

**36º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS  
GT 24 – O PLURALISMO NA TEORIA SOCIAL  
CONTEMPORÂNEA**

**A DOR E A DELÍCIA DE SER O QUE É: biopolítica e  
reconhecimento como dispositivos para produção da  
brasilidade**

Francisco Sá Barreto

**Resumo:** Este trabalho consiste em versão resumida de minha tese de doutorado, recentemente concluída, que tem como objeto central o estudo da brasilidade como dispositivo disciplinar a partir da lógica do pertencimento nacional. Mais especificamente, destacamos parte de suas considerações finais, que foram dedicadas ao estudo da relação entre o reconhecimento como projeto político para consolidação do nacional e a biopolítica enquanto mais bem acabado empreendimento para tradução de governos de polícia ainda em dias contemporâneos. Procuramos, ao longo desta versão reduzida, destacar os pontos nodais da argumentação desenvolvida, que teriam como ponto de partida o estudo do reconhecimento, empreendimento ao centro dos processos de integração ao nacional, de assimilação do diferente, como sofisticado dispositivo biopolítico para aquilo que poderíamos chamar de pertencimento periférico. Construímos essa versão a partir de duas etapas fundamentais, as quais seriam (a) a relação entre tradição e biopolítica e (b) a emergência do biopolítico no instrumento do reconhecimento.

**Palavras-chave:** Brasilidade – nação; políticas de reconhecimento – tradição; biopolítica.

## 1. 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 simbólica<sup>1</sup> (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

---

<sup>1</sup> “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).

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, recorreremos 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 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, os quais seriam: (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 ligada 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

enfatisa la insistencia del poder político y la autoridad cultural en lo que Derrida describe como “el exceso irreductible de lo sintáctico sobre lo semántico”<sup>2</sup>... (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 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

---

<sup>2</sup> 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 irreduzível do sintático sobre o semântico” (Tradução livre do autor).

nosotros; surge con fuerza dentro del discurso cultural cuando pensamos que hablamos, de la manera más íntima y natural, ‘entre nosotros<sup>3</sup>’” (2010, p.116).

Nesse sentido, o texto que segue está subdividido em outras três etapas, dedicadas a observar a emergência, articulação e continuidade de linguagens do nacional para constituição de um dispositivo disciplinar que se traduz na experiência do “sempre existir” da nação (a tradição) e, ao mesmo tempo, funcionar como norte para lógicas contemporâneas de ampliação-democratização-recolonização de sociedades atormentadas por eventos que, ao longo do século XX, pautaram revisões dos projetos societários – e identitários – dos supostamente inabaláveis Estados-nação. O objetivo central da argumentação que pretendemos desenvolver nas páginas seguintes, portanto, é sugerir uma articulação entre os braços apenas pretensamente opostos das dinâmicas do nacional, a saber, biopolítica e reconhecimento. Para tanto, construímos, em um primeiro estágio, discussão a respeito da relação entre tradição, colonialismo e biopolítica (ponto dois); em um segundo estágio, buscamos o alinhamento entre o desenvolvimento de estratégias de disciplina do corpo-população de uma nação a partir das lutas por reconhecimento-inclusão no eixo da experiência nacional (ponto três); por fim, na última etapa da argumentação que se desenvolve, seu terceiro estágio (ponto quatro, considerações finais), pretendemos oferecer elementos para projeção de vocabulário político que tenha o desafio da “contra-identidade” como ponto de partida para superação das lógicas de biopolítica-reconhecimento do nacional.

## 2. 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.

---

<sup>3</sup> O “...‘outro’ 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).

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 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.

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 participio 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, Bhuvanewari Bhaduri, enforcou-se no modesto apartamento de seu pai no norte de Calcutá, em 1926. O suicídio se tornou um enigma, já que, como Bhuvanewari 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.

Bhuvanewari sabia que sua morte seria diagnosticada como resultado de uma paixão ilegítima. Ela, então, esperou pelo início da menstruação. Enquanto aguardava, Bhuvanewari, a *brahmacārini* 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 Bhuvanewari 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 Rãseswari, levaram vidas tão plenas e maravilhosas, você está interessada na infeliz Bhuvanewari? (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 Bhuvanewari, 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 definhou. 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 vasão 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 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.

