**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

ERICA SIMONE ALMEIDA RESENDE

**Americanidade, Puritanismo e Política Externa: a
(re)produção da ideologia puritana e a construção da
identidade nacional nas práticas discursivas da
política externa norte-americana**

São Paulo
2009

ERICA SIMONE ALMEIDA RESENDE

**Americanidade, Puritanismo e Política Externa: a
(re)produção da ideologia puritana e a construção da
identidade nacional nas práticas discursivas da
política externa norte-americana**

V. 1

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência Política, na área de concentração em Relações
Internacionais, do Departamento de Ciência Política
(DCP) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP)
para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador:

Prof. Dr. Rafael Duarte Villa

SÃO PAULO

2009

TERMO DE APROVAÇÃO

ERICA SIMONE ALMEIDA RESENDE

Americanidade, Puritanismo e Política Externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas práticas discursivas da política externa norte-americana

Tese aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Ciência Política pelo programa de Pós-graduação em Ciência Política, na área de concentração em Relações Internacionais, pelo Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Rafael Duarte Villa
Departamento de Ciência Política
Universidade de São Paulo
(Orientador)

Prof^a. Dr^a. Rossana Rocha Reis
Departamento de Ciência Política
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Nizar Messari
Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro, Puc-Rio

Prof^a. Dr^a. Cecília Azevedo
Departamento de História
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a. Flávia de Mello Campos
Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Puc-SP

São Paulo, 28 de agosto de 2009

Ao meu irmão.

Nosso tempo está partido há vinte anos.

Saudades eternas.

Antonio Fernando Almeida Resende Jr.

10 de maio de 1967

5 de março de 1989

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço à CNPq pela bolsa de pesquisa, cuja concessão viabilizou financeiramente meus estudos de pós-graduação.

Agradeço a meu orientador, Rafael Duarte Villa, e à USP pelo ótimo ambiente acadêmico. Sou grata a Rossana Reis, Peter Demant e Maria Hermínia. Agradeço também às funcionárias do DCP: Maria Raimunda dos Santos, Vivian Pamela Viviane, Ana Maria Capel, Márcia Regina Gomes e Leonardo de Novaes, que exerceram suas funções com competência e simpatia inigualáveis. Entre meus colegas paulistanos, lembranças especiais a Monica, Ariane, Adla, Juliana e Samuel.

Agradeço a meus amigos: Mariana Menezes, Flávia Guerra, Tatiana Teixeira, André Machado, Leonardo Valente, Carla Roldan e Hugo Arend. Sou grata aos conselhos de meus amigos e mentores: Cecília Azevedo (UFF), Williams Gonçalves (UERJ), Antônio Carlos Peixoto (UERJ) e Laura Pereira Ferreira (UMinho).

Agradeço à *University of California, Santa Cruz* (UCSC), onde fiz meu doutorado-sanduíche em 2007-2008 graças à CAPES. *Thanks to Professors Ronnie Lipschutz, Mike Urban, Gopal Balakrishnan, Jeannie Readon, Eric Porter, Kent Eaton, Dean Mathieowetz, Roger Shoenman and Eleonora Pasotti. Thanks to staff members Marianna, Glenda, Cindy, Dana. Thanks to Cassie, Theresa, Katherine, Alex, both Sarahs, both Christines, Anna, Eric, Don, Lydia, Paul, Licia, Jeff, Margot and John. Special thanks to Anaïs Miodek, the best person I could ever hope to befriend during my time away from home. Thanks to Janet.*

Menção honrosa à minha segunda família: Inês e Hélio, que me receberam em sua casa em São Paulo sempre quando precisei. Agradeço também a Soares e Regina.

À minha irmã por empréstimo, Flávia Brum do Santos. Amiga, parceira, cúmplice, assistente, *personal printer*, conselheira, confidente, terapeuta. Meu “supertudo”.

À minha família, que teve seu doloroso momento de tempo partido há vinte anos. Nossa aporia ainda persiste. Aos meus pais, Fernando e Erica, grata pelo esforço, apoio e compreensão. À minha Tia Lurdes. À minha família do outro lado do Atlântico.

Agora me entrego ao mundo.

The Dead of September 11th

Some have God's words; others have songs of comfort for the bereaved. If I can pluck courage here, I would like to speak directly to the dead – the September dead. Those children of ancestors born in every continent on the planet: Asia, Europe, Africa, the Americas ...; born of ancestors who wore kilts, obis, saris, gèlès, wide straw hats, yarmulkes, goatskin, wooden shoes, feathers and cloths to cover their hair. But I would not say a word until I could set aside all I know or believe about nations, wars, leaders, the governed and ungovernable; all I suspect about armor and entrails. First I would freshen my tongue, abandon sentences crafted to know evil – wanton or studied; explosive or quietly sinister; whether born of a sated appetite or hunger; of vengeance or the simple compulsion to stand up before falling down. I would purge my language of hyperbole; of its eagerness to analyze the levels of wickedness; ranking them; calculating their higher or lower status among others of its kind.

Speaking to the broken and the dead is too difficult for a mouth full of blood. Too holy an act for impure thoughts. Because the dead are free, absolute; they cannot be seduced by blitz.

To speak to you, the dead of September, I must not claim false intimacy or summon an overheated heart glazed just in time for a camera. I must be steady and I must be clear, knowing all the time that I have nothing to say – no words stronger than steel that pressed you into itself; no scripture older or more elegant than the ancient atoms you have become.

And I have nothing to give either – except this gesture, this thread thrown between your humanity and mine: I want to hold you in my arms and as your soul got shot of its box of flesh to understand, as you have done, the wit of eternity: its gift of unhinged release tearing through the darkness of its knell.

Toni Morrison
13 de setembro de 2001.

SUMÁRIO

Lista de ilustrações.....	viii
Resumo.....	ix
Abstract.....	x
Résumé.....	xi
Introdução.....	1
 Capítulo 1: AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS E A ANÁLISE DE POLÍTICA EXTERNA EM TEMPOS DE CRISE.....	 20
1.1 As Relações Internacionais em tempos de crise.....	21
1.2 As Relações Internacionais e seus críticos.....	28
1.3 A crítica pós-moderna/pós-estruturalista às Relações Internacionais.....	38
1.4 A análise de política externa em tempos de crise.....	60
 Capítulo 2: IDENTIDADE E NAÇÃO NA CRISE DO ONZE DE SETEMBRO.....	 70
2.1 A questão das identidades na crítica pós-moderna/pós-estruturalista.....	71
2.2 Identidade, nação e identidade nacional.....	84
2.3 O problema da significação da realidade na crise do Onze de Setembro.....	96
2.4 O trauma do Onze de Setembro no imaginário nacional americano.....	109
 Capítulo 3: AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO DISCURSO DA “GUERRA AO TERROR” NO PÓS-ONZE DE SETEMBRO.....	 124
3.1 O Onze de Setembro e a gênese da “Guerra ao Terror”.....	126

3.2	Análise de Discursos e Teoria de Discursos.....	137
3.3	A análise do discurso da “Guerra ao Terror”.....	144
3.3.1	Mapeamento de significantes flutuantes.....	145
3.3.2	Modos de predicação, pressuposição e posicionamento de sujeitos.....	153
3.3.3	Esquemas actanciais da gramática narrativa.....	160
3.4	A (re)produção de um discurso de americanidade na “Guerra ao Terror”.....	168
Capítulo 4: A GENEALOGIA DO DISCURSO DE AMERICANIDADE.....		174
4.1	O Puritanismo e a América Colonial.....	176
4.2	Análise do discurso dos “jeremíadas”.....	190
4.2.1	Mapeamento de significantes flutuantes.....	198
4.2.2	Modos de predicação, pressuposição e posicionamento de sujeitos.....	203
4.2.3	Esquemas actanciais da gramática narrativa.....	210
4.3	O Puritanismo como marcador de americanidade.....	215
4.4	América e americanidade: a inscrição da religião civil como identidade nacional...	220
Capítulo 5: A (RE)PRODUÇÃO DA IDEOLOGIA PURITANA NO DISCURSO DE AMERICANIDADE DA POLÍTICA EXTERNA NORTE-AMERICANA		225
5.1	Discursos, ideologias e identidades nos sentidos de América e de americanidade....	227
5.2	As implicações do discurso de americanidade para a política externa norte-americana no pós-Onze de Setembro.....	240
5.3	O “Eu” e o “Outro” nas práticas de política externa norte-americana.....	250
5.4	Como pensar americanidade fora de práticas de (re)produção de “Outricidade”?....	256
Considerações finais.....		268
Referências bibliográficas		283

