:30). A hegemonia se estabelece, e a formação discursiva se torna dominante, sinalizando o “momento de extremo fechamento ideológico” identificado por Hall (1985:105). Em tal momento, a ideologia que sustenta o discurso dominante passa a definir os limites da possibilidade e da inteligibilidade da realidade (BUTLER, 1993:187), produzindo práticas e instituições específicas que reproduzem essa ideologia.

Os ataques do Onze de Setembro tiveram grande impacto no imaginário coletivo norte-americano. O pronto recurso a narrativas de “antes e depois” nos dias que se seguiram aos ataques, seja na mídia, seja nos canais oficiais do governo, sinaliza a forte tendência em transformar a data em marco de mudança histórica. A construção do Onze de Setembro como momento de ruptura faz com que a data funcione como divisor de

águas em termos políticos, sociais, culturais, econômicos e, sobretudo, cognitivos. A nosso ver, o Onze de Setembro deve ser interpretado como um momento de crise orgânica. Foi um momento de aporia, no qual significados foram deslocados de suas posições privilegiadas. De forma especial, as narrativas, mitos, símbolos e imagens que construíam discursivamente a identidade nacional americana deixaram de fazer sentido. Essas teriam sido as condições de possibilidade da “Guerra ao Terror”: um discurso hegemônico articulado para eliminar a aporia, superar a crise e criar ordem.

#### Referências:

- ANDERSON, P. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BARTHÈS, R. *Mythologies*. New York: Hill and Wang, 1972.
- BAYLIS, J.; SMITH, S. (Eds.). *The Globalization of World Politics*. 3<sup>rd</sup> Edition. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BENHABIB, S. “Unholy Wars. Reclaiming Democratic Virtues After September 11”, p. 241-253. (a) In: CALHOUM; PRICE; TIMMER (2002).
- BENHABIB, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002 (b).
- BLANCHOT, M. *The Writing of the Disaster: 'l'écriture du désastre'*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- BRAUDEL, F. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BRETT, E.A. “The Classifications of posttraumatic stress disorder”, p. 117-128. In: VAN DER KOLK *et al.* (Eds.). *Traumatic Stress: The effects of overwhelming experience on mind, body and society*. New York: Guilford Press, 1996.
- BOOTH, K.; DUNNE, T. (Ed.) *Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- BUTLER, J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge, 1993.
- BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000.
- CALHOUM, C.; PRICE, P; TIMMER, A. *Understanding September 11*. New York: New Press, 2002.
- CAMPBELL, D. *Writing Security. United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- CAMPBELL, D. “Imagining the Real, Struggling for Meaning”. *INFOinterventions* October 6, 2001.
- CAMPBELL, D. “Time is Broken: The Return of the Past in the Response to September 11”. *Theory & Event*, v. 5, n. 4, 2002.
- CARUTH, C. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.
- COLLIER, R; COLLIER, D. *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

CONNOLLY, W.E. *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

COX, M. "From the Cold War to the War on Terror", p. 131-157. In: BAYLIS; SMITH (2005).

DER DERIAN, J. "In Terrorem: Before and After 9/11", p. 101-117. (a) In: BOOTH; DUNNE (2002).

DER DERIAN, J. "The War of Networks". *Theory & Event*, v. 5, n. 4, 2002 (b).

DER DERIAN, J. "9/11: Before, After, and In Between", p. 177-190. (c) In: CALHOUM; PRICE; TIMMER (2002).

EAGLETON, T. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.

EDKINS, J. "The Absence of Meaning: Trauma and the Events of 11 September". *INFOinterventions*, October 5, 2001.

EDKINS, J. "Forget Trauma? Responses to September 11". *International Relations*, v. 16, n. 2, p. 243-256, 2002.

FAY, B. *Social Theory and Political Practice*. London: George Allen & Unwin, 1975.

FINNEMORE, M; SIKKINK, K. "International Norm Dynamics and Political Change". *International Organization*, v. 52, n. 4, p. 887-917, 1998.

FOUCAULT, M. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon, 1980.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUD, S. *Therapy and Technique*. New York: Collier, 1963.