### **3. 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 microsociais para gestão de vida e consumo coletivos. O reconhecimento, por sua vez, já no pós-guerra, entorpecendo pensadores do quilate de Adorno, como no seu quase manifesto “Educação após Auschwitz”, 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 um sofisticado cruzamento entre biopolítica e reconhecimento como novo tom para extensões do pertencimento nacional em tempos 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 imigratórias 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 podemos chamar 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 e 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, Agamben e Maffesoli, 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.

#### **4. 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, em torno da construção daquilo que Maffesoli (1998) chama de “socialidade eletiva”. 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. Assim, a observância de dinâmicas do que se pode chamar de “socialidade” ratifica um relativismo do viver diante do peso do projeto de vida em vigilância das nacionalidades ou formações identitárias do nosso tempo. Desse cenário de intenso enquadramento simbólico, emerge um novo “nós”, desta feita conectado a redes de solidariedade não necessariamente regidas por uma cartilha projetada e finalizada por líderes aclamados em vias públicas. Um neotribalismo revela, portanto, um embate entre uma existência social alienada por um poder multiforme, ligado ao intento da modernidade, e, por outro lado, uma potência afirmativa do solidarismo, ou seja, uma potencialidade concentrada na disposição espontânea de grupos reunidos tendo o princípio do afeto como ponto de partida.

A partir de uma ordem política silenciadora, ativada pela pedra fundamental da inclusão dos diversos outros em um projeto pretensamente coletivo e global, podemos falar na fabricação de um novo aparelho de reconhecimento do mundo, uma “ordem da fusão”, pretendida como organização de uma dimensão afetiva e sensível de novos grupos, “... massa onde se cristalizam as agregações de toda ordem, tênues, efêmeras, de contornos indefinidos” (MAFESSOLI, 1998, p.102). O produto desse esforço é um empenho cinzento, borrado, de vida coletiva ao qual se pode dar o nome de socialidade; algo que funciona independentemente de uma ordem pública totalizante, mas que, por sua vez, também não se orienta por cartilhas comprometidas com reunificações, reconquistas, resistências a um modelo global de opressão cognitiva.

A discussão mobilizada por Maffesoli (1998) em torno da noção de “socialidade” parece ser um bom ponto de partida para o desenvolvimento de um novo projeto de significação das ruas. Não deve tratar a socialidade, é importante frisar, de uma nova política global, pautada, desta feita, no desinteresse pelos discursos institucionalizados dos partidos ou grandes coletivos. Não se pretende global, como também não é orientada por um fortalecimento dos processos locais de identificação, objeto maior de uma política de inclusão periférica estruturada a partir do princípio dos desenvolvimentos locais. Todo um vocabulário empreendido pela modernidade se faz desimportante na projeção de um mundo que se pretende em (re)encantamento, produto de dinâmicas sociais tribais. Estas seriam operacionalizadas por uma política de redes – sem centros e margens – e uma lógica, estrutura de fazer o mundo, da fusão.

O afeto, nesse sentido, funciona, ao mesmo tempo, como elemento motivador fundamental na fabricação da socialidade, e como solução de continuidade para o grupo, que se desintegra sem traumas ou se conecta a novas redes aleatoriamente. A socialidade é, portanto, escorregadia, denota um projeto pouco, ou nada, racionalizado, não se configura como resultado de acordos costurados pelo sujeito político-institucional. Tais categorias desaparecem na construção da socialidade, ativada por uma espécie de sintonia nebulosa. “Deus (e a teologia), o Espírito (e a filosofia), o indivíduo (e a economia) cedem lugar ao reagrupamento” (MAFFESOLI, 1998, p.104).

A lógica da fusão não permite a criação de espaços para a realização das tradicionais identidades. Como estrutura formal de reconhecimento, os processos de identificação

instituem, necessariamente, um indivíduo que não está presente na tribo. Ou seja, as redes são formadas em torno de uma expectativa que se realiza no afeto, no desejo do grupo e não na individuação, que é um dos grandes produtos da modernidade. A abordagem das tribos, nesse sentido, é essencialmente estética, ou seja, não se produz a partir de uma história linear, mas tem, como eixo, as repetições, as regularidades acompanhadas por sua desconstrução, um ordenamento cotidiano da vida na tribo, a experiência do “estar-junto”. Quanto às identidades, “... mesmo que ela continue a funcionar, o seu efeito de rolo compressor não tem mais a mesma eficácia” (MAFFESOLI, 1998, p.105).