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Signo, significante e significado conforme modelo de Saussure (1983).....	50
FIGURA 2 – Capa da revista “Paris Match”.....	93
FIGURA 3 – “The Falling Man”, de Richard Drew (2001).....	99
FIGURA 4 – “O Grito”, de Edvard Munch (1893).....	100
FIGURA 5 – “Scream 9/11”, de Reza Sepahdari (2001).....	100
FIGURA 6 – Capas de jornais e revistas dedicadas ao Onze de Setembro.....	102
TABELA 1 – Substantivos mais empregados na amostra analisada.....	148
TABELA 2 – Pronomes mais empregados na amostra analisada.....	148
TABELA 3 – Pressuposição e predicação de sujeitos e objetos.....	155
TABELA 4 – “Sujeitificação” de objetos.....	156
TABELA 5 – “Objetificação” de sujeitos.....	156
FIGURA 7 – Esquema de cadeias de associação de significados.....	158
FIGURA 8 – Representação dos modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos, relações e realidades no discurso da “Guerra ao Terror”.....	160
FIGURA 9 – Representação dos eixos actantes dicotômicos de A.J. Greimas (1983).....	162
FIGURA 10 – Representação actancial de A.J. Greimas (1983).....	164
FIGURA 11 – Representação actancial do discurso da Filosofia Antiga.....	164
FIGURA 12 – Representação actancial do discurso marxista.....	165
FIGURA 13 – Representação actancial do discurso da “Guerra ao Terror”.....	167
TABELA 6 – Termos mais empregados na amostra analisada do discurso do “jeremíada”. 198	
FIGURA 14 – Esquema de cadeias de associação de significados.....	203
TABELA 7 – Pressuposição e predicação de sujeitos no discurso do “jeremíada”.....	204
FIGURA 15 – Representação dos modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos, relações e realidades no discurso do “jeremíada”.....	210
FIGURA 16 – Representação actancial do discurso do “jeremíada”.....	214
FIGURA 17 – “As Meninas”, de Diego Velázquez.....	260
FIGURA 18 – “La Trahison des Images”, de René Magritte.....	263
FIGURA 19 – “Death of a Muslim Soldier”, de Platon.....	265

RESENDE, E.S.A. **Americanidade, Puritanismo e Política Externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas práticas discursivas da política externa norte-americana.** 2009. 323 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

RESUMO

A “Guerra ao Terror” é, até hoje, objeto de vasta literatura que busca entender e explicar suas múltiplas dimensões e suas implicações para a política externa norte-americana. Alinhados à crítica pós-moderna/pós-estruturalista das Relações Internacionais e influenciados por autores críticos como David Campbell, Richard Ashley, Robert Walker, William Connolly, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e Richard Jackson, buscamos problematizar o papel dos discursos na construção social da realidade, das identidades e dos interesses com o objetivo de compreender as condições de possibilidade da “Guerra ao Terror” no pós-Onze de Setembro. Ao adotarmos uma concepção de política externa como prática social de construção de um sistema de representações e de significados, que reproduz uma identidade nacional sustentada em uma ideologia específica, buscamos identificar como os discursos tentam estabilizar e fixar sentidos para impor e naturalizar estruturas de poder dominantes. Assim, interpretamos que a “Guerra ao Terror” somente se tornou possível devido à existência de um discurso de “americanidade” capaz de dar inteligibilidade à realidade após a crise de significados do Onze de Setembro. Trata-se de um discurso de americanos sobre americanos e sobre a América que, por meio de formações imaginárias criadoras de realidades, sujeitos, objetos, ações e relações, regula o que pode ser pensado, dito, compreendido e concebido com base em uma posição específica em um determinado momento histórico. Entendemos que tal discurso exterioriza uma formação discursiva específica – de genealogia puritana – que acaba reproduzida nas práticas de política externa norte-americana. Pelo emprego de métodos de análise discursiva, demonstraremos como o discurso da “Guerra ao Terror” reproduz a estrutura de significados, narrativas, mitos e representações dos sermões políticos típicos dos puritanos da América Colonial do século XVII: os “jeremíadas”. Apesar da afirmação quanto à separação entre Igreja e Estado, entendemos que os Estados Unidos da América, por meio de suas práticas de política externa, constroem sua identidade nacional como ideologicamente puritana.

PALAVRAS-CHAVE: Estados Unidos – Política Externa – Identidades – Puritanismo
Análise de discursos – Pós-estruturalismo

RESENDE, E.S.A. **Americanness, Puritanism, and Foreign Policy: the (re)production of Puritan ideology and the construction of national identity in discursive practices of U.S. foreign policy.** 2009. 323 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ABSTRACT

The “War on Terror” has been the object of a large literature concerned with the understanding and explaining of its multiple dimensions and implications for U.S. foreign policy. However, most of it has been committed to the dominant theoretical framework of the so-called “Neo-Neo Debate”, and thus not problematizing key concepts like State, identity, interest, and reality. Inspired by the so-called “Third Debate”, we revisit the subject of the “War on Terror” inspired by post-modern/post-structuralist critics such as David Campbell, Robert Walker, William Connolly, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, and Richard Jackson, among others. Focusing on the role of discourse and power in socially constructing reality, identities, and interests, we attempt to understand the conditions of possibility of the “War on Terror” in the aftermath of 9/11. We will argue that foreign policy constitutes a system of meanings and representations that (re)produces a national identity based on a specific ideology, in a never-ending attempt to stabilize and fix meanings in order to discursively impose and naturalize dominant structures of power. Therefore, we believe that the “War on Terror” has only become possible due to the existence of a discourse on “Americanness” capable of rendering reality once again intelligible after 9/11. It is a discourse of Americans about America and Americans, which, through imaginary formations that create realities, subjects, actions, and relationships, regulate what can be thought, said, understood, and conceived from a specific position in a particular moment in time. We believe that this discourse is made possible by a specific ideological formation of an essentially Puritan matrix which is (re)produced through practices of U.S. foreign policy. By employing methods of discourse analysis, we will show how the discourse on the “War on Terror” emulates the meanings, narratives, symbols, and representations of the typical Puritan political sermons of the 1600’s Colonial America: the “jeremiads”. Despite claims of separation between State and religion, we believe that the United States of America, through its practices of foreign policy, constructs its national identity as ideologically Puritan.

KEY-WORDS:

United States – Foreign Policy – Identities – Puritanism – Discourse Analysis – Post-structuralism

INTRODUÇÃO

Em pesquisa anterior (RESENDE, 2005), dedicamo-nos a entender as origens e a gênese da chamada Doutrina Bush, institucionalizada pela Estratégia de Segurança Nacional de 2002 (NSS-2002), apresentada como reação aos atentados terroristas às cidades de Nova York e Washington em 11 de setembro de 2001. Ao adotarmos como principal referencial teórico o “Debate Neo-Neo” na área de Relações Internacionais¹, recorremos ao conceito de hegemonia de Kindleberger (1973) para avaliar o grau de legitimidade da nova orientação estratégica norte-americana.

Após caracterizarmos a segurança internacional como bem coletivo internacional, recorremos à Teoria da Estabilidade Hegemônica² para avaliar a capacidade da potência hegemônica em exercer o papel de agente estabilizador do sistema internacional em função de sua capacidade e disposição em gerar segurança no sistema internacional. Metodologicamente, tomamos como variável independente a existência de uma potência hegemônica e tentamos estabelecer uma relação entre o exercício de poder hegemônico e o comportamento dos demais atores estatais e do próprio sistema internacional.