FREYD, J.J. *Betrayal Trauma: The logic of forgetting childhood abuse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FREYD, J.J. "Blind to Betrayal: New perspectives on memory for trauma". *The Harvard Mental Letter*, v. 15, n. 12, p. 4-6, 1999.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADDIS, J.L. *Surprise, Security, and the American Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GÖLE, N. "Close Encounters: Islam, Modernity, and Violence", p. 332-344. In: CALHOUM; PRICE; TIMMER (2002).

GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Pub., 1971.

GROSSBERG, L. *We Gotta Get Out of this Place: Popular Conversatism and Modern Culture*. London: Routledge, 1992.

HALL, S. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debate". *Critical Studies in Mass Communication*, v. 2, n. 2, p. 91-114, 1985.

HALL, S. "The Problem of Ideology – Marxism without guarantees". *Journal of Communication Inquiry*, v. 10, n. 2, p. 28-44, 1986 (a).

HALL, S. "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall". *Journal of Communication Inquiry*, v. 10, n. 2, p. 45-60, 1986 (b).

HERMAN, J.L. *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books, 1992.

HERR, M. *Dispatches*. New York: Avon Books, 1991.

HERSCHER, E.; PASCUAL, P. "Special Report: Coping With the Trauma of 9/11". *Consumer Health Interactive*. 26th Feb. 2008.

HUNTINGTON, S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

JACOBSEN, J.K. "Much Ado About Ideas: The Cognitive Factor in Economic Policy". *World Politics*, v. 47, p. 283-310, 1995.

KATZNELSON, I. "Periodization and Preferences: Reflections of Purposive Action in Comparative Historical Social Science", p. 270-302. In: MAHONEY, J.; RUESCHEMEYER, D. (Ed.). *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KAUFMAN, E. "Falling from the Sky". *Diacritics*, v. 28, n. 4, p. 44-53, Winter, 1999.

KENNEDY, P. *Ascensão e queda das grandes potências*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KIERKEGAARD, S. *O Desespero Humano*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

KNAPP, C. "Consciousness on overload". *Salon.com*, September 20, 2001.

LACLAU, E. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.

LACLAU, E. "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", p. 44-89. In: BUTLER; LACLAU; ZIZEK (2000).

LACLAU, E. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003 (a).

LACLAU, E. *Philosophical Roots of Discourse Theory*. Centre for Theoretical Studies in the Humanities and Social Sciences, 2003.

LACLAU, E. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. New York: Verso, 1985.

LAPLANCHE, J. *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. *The Language of Psychoanalysis*. New York: W.W. Norton, 1973.

LEVI, P. *If This is a Man*. London: Abacus, 1987.

LINDE, C. *Life Stories: The Creation of Coherence*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

LINKLATER, A. *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London: MacMillan, 1982.

LOZZANO, B.J. *Sovereign in the state: an essay on trauma and the decision of the war on terror*. Santa Cruz, 2007. 245 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – University of California, Santa Cruz, EUA.

PASSAVANT, P.A.; DEAN, J. "Representation and the Event". *Theory & Event*, v. 5, n. 2, 2002.

RAYNER, T. "Time and the Event: Reflections on September 11, 2001". *Theory & Event*, v. 5, n. 4, 2002

ROSS, M.H. "The Political Psychology of Competing Narratives: September 11 and Beyond", p. 303-320. In: CALHOUN; PRICE; TIMMER (2002).

SAID, E. "Edward Said On Samuel Huntington". *Al-Ahram Weekly On-Line*. October, 11-17, n. 555, 2001.

SHAY, J. *Achilles in Vietnam: Combat trauma and the undoing of character*. New York: Touchstone Books, 1994.

SONTAG, S. *On Photography*. New York: Anchor Books, 1990.

TALBOT, S.; CHANDA, N. (org.). *A Era do Terror. O Mundo depois de 11 de Setembro. Reflexões e alertas para o futuro*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WOODWARD, C.V. "The Age of Reinterpretation". *American Historical Review*, v. 66, n. 1, p. 1-19, Oct., 1960.