A estética como abordagem, no lugar das tradicionais identidades, destaca o papel do desejo e da ambiência no grupo: mecanismos de significação no – e não do – grupo. As tribos são, portanto, profundamente marcadas pelas características da fluidez – movimento, mutação permanente –, da dispersão – novas conexões, ausência de fidelidade a um projeto, que efetivamente inexistente – e dos ajuntamentos pontuais – princípio primeiro da composição do grupo: a “nebulosa afetual” –, condições fundamentais na construção da socialidade.

Enquanto a emergência do social marca o desenvolvimento de funções sociais para um ator construído como indivíduo, a socialidade tem, como marca, o desenvolvimento de papéis para pessoas desindividualizadas, forjados no princípio da experiência compartilhada não racionalizada, otimizada pela eleição do grupo e o afeto que lhe dá consistência. Assim, “... à autenticidade dramática do social corresponde a trágica superficialidade da socialidade” (MAFFESOLI, 1998, p.108). Em um neotribalismo, o ator é, ao mesmo tempo, receptor dos significados produzidos em uma espécie de teatro de infinitas e dispersas máscaras, que tem como papel a retomada de uma cultura da “tactilidade”, ou seja, uma lógica do tocar. Assim, “... ultrapassando a categoria do individualismo, a socialidade nos permite *con naitre* (isto é, nascer com) as novas formas de socialidade que estão emergindo” (MAFFESOLI, 1998, p.111).

O desejo de projeção de um novo indivíduo, produto de uma abordagem estética sobre as tribos, parece fracassar quando é direcionado para um novo sujeito, acabado, centrado – como o homem moderno – nos ideais globalizantes do iluminismo nacionalista: liberdade, igualdade e fraternidade a serviço de uma nova revolução: uma espécie de

insurreição das redes. O agrupamento, sua aleatória desconstrução, um novo grupo, sua desarticulação, uma teia a mais em uma rede que, por outro lado, se parte em outra ponta, apresentam, em um primeiro momento de estudo, um indivíduo fragilizado pela incapacidade do observador em mensurar estruturas, laços fortes o suficiente para darem conta de um novo social. A emergência de um novo vocabulário sociológico, no entanto, preocupado com a articulação de seres supostamente desinteressados em uma coerência identitária linear, tem, em metáforas como a do teatro e a das máscaras, referências fundamentais para a leitura de redes de interação social pretensamente pouco racionais e pautadas em expectativas de uma vida pública descolada de princípios desenvolvimentistas de uma moderna política das cidades.

Assim, nação, brasilidade, cidadania, eleições, universidades, *shoppings* ou parques de diversão (lazer), por exemplo, parecem fazer pouco, ou nenhum, sentido para grupos orientados por uma estrutura de fazer o mundo radicalmente diferente de uma razão-instrumental-com-respeito-a-fins: uma lógica fundada em uma fusão cinzenta, a “nebulosa afetual”, redes erguidas a partir do afeto, do desejo de um sujeito sem face: a pessoa “pós-individual”. Descrevemos, a partir daí, um cenário urbano – ou rural – rasurado ora pela ortodoxia de um fazer público disciplinado por uma empresa comunicacional poderosa – um campo jornalístico administrado por grandes indústrias de notícia e entretenimento –, por uma política institucional burocratizada ao extremo e, ainda assim, funcionalizada por relações de apadrinhamento, carisma de líderes forjados em eficientes campanhas publicitárias, ora por um crime organizado – poder invisível – em parceria com grandes mercados, ou uma lógica do crime, em fissura com princípios exaustos de uma igualdade certamente desgastada por seguidos fracassos em torno da elaboração de infundáveis políticas do acesso a.

... se é inegável que existe uma sociedade “política”, e uma sociedade “econômica”, existe também uma realidade que dispensa qualificativos, e que é a coexistência social como tal que proponho chamar socialidade e que poderia ser a “forma lúdica da socialização” (MAFFESOLI, 1998, pp.114-115).

Em detrimento de uma solidariedade mecânica, normatizada por uma ordem da vida pública estruturada na visibilidade, com o princípio da socialidade, emerge uma perspectiva orgânica dos laços sociais, redes que se instituem por uma verbalização ou não do fazer comum – e não necessariamente público – da experiência coletiva. A esse

esforço, Maffesoli (1998) dá o nome de **socialidade orgânica**. O lúdico, nesse cenário, funciona como importante elo entre expectativas diversas e reunidas em torno do “estar-junto”.