Nos termos da NSS-2002, a Doutrina de Bush, também conhecida como “Doutrina de Ação Preventiva” pela defesa que faz do direito dos Estados Unidos em agir preventiva e proativamente para neutralizar quaisquer possíveis ameaças, presentes, ou futuras, concluímos que a nova estratégia possuía baixo grau de legitimidade quanto ao recurso à força armada no plano internacional. Postulamos que teria ocorrido uma mudança de percepção, por parte dos atores internacionais, em relação à legitimidade do exercício do poder hegemônico norte-americano e quanto à produção de bem coletivo no regime de segurança internacional.

¹ Para diferenciar a área de Relações Internacionais do fenômeno social das relações internacionais, usaremos letras maiúsculas para indicar o primeiro caso e letras minúsculas para o segundo.

² Normalmente associada aos trabalhos de Gilpin (2002), Krasner (1983) e Keohane (1984) na área de Economia Política Internacional, a Teoria da Estabilidade Hegemônica se inspira no trabalho desenvolvido por Kindleberger (1973) sobre crises econômicas mundiais. Transplantada da Economia para as Relações Internacionais por teóricos norte-americanos na década de 1980 para explicar a ascensão e declínio da ordem econômica internacional, a teoria prevê que, para o estabelecimento e bom funcionamento de uma economia mundial aberta e estável, faz-se necessária a existência de uma potência hegemônica, esta entendida como uma predominância relativa de poder.

Conforme revelou nossa pesquisa, a percepção dos demais Estados naqueles anos de 2002 e 2003 era que, de agente estabilizador da administração do sistema internacional, os Estados Unidos teriam se transformado em agente desestabilizador³. A Doutrina Bush, principal meio para a promoção da chamada “Guerra ao Terror”, representava, de acordo com nossas conclusões, um momento de ruptura na política externa norte-americana, especialmente se comparada com a estratégia de contenção adotada por Harry Truman, no marco anterior da Guerra Fria. A potência hegemônica teria passado de um comportamento reativo e defensivo, a um pró-ativo e ofensivo, passando a constituir, em si mesmo, ameaça muito mais grave à ordem internacional do que o terror que pretendia combater.

Todavia, revendo tais conclusões com um olhar influenciado pelo “espírito da dissidência” que marca o chamado “Terceiro Debate” das Relações Internacionais, percebemos que aquela pesquisa deveria ser aprofundada a fim de suprir o que hoje identificamos como deficiências, ou lacunas, do racionalismo excessivo que a norteou. Com o objetivo de explorar novas dimensões da “Guerra ao Terror”, deixamo-nos influenciar por um grupo de críticos pós-modernos/pós-estruturalistas, que têm buscado promover uma reflexão sobre a área de Relações Internacionais.

Tal movimento crítico começou a tomar corpo a partir do fim da Guerra Fria, considerado como inesperado e abrupto por ter escapado dos modelos de mudança sistêmica que então dominavam as Relações Internacionais. Ao longo da década de 1990, tornou-se possível perceber a articulação e o crescimento de um conjunto de críticas que, tomadas como um todo, pareciam sinalizar o reconhecimento, talvez implícito, de que a área de Relações Internacionais, se não estava em crise, pelo menos vivia tempos de crise.

³ Para Kindleberger (1973:292), a estabilização da economia mundial exige um “motor estabilizador”: a potência hegemônica. Segundo o autor, ela seria a única força capaz de criar, promover e administrar uma ordem econômica e liberal, permitindo, assim, não apenas sua estabilidade, como também sua expansão. O principal pressuposto dessa abordagem seria a existência de um bem coletivo a ser fornecido e de uma potência hegemônica com disposição e recursos para promover seu fornecimento. No caso da percepção de que um bem coletivo está sendo gerado, os demais Estados conferem legitimidade ao exercício de poder por parte da potência hegemônica, fazendo que os valores e regras por ela propostas sejam aceitas e reconhecidas como legítimas. Face a essa percepção de legitimidade, o exercício do poder hegemônico se institucionaliza e adquire durabilidade. Em uma ordem liberal institucionalizada, o *hegemon* limita seu poder e sua influência, e cria um ambiente favorável a si próprio e a seus interesses. Ao mesmo tempo em que incentiva a cooperação internacional, gera benefícios recíprocos e cria estabilidade no sistema internacional. Ao optar pela autolimitação de seu próprio poder em troca do reconhecimento de sua posição hegemônica, o *hegemon* cria uma ordem estável e cooperativa. Motivado pelo autointeresse, ele aceita limitar seu próprio poder para torná-lo duradouro, estabelecendo parcerias com Estados mais fracos e minimizando percepções de coerção ou de abandono. Ver Ikenberry (2001b).

A crise é sentida na dificuldade que teorias, conceitos e modelos tradicionais têm em compreender e explicar uma realidade que não aceita mais categorias e rótulos. Como indagam Der Derian e Shapiro (1989), como compreender uma realidade na qual as unidades fundacionais tradicionais do conhecimento – como o sujeito autônomo, o Estado soberano e a teoria unificada – são desafiadas por um sistema em que os modos de produção tradicionais são substituídos por modos de informação? Onde a unidade se fragmenta, a universalidade se desfaz, a simulação suplanta a realidade e os discursos constroem o mundo?

Devido à crescente percepção de crise do projeto Iluminista da modernidade, aos desafios impostos pelos processos de globalização, e à expansão e consolidação das novas tecnologias, abre-se caminho para a crítica e contestação das teorias, conceitos e modelos dominantes. Alimentados por um crescente diálogo transdisciplinar com a Teoria Social, a Teoria Política, a Linguística, a Teoria Literária e a Filosofia Contemporânea, diversos internacionalistas tentam “passar a limpo” os fundamentos epistemológicos, metodológicos e ontológicos das Relações Internacionais.

Sob a sombra do que Ashley e Walker (1990) chamaram de “espectro do dissidente”, vemos o surgimento de um novo conjunto de críticas ao pensamento dominante nas Relações Internacionais que busca superar as limitações que as teorias dominantes impuseram à compreensão não só das transformações sentidas na realidade internacional, como também da própria área. O fato é que, mais uma vez, tornou-se possível voltar a pensar, explorar, gerar e propor novas formas de conceber e conhecer a realidade.

Nesse contexto, e talvez para destacar a crescente dissidência nas Relações Internacionais, Lapid (1989) cunha o termo “Terceiro Debate”⁴ para descrever o movimento de internacionalistas que se propõem a refletir sobre a produção de conhecimento na área, abrindo-a ao pluralismo. Os participantes desse debate nos convidam à reflexão crítica da história e da identidade da área como objetivo de reavaliar os pressupostos racionalistas, positivistas, materialistas, individualistas e estado-cêntricos que há muito dominavam as Relações Internacionais.

⁴ Rejeitando as metanarrativas dos debates, Nogueira e Messari (2005:14) postulam que o “Terceiro Debate” deve ser entendido como uma espécie de “sequência de movimentos de questionamento e crítica às teorias estabelecidas na área, com o intuito de abrir o campo para novas perspectivas”. Aquele marco se destina mais a sinalizar a crise de hegemonia do neorrealismo e de suas variantes do que constituir uma corrente teórica autônoma.

Tendo em comum o compromisso com o pensamento crítico, a recondução da ética à área, além de constante preocupação com o rompimento das relações de dominação que sufocam e impedem uma verdadeira emancipação humana, esse grupo de autores procura trazer à tona as consequências do projeto da modernidade. Segundo eles, inobstante seu discurso benevolente e libertador, o projeto Iluminista da modernidade trazia em seu cerne uma semente autoritária, segregacionista e excludente. O preço do fim da tradição teria sido, defendem eles, a homogeneização e disciplinarização de indivíduos, além da naturalização do Estado como forma privilegiada de organização política das coletividades.