No quadro do paradigma estético, que me é caro, o lúdico é aquilo que nada tem a ver com finalidade, utilidade, “praticidade”, ou com o que se costuma chamar “realidade”. É, ao invés, aquilo que estiliza a existência, que faz ressaltar as características essenciais desta (MAFFESOLI, 1998, p.115).

Se, por um lado, uma tese a respeito de uma lógica diferente da já bem familiar razão instrumental assusta por uma caracterização escorregadia do sujeito, de um esforço metodológico pouco adaptável às tradicionais noções de estruturas sociais ou individualismo, por outro lado, exige um ferramental cuidadoso, um vocabulário atencioso no que diz respeito a expectativas de socialidade pautadas em um mundo sem um princípio macroestrutural fornecido por uma história global equilibrada, esmiuçada por empreendimentos metodológicos forjados no desejo do conhecimento verdadeiro. É nesse sentido que uma abordagem estética, um estudo das sincronias, sinergias, simetrias em dinâmicas da socialidade de uma lógica de redes, é apresentada como importante mecanismo de reconhecimento de um empreendimento impulsionado pela reconstrução de um encantamento para o mundo.

O pequeno grupo (...) tende a restaurar, estruturalmente, a eficácia simbólica. E, pouco a pouco, vemos a constituição de uma rede mística, com fios mais sólidos, que permite falar do ressurgimento do cultural na vida social. Eis a lição essencial que nos dá essa época de massas. Épocas como esta se apoiam principalmente na concatenação de grupos com intencionalidades estilhaçadas, mas exigentes. É isso o que proponho chamar de reencantamento do mundo (MAFFESOLI, 1998, p.117).

Dessa maneira, podemos apontar um novo encantamento do mundo não em um projeto coerente que deve reger os reagrupamentos, mas o próprio esforço sobre o social na construção de novos grupos. Com frequência, ao longo do século XIX e, intensamente, durante todo o século XX, podemos destacar a construção de grupos, de redes de grupos, desconectados das funções sociais ligadas a um poder multiforme e, em tese, extremamente eficiente.

Assim, se ainda durante a vida colonial naquilo que seria o Brasil, é possível falar em religiões africanas “adaptadas” aos ícones de uma força em exercício do catolicismo catequético dos jesuítas – os nomes de santos africanos dados às branqueadas imagens da Igreja europeia – nos parece plausível, em nosso tempo, a elaboração de mecanismos que não têm a função da resistência a uma estrutura de saber-poder, mas o papel do reagrupamento permanente. As fábricas, até o terceiro quarto do século XX ainda bem próximas dos centros das grandes cidades brasileiras, configuram-se enquanto importantes locais de um duplo relacionamento mediado pela produção: em uma via, um operariado fabricado ora pela disciplina do trabalho, das séries produtivas, ora pela construção de identidades ligadas ao fazer operário – o operariado como classe. Em outra via, seu duplo, o espaço da fábrica é rasurado não por greves ou grandes manifestações, também comuns no Brasil ao longo, intensamente, dos últimos trinta anos – vide o grande desenvolvimento do sindicalismo paulista e sua adaptação aos mais diversos sindicatos em todo o país –, mas pela simples construção de grupos possíveis que mantiveram vivos os infinitos papéis sociais ligados aos desejos, às expectativas de sujeitos violentados por um já tradicional processo de individuação.

A “associação mutualista” cujas raízes nas associações religiosas são notáveis, ou essas antigas subdivisões paroquiais que são “irmandades”, remetem à partilha fraternal. E suas etimologias insistem, particularmente, na convivialidade, na solidariedade familiar, no pequeno agrupamento que encontra sua origem na longínqua partição do clã (MAFFESOLI, 1998, p.120).

Essas construções são o que Maffesoli (1998) chama de formações do tipo religioso, retomando o termo a partir do princípio do religar, nesse aspecto em desacordo com a etimologia apresentada pelo Agamben, e não pelo tom institucional que ele ganhou a partir de igrejas extremamente poderosas. As redes que se formam a partir de formações do tipo seita configuram-se enquanto conjuntos desorganizados – o termo mais adequado seria “inorganizados” –, porém regidos por grande solidez concentrada no esforço quase aleatório na composição das máscaras que ativam o grupo em uma espécie de teatro em que se transforma o espaço público.