Assim, celebrando a diferença, o dissenso, a não-conformação, a contestação, o pensamento crítico e o pluralismo nas Relações Internacionais, tais autores buscam investigar as formas pelas quais a linguagem, os discursos, as identidades, as representações, as narrativas, os conceitos e os paradigmas construíram verdadeiras estruturas sociais (de valores, crenças, ideias, saberes e comportamento) capazes de determinar o que devemos julgar como realidade, verdade, ou conhecimento, já que esses nunca foram naturalmente dados. Motivados por esse espírito crítico, pretendemos retomar o objeto de nossa pesquisa anterior (RESENDE, 2005) a fim de explorar alternativas e possibilidades que o racionalismo, o individualismo e o materialismo tão enraizados nos estudos de política externa não nos permitiram enxergar.

Reconhecendo que conceitos fundamentais como os de realidade, interesse, poder e Estado não admitem mais serem tratados exogenamente, nos propomos a problematizar a concepção de uma realidade objetiva, fixa e independente do observador, a imutabilidade e estabilidade de interesses e identidades, a noção de poder como expressão de capacidades materiais e o privilegiamento do Estado como entidade eterna, acabada e ahistórica.

Assim, dando destaque aos atuais tempos de crise – crise da modernidade, de paradigmas, de conceitos entre outros – e suas implicações para a crítica à própria área, retomaremos o tema da “Guerra ao Terror”. Contudo, desta vez, ao problematizarmos os principais conceitos e pressupostos que caracterizam a “Síntese Neo-Neo” identificada por Waever (1996), e aplicando nossas reflexões à análise de política externa, esperamos chegar não à explicação, como fizemos anteriormente, mas à compreensão daquele fenômeno.

O que tentamos com a presente pesquisa é fugir daquilo que Smith (1995, 2001a, 2001b) denomina de “teoria explicativa” – mais comprometida com premissas positivistas e racionalistas – e nos aproximar de uma “teoria constitutiva”. Nossa proposta se torna mais fácil de ser entendida com base na distinção feita por Lynn-Doty (1993) entre análises de política externa que procuram responder à pergunta “Por quê?” (“*why-questions*”) e as que respondem à pergunta “Como?” (“*how-questions*”).

Segundo ela, análises tradicionais de política externa formulam sempre perguntas do tipo “Por quê?”, pois têm como objetivo determinar padrões de recorrência e previsibilidade quanto ao comportamento dos atores nas relações internacionais. Entretanto, tais estudos podem e devem ser criticados porque tomam como dados conceitos que deveriam ser problematizados, além de não conceder espaço para a contingência, a busca de alternativas e para a mudança. Produzem, portanto, explicações incompletas, insatisfatórias, reificadoras e distorcidas da realidade.

As análises que procuram responder perguntas do tipo “Como?”, por outro lado, buscam compreender como uma decisão de política externa se tornou possível, concebível, pensável. São análises críticas porque tentam descobrir como significados são produzidos de forma a construir determinadas realidades, sujeitos e objetos sociais que criam as condições de possibilidade para a adoção de um comportamento político específico. Essas análises podem até explicar por que determinada decisão política foi tomada, mas sua grande inovação reside em problematizar como determinados sujeitos, objetos e realidades foram socialmente construídos e posicionados de forma a criar uma realidade em que tal decisão possa existir e ser aceita como verdadeira, válida, possível. Em outras palavras, são análises preocupadas com as **condições de possibilidade** da política externa⁵.

A principal diferença entre ambas abordagens residiria na forma pela qual o conceito de poder é empregado. No primeiro caso, ele é entendido como expressão das capacidades, enquanto que no segundo, poder é entendido em sua concepção foucaultiana: criador de realidades, subjetividades, significados e categorias de senso comum. Quais as implicações dessa distinção para nossa proposta de pesquisa?

⁵ Para um debate mais amplo sobre a distinção entre perguntas do tipo “Por quê?” e do tipo “Como?”, ver Wendt (1987:362-363), Hollis e Smith (1990), e Little (1991:capítulo 1).

Ao contrário do trabalho anterior, em que respondemos a uma pergunta do tipo “Por que?” – Por que houve a opção por uma política de segurança como a da “Guerra ao Terror”?, agora faremos perguntas do tipo “Como?”: Como a “Guerra ao Terror” foi possível? Assim, a inovação da presente pesquisa consiste em compreender as condições de possibilidade da Doutrina Bush e da “Guerra ao Terror”⁶.

“*And so what?*”, perguntaria Waeber (1996:174). O fato é que essa reorientação possui importantes consequências para a forma como conduziremos nossa pesquisa. Conforme observa Waeber, não se trata de uma disputa entre teorias para ver qual seria a melhor, ou qual explicaria mais corretamente o mesmo fenômeno. Não se trata da idéia cognitivista de “diferentes lentes que criam representações diferentes da mesma coisa”. Cada uma se desenvolveu tendo uma história própria, com uma lógica interna própria, buscando responder a perguntas diferentes. Assim, ao revistarmos o objeto de pesquisa anterior, faremos perguntas diferentes às de então, cujas respostas não serão necessariamente contrárias, ou opostas às que chegamos antes.

Quais são, então, as perguntas que faremos agora? Para compreender as condições de possibilidade da “Guerra ao Terror” devemos indagar: Quais sujeitos, objetos, realidades e relações já deveriam estar presentes de forma a dar inteligibilidade à opção de uma estratégia de guerras preventivas, abusos de direitos humanos, limitações de direitos individuais e civis, violações de direito internacional, entre outros elementos que caracterizaram a política externa norte-americana no pós-Onze de Setembro? Quais estruturas de representações, significados e narrativas permitiram conceber a “Guerra ao Terror” como reação adequada e necessária na ocasião? Qual subjetividade permitiu articulá-la como legítima, natural, válida e possível? Como aquela política se tornou senso comum? Qual ideologia alimentou os processos sociais que permitiram que ela se tornasse senso comum? Como essa ideologia se manifesta e se reproduz na sociedade norte-americana?

Nosso ponto de partida é a rejeição da noção de que política externa seja meramente a reação de um Estado, aqui considerado como entidade pré-existente dotada de identidades e interesses fixos, aos ditames de um mundo de existência independente que lhe é hostil.

⁶ Na linguagem de Cox (1981), não buscamos solucionar um problema de política externa, mas sim compreender os processos sociais que possibilitaram sua existência.

Nas palavras de Messari (2001:227), trata-se da rejeição da idéia tradicional de política externa como construtora de pontes entre entidades pré-existentes.

Em contraste, aceitamos a redefinição de política externa desenvolvida por internacionalistas pós-modernos/pós-estruturalistas como Ashley (1984, 1986), Campbell (1998a, 1998b), Hansen (2006), Messari (2001), Nabers (2006, 2008, 2009), Neumann (1996a, 1996b), Shapiro (1988), Walker (1990, 1993), Weber (1998) etc. que, influenciados por autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Roland Barthes e Julia Kristeva, concebem política externa como prática discursiva fundamental nos processos de coconstituição entre Estado e identidade. Conforme explica Hansen (2006:xvi):

As políticas externas são legitimadas como necessárias, em termos de interesses nacionais, ou da defesa de direitos humanos, por referências a identidades. Contudo, as identidades são simultaneamente constituídas e reproduzidas por formulações de política externa. As políticas exigem identidades, porém as identidades não existem como narrativas objetivas sobre indivíduos e lugares como “eles realmente são”, mas sim como sujeitos e objetos continuamente reafirmados, negociados e refeitos.

A política externa depende de representações que são atribuídas à nação, ao povo, ou ao interesse que se busca proteger, assim como à situação de ameaça, ou crise, que se procura eliminar. Para tanto, precisamos, primeiro, dar significado à realidade e povoá-la de objetos e de relações. O Estado, por meio de sua política externa, articula e constrói identidades específicas a outros Estados, regiões, povos e instituições ao mesmo tempo em que constrói para si uma identidade. Esta é a principal contribuição da crítica pós-moderna/pós-estruturalista para o encaminhamento da problemática de nossa pesquisa: a relação de coconstituição entre identidade e política externa.

Assim, rejeitando uma relação de causalidade e de materialidade entre identidade e política externa, passamos a conceber identidade e política externa como práticas de natureza essencialmente discursiva, relacional, política e social. É discursiva porque não se pode conceber objetos fora do campo discursivo, fora da linguagem⁷; é relacional porque somente se admite falar de um “Eu” na presença de um “Outro” (como Ocidental em oposição ao Oriental); é política porque os discursos que tentam estabilizar significados competem para se tornar dominantes e assim impor suas respectivas unidades de

⁷ Conforme veremos em detalhes mais adiante, o conceito de discurso aqui empregado não deve ser confundido com o de idéias, pois que o primeiro incorpora elementos igualmente materiais e ideacionais.

pensamento único; e é social porque é articulada por meio de códigos culturais coletivamente articulados e propagados no campo social.

Essa concepção é formulada por Campbell (1990, 1998a, 1998b), que concebe política externa como prática central à constituição, produção e manutenção da identidade e do próprio Estado. A política externa, por tais razões, revela-se uma prática política de construção de fronteiras ao produzir discursivamente diferenças com base em dicotomias do tipo “dentro/fora”, “amigo/inimigo” e “Eu/Outro” sustentadas por marcadores identitários (MANSBACH; RHODES, 2007) de conteúdo ideológico específico. A função dos marcadores é estabelecer o horizonte do “Eu” em relação ao “Outro”: o que pode ser incluído e o que deve ser excluído. Em outras palavras, a política externa converte diferença em “Outricidade” ao criar e naturalizar a constituição de um “Eu” privilegiado.

Retornando à “Guerra ao Terror” e suas condições de possibilidade, pretendemos corroborar a caracterização de Campbell (1990, 1998a, 1998b) para a política externa norte-americana ao demonstrar como a crise de significados produzida pelo Onze de Setembro provocou a desestabilização dos significados e representações que davam sentido ao mundo e a si próprios. A crise se situa no cerne de um trauma no imaginário coletivo nacional ao ter deslocado o sentimento de pertencimento nacional: a ligação emocional que une os membros de uma coletividade ao fazê-los acreditar que compartilham de um destino comum que os diferenciam dos demais. Em outras palavras, trata-se do “*we-feeling*” que sustenta o contínuo processo de imaginação da nação americana.

A superação do trauma exigiu a re-estabilização dos significados rompidos em 2001, sobretudo aqueles que davam sentido à identidade nacional norte-americana. Interpretamos a “Guerra ao Terror” como tentativa de recompor discursivamente os sentidos perdidos de “América” e “americanidade”, além de justificativa para existência do próprio Estado. As condições de possibilidade da “Guerra ao Terror” são devidas, portanto, à existência de uma crise de significados que necessitava ser suturada e de um forte discurso de americanidade, formado por marcadores identitários tipicamente puritanos, capaz de dar nova inteligibilidade à realidade pós-Onze de Setembro.

Como é possível chegar a tal entendimento? Em pesquisa sobre a Guerra Fria, Campbell (1998a) observou que os textos de política externa norte-americana, sobretudo os documentos elaborados e circulados no âmbito do *National Security Council*, reproduziam

uma representação da realidade em termos de uma “América livre e pacífica” ameaçada por “uma conspiração internacional” que buscava destruir a “dignidade, liberdade e valores sagrados do indivíduo”, valores “concedidos por Deus” e que estariam na raiz da “civilização ocidental”, entre outras representações.

Ao identificar uma espécie de padrão na produção da diferença entre “América/não-América”, Campbell (1998a) observou que a constante e deliberada evocação de uma “missão nacional”, dos “objetivos da república”, da “defesa da liberdade”, da “afirmação do indivíduo” e da “predestinação da América” sinalizava que aqueles documentos estratégicos faziam muito mais do que simplesmente oferecer uma análise da política internacional: reafirmavam uma identidade nacional específica. “Carimbados com ‘Confidencial’ e lidos pela elite, os textos apagavam as linhas entre interno e externo com figurações quase-puritanas⁸”, observou Campbell (1998a:32).

De fato, os significados e representações identificados por Campbell remetiam diretamente a uma ideologia puritana bastante particular à História norte-americana. Sentidos sobre uma “América excepcional”, “predestinação”, “farol do mundo”, “Império benevolente” – sobretudo em oposição ao “Império do Mal” simbolizado pela União Soviética – pareciam frequentar o discurso da política externa da época, o que indicaria a tentativa de imprimir à ideologia puritana uma aparência de nacional, permanente e natural.

A inscrição da ideologia puritana se torna ainda mais clara se olharmos não apenas o conteúdo desses símbolos, mitos e narrativas, como também sua estrutura narrativa, que reproduzem o sermão político típico dos puritanos da América Colonial do século XVII: o “jeremiáda”⁹. Tendo experimentado seu momento de ápice na colônia de Massachusetts entre as décadas de 1660 e 1680, o “jeremiáda” lamentava o estado de decadência da sociedade, anunciava o fim próximo, e convocava os verdadeiros seguidores a se converterem a fim de assegurar a salvação de suas almas.

Prossegue Campbell (1998a:32):

⁸ A tradução livre desta citação, assim como as demais presentes neste trabalho, é de nossa responsabilidade.

⁹ O termo “jeremiáda” constitui um epônimo e advém do profeta Jeremias, remetendo ao Livro do Jeremias e ao Livro das Lamentações do Antigo Testamento. Como veremos posteriormente em nossa pesquisa, Bercovitch (1975, 1978), Elliot (1975, 2002) e Miller (1958) entendem que a estrutura narrativa do “jeremiáda” (revisão da história, descrição de um estado de decadência e degeneração, anúncio do fim iminente, chamada à reforma ou à conversão, e convocação para as boas obras) é comumente reproduzida no discurso público norte-americano.

Ao empregar esse modo de representação, os textos de política externa do período pós-guerra lembravam o gênero literário do jeremiada do século XVII, ou o sermão político, no qual os pastores puritanos combinavam áridas críticas com apelos pela renovação espiritual. Estabelecendo posteriormente o arcabouço interpretativo da identidade nacional, essas exortações eram influenciadas pela tradição europeia de pregação da onipresença do pecado a fim de fomentar o desejo por ordem, porém com um momento notadamente afirmativo.

Em seguida, Campbell faz referência à obra do crítico literário canadense Bercovitch (1978:23) para estabelecer a genealogia do discurso da política externa norte-americana, revelando assim a genealogia puritana da identidade nacional articulada no discurso de política externa:

O jeremiada puritano americano era o ritual de uma cultura embarcada em uma missão – ou seja, uma cultura baseada na fé como processo. Ao substituir hierarquia pela teleologia, ele descartou o ideal do Velho Mundo de um estado de êxtase em favor de uma visão do Novo Mundo para o futuro. Sua função era criar um clima de ansiedade que pudesse liberar as inquietas energias “progressistas” necessárias para o sucesso da empreitada. O jeremiada europeu também se alimentava da ansiedade, obviamente. Como toda forma de “tradicionalista” de ritual, usava medo e temor para pregar a aceitação de normas sociais fixas. Todavia, o jeremiada americano ia além. Ele fez da ansiedade seu fim e meio. A crise era a norma social que tentava insinuar. O próprio conceito de missão, afinal, sugeria um estado de não-satisfação. O futuro, apesar de divinamente assegurado, nunca estava realmente a nosso alcance, e os muitos Jeremias da Nova Inglaterra tentavam criar o sentimento de insegurança que asseguraria o resultado final.