Nesse cenário, é importante fazer ainda outro destaque: a ferramenta mobilizadora do segredo. Os grupos que se formam deslocados do princípio oficial de mundo público – produto ora dos governos nacionais, ora de uma esfera midiática intensamente influente,



ora de grandes mercados de maneira geral – têm como elo, em muitas de suas faces, um elemento compartilhado em sigilo. O mecanismo do segredo subverte, portanto, uma estrutura do saber-poder na modernidade: o controle pelo saber do perito, o saber público da análise. Em um neotribalismo, o segredo cumpre a agenda desracionalizada, por um lado, do riso, do jocoso, e, por outro lado, da experiência compartilhada, do saber do grupo, que não tem a função do controle e nem da análise, mas de uma coerência em mutação, do nome temporário dado à comunidade, do perfil híbrido, já em transformação, que caracteriza um grupo que é sempre perene. As redes das sociedades secretas têm, portanto, também seus papéis atrelados a uma dialética sutil do mostrar e do esconder, da subversão do fazer saber.

A reflexão sobre o segredo e sobre os efeitos do segredo, ainda que sejam anômicos, leva a duas conclusões que podem parecer paradoxais. Por um lado assistimos à saturação do princípio de individuação, com as inevitáveis consequências econômicas que resultam daí. Por outro, podemos ver como se projeta um desenvolvimento da comunicação. É esse processo que permite constatar que a multiplicação dos microgrupos só é compreensível num contexto orgânico” (MAFFESOLI, 1998, p.134).

O silêncio, nessa perspectiva, reforça e confirma uma solidariedade orgânica fundamental; expressa, assim, um vigor para a socialidade. A partir do segredo, podemos ver ser reforçada uma espécie de mundo subterrâneo que não se define a partir da superfície; produz significados a partir de um eixo próprio, silencioso – e não silenciado –, também responsável por traços a mais na máscara pública do grupo: o “... inimigo tem menos importância do que os laços sociais que eles [os grupos] tecem” (MAFFESOLI, 1998, p.132). O segredo, mais que uma resistência a um tipo de mundo público, denota a autonomia do grupo, nomes produzidos para ativar uma lógica da fusão que é sempre interna às redes.

As tribos podem ter objetivos específicos formalizados, mas isso certamente não é o essencial em sua composição. Não são, portanto, funcionalizadas por suas normas internas que, em um médio prazo, sobrepujam seus membros. A energia concentrada para construir a experiência comum, a vida do grupo, deve aparecer em destaque na abordagem estética de uma dinâmica de socialidade neotribal. Podemos, nesse aspecto, construir a noção de democracia – certamente, rasurada pela anomia e pela ausência de

uma dimensão generalizante de seus membros (o povo) – atrelada ao desejo do afeto, da socialidade eletiva: uma democracia de redes, sem centro, sem periferias, em permanente estágio de mutação – sem desenvolvimentos –, expressão direta de uma criatividade reconstruída em meio à zona cinza dos guetos produzidos pela democracia global.

O tribalismo, parece-nos, retoma, nesse sentido, a importância do afeto na edificação da vida social. Se “... a Modernidade viveu um outro paradoxo: o de unir, apagando a diferença, e a divisão que esta induz...” (MAFFESOLI, 1998, p.141), um paradigma das redes faz serem desimportantes os mecanismos da igualdade e da diferença, visto que o grupo surge ainda do afeto. Garimpar relações de poder rasuradas pela emergência de novos grupos é, contudo, um desafio do qual certamente este trabalho não dá conta.

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 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, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- 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.
- \_\_\_\_\_ . ***A comunidade que vem***. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- ANDERSON, Benedict. ***Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo***. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- 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.
- 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.
- FREYRE, Gilberto. ***Casa-grande e senzala***. São Paulo: Global editora, 2006.
- \_\_\_\_\_ . ***Sobrados e Mocambos***. São Paulo: Global editora, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. ***A inclusão do outro***. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HOBSBAWM, Eric. & RANGER, Terence. ***A invenção das tradições***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HONNETH, Axel. ***Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais***. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- HUYSSSEN, 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- WACQUANT, Loïc. **As duas faces do gueto**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- 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.