Ainda sobre a ideologia puritana e sua relação com a identidade nacional americana, Bercovitch (1978:27-28) observa:

Apesar de seu juramento à teocracia, os emigrantes puritanos faziam parte de um movimento em direção ao futuro. Sua retórica e visão facilitavam o processo de crescimento colonial. Na sustentação dessa retórica e visão, Jeremias posteriores efetivamente forjaram um poderoso veículo para a ideologia da classe média: um ritual de progresso pelo consenso, um sistema de símbolos sagrados e seculares para a doutrina do laissez-faire, uma “religião civil” para um povo escolhido para nascer já formado diretamente no mundo moderno – América, a primeira filha gerada do capitalismo democrático, o único país que desenvolveu, do século XVII ao XIX, uma cultura completamente classe média.

Para Campbell, os significados e as representações com base em marcadores do que seja “América” e “não-América”, que Bercovitch atribui como típico da cultura da classe média norte-americana, seriam reproduzidos pelas práticas discursivas da política externa norte-americana, que acabam por naturalizar um “Eu” nacional ideologicamente puritano.

Além disso, Campbell (1998a:33, grifos nossos) rejeita a ideia de que o fenômeno seria exclusivo do período da Guerra Fria:

*[S]e lembrarmos que a expressão “guerra fria” foi cunhada por um escritor espanhol do século XIV para representar a rivalidade persistente entre cristãos e árabes, passamos a reconhecer que o tipo de luta que a expressão denota é uma luta de identidade: que não é específica a um contexto e por isso não está enraizada na existência de um tipo particular de União Soviética. Aliás, a guerra liderada pelos Estados Unidos contra o Iraque [a Guerra do Golfo de 1991] deveria nos servir de alerta sobre as disposições interpretativas do Ocidente (e especialmente as norte-americanas) que predominaram no ambiente internacional no pós-Segunda Guerra – análises de soma zero da ação internacional, o sentimento de perigo circunscrito a todas as atividades do Outro, o medo de desafios e subversão internos, a tendência à militarização de todas as reações, e a disposição em traçar linhas de superioridade/inferioridade entre nós e eles – não foram específicas de um Estado, ou ideologia. **Portanto, precisamos repensar o entendimento convencional de política externa e a historicidade da Guerra Fria em particular.***

Assim a relação entre identidade e política externa é conduzida ao centro da agenda de pesquisa pós-moderna/pós-estruturalista: a política externa depende de representações de identidade e esta somente se torna possível por meio da formulação de política externa. Elas estão, assim, ontologicamente ligadas: somente por meio da implementação da política externa – ou “performance”, segundo termo proposto por Judith Butler (1990) – é que a identidade ganha vida. Ao mesmo tempo, essa mesma identidade é construída de forma a legitimar e naturalizar a opção política proposta (SHAPIRO, 1988; CAMPBELL, 1998a; WEBER, 1998). Consoante a Hansen (2006:21), as identidades são “articuladas como razão da implementação de políticas, mas elas também são (re)produzidas por esses mesmos discursos políticos: são, simultaneamente, fundamento e produto (discursivo)”.

Para Campbell (1998a:1), a relação entre identidade e política externa resulta da própria noção de segurança, pois que “o perigo não é uma condição objetiva” e sim “um efeito de interpretação” (CAMPBELL, 1998a:2). Se nem todos os riscos são iguais, e nem todos os riscos são interpretados como perigo, argumenta ele, é preciso então dar conta do papel da subjetividade na articulação do perigo¹⁰. Daí a importância dos elementos lingüísticos dispersos no campo discursivo com os quais significados e representações são produzidos e transformados na articulação de discursos de perigo de forma a construir

¹⁰ Não seria necessário, portanto, existir uma situação ou evento objetivo que justifique a interpretação de ameaça. A mera existência de modos alternativos de significação que possam sugerir que outras e diferentes identidades são possíveis, e não apenas aquela que reclama para si o *status* de única e verdadeira, já é capaz de produzir uma interpretação de ameaça à identidade dominante.

reflexivamente ameaças, (re)produzir identidades coletivas, além de privilegiar o Estado como espaço e ator capaz de gerar segurança e sentimento de pertencimento coletivo.

Em resumo, defendemos que a “Guerra ao Terror” somente foi possível devido à hegemonização de um discurso de rearticulação da identidade nacional capaz de reestabelecer o sentido perdido da realidade após a crise do Onze de Setembro. As mudanças políticas ocorridas desde então, seja interna, ou externamente, foram aceitas como legítimas, naturais e fruto do senso comum devido a esse discurso de americanos sobre os americanos e a América. Trata-se de um **“discurso de americanidade”**, ao criar formações imaginárias de realidades, sujeitos e relações sociais, regula o que podia ser concebido, dito e compreendido em um momento histórico específico. Por meio de **análises textuais**, assinalaremos que ele é fruto de uma **formação ideológica puritana** que, ao ser reproduzida nas práticas discursivas da política externa norte-americana, busca naturalizar o puritanismo como significação da americanidade.

A contribuição desta pesquisa se baseia na observação de que, apesar de vastíssima bibliografia sobre o Onze de Setembro e sobre seus desdobramentos¹¹, foram comparativamente poucas as análises dedicadas a sua dimensão discursiva, sobretudo no âmbito da área de Relações Internacionais¹². Por outro lado, identificamos um crescente conjunto de análises sobre a relação entre linguagem e as campanhas antiterror¹³. Apesar de algumas tentativas isoladas de comparar discursos antiterror articulados em diferentes governos norte-americanos¹⁴, poucos tentaram buscar sua genealogia em um período histórico tão remoto como a América Colonial, o que nos levaria a reconhecer uma formação discursiva de 400 anos, anterior à própria constituição política dos Estados Unidos da América¹⁵.

A fim de comprovar nossa hipótese, optaremos por uma **metodologia** capaz de dar conta, simultaneamente, da ontologia e epistemologia presentes na crítica pós-moderna/pós-estruturalista: a análise de discursos. Considerada simples técnica de análise

¹¹ Como exemplos, citamos Bacevich (2004), Boggs (2003), Booth e Dunne (2002), Callinicos (2003), Cole (2003), Hiro (2002), Mahajan (2003), Malik (2002), Scheuer (2005) e Woodward (2002).

¹² Como exemplos, citamos Jackson (2005, 2006) e Nabers (2006, 2008, 2009).

¹³ Collins e Glover (2002), Croft (2006), Jenkins (2003), Leeman (1991), Murphy (2003), Silberstein (2002), Zulaika e Douglas (1996).

¹⁴ Como exemplos, citamos Jackson (2006) e Winkler (2006).

¹⁵ Tal afirmação não deve ser entendida como nosso reconhecimento acerca da existência de uma formação discursiva sólida, uniforme, contínua e permanente no debate político norte-americano. Ao contrário, queremos destacar sua notável capacidade de adaptação, transformação e resistência a crises e rupturas.

textual¹⁶, metodologia de pesquisa¹⁷, ou até mesmo área híbrida e transdisciplinar¹⁸, a análise de discursos nos permite enfatizar o papel da linguagem, da interpretação e da subjetividade nos processos sociais de construção da realidade. Optamos por empregar uma concepção que se aproxima à de Gee (1999), Wood e Kroger (2000): uma perspectiva de pesquisa que capaz de simultaneamente conceber, compreender e criticar a realidade tratando a linguagem além dos chamados atos de fala. Adotaremos, assim, a noção de linguagem como prática social de construção e significação da realidade, capaz de criar objetos, sujeitos, situações, relações e estruturas e lhes atribuir significados e identidades¹⁹.

Na tradição saussuriana, a linguagem é entendida como um sistema de sinais altamente estruturado porém inerentemente instável devido à ausência de correspondência natural entre significantes e significados. Por essa razão, os discursos competem entre si para estabilizar determinados pontos privilegiados da articulação discursiva dos diferentes elementos linguísticos. Entretanto, já que estabilidade absoluta é impossível, os discursos são inerentemente instáveis e por isso sempre sujeito a deslocamentos.

Entre os diversos métodos de análise de discursos admissíveis ao tratamento de nossa problemática²⁰, empregaremos aqueles inspirados na Semiologia de Barthès, na Teoria do Discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, e na Narratologia de A.J. Greimas²¹. Com base no “corpus discursivo²²” que submeteremos à análise, identificaremos (1) os **significantes flutuantes** dominantes, (2) os modos de **predicação, pressuposição e posicionamento**, e (3) os **esquemas actanciais** que estruturam suas gramáticas narrativas.

¹⁶ Ver Chilton (2004), Jorgenson e Phillips (2002).

¹⁷ Ver Gergen (1999), e Phillips e Hardy (2002). Ver também Wodak e Meyer (2001).

¹⁸ Ver Fairclough (1992, 1995, 2003) e Van Dijk (1993).

¹⁹ Ao contrário do emprego tradicionalmente feito por positivistas, a linguagem não deve ser entendida como reflexo da realidade e sim constitutiva desta.

²⁰ Existem diversos métodos de análise de discursos, embora nenhum seja necessariamente mais correto ou válido do que os demais. De fato, o método dependerá mais da problemática ou da amostra disponível para análise. Como exemplos dessa pluralidade de métodos, citamos Fairclough (2003), Jaworski e Coupland (1999), Rogers (2004), Schiffrin (1994), Tannen *et al.* (2003), Van Dijk (1997), Wodak e Meyer (2001).

²¹ As particularidades de cada método por nós empregado serão discutidas conforme apresentaremos os resultados da análise dos textos de nossa amostra, notadamente nos capítulos 3 e 4.

²² Expressão empregada por Courtine (1981:24) para designar o “conjunto de sequências discursivas estruturado segundo um plano definido com referência a um certo estado de condições de produção do discurso”, cujo conteúdo admite, portanto, ser submetido à análise.

Devido à grande quantidade de textos que compõem os discursos que nos propomos analisar, optamos por uma amostra pequena porém representativa. Após seleção prévia²³, chegamos aos seguintes textos pioneiros:

Da “Guerra ao Terror”:

- o pronunciamento presidencial de 11 de setembro de 2001;
- o pronunciamento presidencial de 20 de setembro de 2001;
- o pronunciamento presidencial de 7 de outubro de 2001, anunciando a invasão do Afeganistão;
- o pronunciamento do “Estado da União” de 29 de janeiro de 2002, também conhecido como o “Pronunciamento do Eixo do Mal”;
- o pronunciamento presidencial de 1º de junho de 2002, também conhecido como o “Pronunciamento de *West Point*”; e
- o documento “Estratégia de Segurança Nacional” de 2002.

Do “jeremiada”²⁴:

- “*Errand into the Wilderness*” de Samuel Danforth (1671); e
- “*Model of Christian Charity*” de John Winthrop (1630).

Nossa opção por uma pequena amostra pode causar uma certa surpresa inicial. O tamanho do corpus discursivo não invalida nem empobrece a análise. Na tradição pós-estruturalista, concebemos o texto como organismo vivo, dinâmico e multidimensional, e fonte inesgotável de interpretação. Como observou Barthès (1977) ao decretar a morte do autor em favor do nascimento do leitor, “em uma multiplicidade de textos, tudo pode ser desmembrado, mas nada totalmente decifrado”, já que “um texto não constitui uma linha de palavras emitindo um único significado ‘teológico’ (a ‘mensagem’ do Autor-Deus)”.

Os textos circulam infinitamente, produzindo e reproduzindo múltiplos significados que “se misturam e se chocam entre si”, conforme as palavras de Barthès. O texto deve ser visto como um “tecido de fios entrelaçados com referências oriundas de inúmeros centros culturais ao invés de uma única experiência individual” (BARTHÈS, 1977). Devemos,

²³ Nossa fonte dos dados empíricos foi o conjunto de textos oficiais do governo norte-americano produzidos entre 2001 e 2006. A seleção da amostra representativa não foi aleatória nem determinada *a priori*; mas sim resultado de pesquisa prévia a fim de determinar o grau de impacto daqueles textos na produção, circulação e reprodução de significados na sociedade norte-americana.

²⁴ Após coleta de uma dezena de textos, optamos por seguir a recomendação de Bercovitch (1978) e Elliot (2002) que apontam os títulos acima como os mais representativos do gênero “jeremiada”.

assim, nos limitar a “puxar” alguns fios, pois que pretender puxá-los todos seria o mesmo que buscar a mensagem única do “Autor-Deus”. Nos propomos, portanto, a “puxar” alguns fios do tecido da “Guerra ao Terror” e explorar suas implicações políticas, certos de que não teremos a interpretação final.

O foco em política externa norte-americana de nossa pesquisa faz que a localizemos na área de Relações Internacionais. A forma pela qual optamos por encaminhar nossa argumentação, com especial atenção ao papel da identidade, das subjetividades, dos discursos e da linguagem na construção social da realidade, nos levará a dialogar com outras áreas, notadamente a Linguística e a Psicanálise. Antecipamos que a transdisciplinaridade será uma característica importante em nosso trabalho.

Apesar de nossa relutância em aplicar etiquetas e rótulos a escolas de pensamento²⁵, concordamos com Waeber (1996), que lhes reconhece o mérito de facilitar a navegação pelos diversos caminhos seguidos pelos debates na área. Lembrando Hansen (2006:5), tais rótulos funcionam como “códigos” para o leitor ao oferecerem “pontos de encontro na construção de teorias e programas de pesquisa”. Assim, nos vemos de certa forma confortados ao indicar como nosso **marco teórico a crítica pós-moderna/pós-estruturalista**. Nossas concepções de realidade como construção social, política externa como discurso, poder como definidor de categorias de pensamento e ontologia de coconstituição entre política e identidade nos conduz a esse marco.

Destacamos, porém, que, assim como qualquer outra tradição, a crítica pós-modernismo/pós-estruturalista possui pontos fortes e fracos. Contudo, ele nos parece o mais adequado para encaminhar uma pesquisa preocupada com o papel dos discursos na construção social da realidade, a centralidade da linguagem, a relação entre identidades e política, a intertextualidade dos discursos, o caráter performático das identidades e a importância de subjetividades, significados e representações.

Nossa pesquisa seguirá uma estrutura precisa. O **primeiro capítulo**, intitulado “*As Relações Internacionais e a análise de política externa em tempos de crise*”, questionará a área de Relações Internacionais (RI) e seus respectivos mecanismos de produção de

²⁵ Nossa observação não implica o reconhecimento de que a crítica pós-moderna/pós-estruturalista seja uma escola de pensamento coesa. Na verdade, conforme destaca Hansen (2006:4), tentativas de apresentá-la como uniforme partem mais de seus críticos. Adotamos a forma conjugada para fins de praticidade. Sobre as especificidades de cada componente do termo, além da complicada relação entre seus principais autores e seus supostos rótulos, ver nosso capítulo 1, parte 3.

conhecimento. A área de RI enfrenta tempos de crise – crise da modernidade, crise do Estado, crise de representações, crise de paradigmas, crise do conhecimento etc. – e as abordagens tradicionais deixaram de dar conta de diversos fenômenos e transformações.

Daremos destaque a como o fim da Guerra Fria, e a subsequente perda do conforto teórico que a simplicidade da ordem bipolar oferecia, fez com muitos internacionalistas repensassem as abordagens dominantes em RI. Conforme arguiremos, inicia-se um movimento crítico ao discurso dominante do neorrealismo, que começava a entrar em síntese com o neoliberalismo até monopolizar a produção de conhecimento na área a partir de meados da década de 1980. Nossa meta é destacar a crítica articulada por autores como Robert Cox, Richard Ashley, Alexander Wendt, Nicholas Onuf e Friedrich Kratochwill, que buscaram apontar as lacunas e deficiências dos discursos então dominantes.

Se, por um lado, reconhecemos que a área de RI enfrenta tempos de crise, por outro vemos que a crise traz consigo algo de positivo: é possível pensar novamente, e pensar fora do conforto e da tradição. Exploraremos como dissidentes e críticos começam a articular a rejeição ao projeto Iluminista da modernidade, apontando suas implicações epistemológicas, ontológicas e metodológicas. Veremos então como David Campbell, Robert Walker, James Der Derian, Michael Shapiro e Richard Ashley passam a problematizar conceitos e modelos, tentando assim transcender os próprios limites de nossa área de conhecimento. Com base na literatura produzida por esses críticos buscaremos repensar a análise de política externa nos tempos de crise.

No **segundo capítulo**, intitulado “*Identidade e nação na crise do Onze de Setembro*”, daremos especificidade a dois importantes conceitos empregados nesta pesquisa: nação e identidade. Consoante à crítica pós-moderna/pós-estruturalista, rejeitaremos noções de identidade e nação como categorias sociais imutáveis, estáticas e objetivas. Optaremos pelo entendimento de nação como comunidade imaginária construída no discursivo, como já definiu Benedict Anderson (1991), e capaz de produzir e consolidar um sistema de representações e significados, com base nos quais os indivíduos constroem suas relações de pertencimento, nos termos de Stuart Hall (1986b).

Com relação à identidade, a conceberemos como fluida, processual, relacional e, sobretudo, performática. Buscaremos em William Connolly (1991) o entendimento de identidade como produto da relação “Eu”/“Outro”. Prosseguiremos na discussão sobre

identidade para reconhecê-la como “despida de *status* ontológico para além dos vários atos que constituem sua realidade”, conforme indicou Campbell (1998a:2).

Ainda neste capítulo, e agora já avançando em nossa problemática específica, arguiremos que os eventos do Onze de Setembro produziram um trauma no imaginário coletivo norte-americano. Os eventos de 2001, caracterizados em termos pós-estruturalistas como “momento de deslocamento de significados” (LACLAU; MOUFFE, 1985), “ausência de significado” (CAMPBELL, 2002), “tempo partido” (CAREY, 2001), evento “mudo” e “refratário à linguagem” (JACKSON, 2005) e momento “ahistórico” (DER DERIAN, 2002a), constituíram um momento de aporia profunda, em que os tradicionais mecanismos de significação da realidade deixaram de funcionar.

Com base em teorias sobre trauma e memória, veremos as implicações da crise de significados do Onze de Setembro para a sociedade norte-americana, sobretudo sua narrativa de identidade nacional americana. A dificuldade de significação da realidade nos primeiros momentos da queda das torres, e que se encontraria no centro da experiência de aporia generalizada, teria provocado um trauma no imaginário coletivo nacional. O que fazia sentido em dia deixou de fazer no dia seguinte. A crise advém da incapacidade dos indivíduos em dar sentido à realidade e a si mesmos.

A fim de superar o trauma, tornou-se necessário reconstituir os discursos que davam inteligibilidade ao mundo. Tornou-se urgente “fixar significados deslocados” (CAMPBELL, 2002), fazer novas “suturas na totalidade do corpo social” (LACLAU; MOUFFE, 1985), tornar o mundo “inteligível novamente” (JACKSON, 2005) e “enquadrar o ocorrido em uma narrativa histórica” (DER DERIAN, 2002a). A “Guerra ao Terror” deve ser interpretada como tentativa de reconstituir a ordem, refazer a unidade, estabilizar significados, dar nova inteligibilidade à realidade e refazer o sentido da História.

No **terceiro capítulo**, intitulado “*As condições de possibilidade do discurso da ‘Guerra ao Terror’ no pós-Onze de Setembro*”, procederemos à análise daquele discurso a fim de identificar as principais condições de possibilidade de produção da ordem após a crise de significados. Conforme já aqui antecipado quando indicamos a metodologia que empregaremos, pretendemos demonstrar que os textos da “Guerra ao Terror” (re)produzem um “discurso de americanidade” que visa (re)inscrever a identidade nacional americana. Com base na análise dos textos pioneiros da “Guerra ao Terror”, demonstraremos como

políticas, comportamentos e pensamentos, inviáveis antes de 2001, passaram a ser entendidos como concebíveis, legítimos, válidos e possíveis após os atentados.

Em especial, mostraremos como a linguagem da “Guerra ao Terror” articulou novas categorias de senso comum, de normalização de comportamentos e de geração de expectativas. Identificaremos as articulações discursivas específicas que viabilizaram a emergência de determinados significados, representações e narrativas que (re)constituíram o sentido do “Eu” americano em oposição ao “Outro” terrorista contra o qual o uso da violência se tornaria justificado, esperado, legítimo e necessário. Mapeando tais estratégias, identificaremos o conteúdo ideológico que dá sustentação àquele discurso.

No **quarto capítulo**, intitulado “*A genealogia do discurso de americanidade*”, nos concentraremos em estabelecer a genealogia puritana do discurso de americanidade. Com base nos resultados da análise de textos dos “jeremíadas”, demonstraremos como o típico sermão puritano emprega relativamente as mesmas articulações discursivas na (re)produção do “Eu” americano, construindo assim significados, representações e narrativas muito semelhantes aos que foram antes identificados na “Guerra ao Terror”. Finalmente, com base em autores como Bercovitch (1975, 1978), Elliot (2002) e Miller (1975), argumentaremos como a ideologia puritana articulada na América Colonial se reproduz ainda hoje no imaginário coletivo nacional. O puritanismo americano constituiria uma formação discursiva (FOUCAULT, 1974:38) construída por um mesmo conjunto de significados, representações e narrativas ainda presentes no imaginário coletivo nacional, ainda que adaptados, transformados, apropriados e renovados.

Em nosso **quinto capítulo**, intitulado “*A (re)produção da ideologia puritana no discurso de americanidade da política externa norte-americana*”, nos aprofundaremos na discussão dos principais temas de nossa pesquisa: a relação coconstitutiva entre identidade e política externa, o papel dos discursos e da ideologia na construção social da realidade, a natureza da relação “Eu/Outro”, o lugar da identidade, diferença e “Outricidade” nas práticas políticas etc. Com base nessas reflexões, abordaremos a questão da ideologia puritana americana, apontando as consequências de sua influência na cultura política norte-americana. Apesar da afirmação de uma separação entre religião e Estado, os Estados Unidos da América, por suas práticas discursivas de política externa, constroem e

(re)produzem sua identidade nacional como ideologicamente puritana, e tal noção possui importantes implicações políticas.

Finalmente, pretendemos lançar uma proposta de como conceber política externa fora de práticas de (re)produção de identidades e de ideologias, em que seja possível escapar das armadilhas das dicotomias do tipo “Eu”/“Outro”, tão características da linguagem da ciência moderna. Assim como Campbell (1998a), Connolly (1991), Messari (2001) e Todorov (1992), antecipamos que seja possível lidar com a diferença sem convertê-la em “Outricidade”. Somente quando a diferença for compreendida em toda sua complexidade e riqueza, e de forma celebratória e não negatória, será possível deixar de construir o diferente como “Outro” e simplesmente aceitá-lo como “Diverso”: um sujeito válido e digno, merecedor de admiração, respeito e tolerância. O desafio é escapar das armadilhas da linguagem científica, que somente sabe conhecer em termos dicotômicos.

Coerentes com nosso marco teórico, que é fortemente comprometido com a reflexão crítica, entendemos que teoria é prática, prática é teoria. Nosso objetivo, que pode causar estranhamento àqueles que advogam uma separação clara entre conhecimento e prática, é celebrar o pensamento crítico e a reflexão. Com a presente pesquisa, buscamos atender ao chamado do “Terceiro Debate” para a desnaturalização da análise de política externa. Conforme a recomendação de Gregory (1989:xiv) de que o “primeiro passo para mostrar como um processo, uma perspectiva, um conceito, ou fato é socialmente construído é distanciá-lo, torná-lo estranho”, propomo-nos a “produzir o estranhamento” de forma a problematizar como poder, conhecimento e subjetividade se entrelaçam para gerar “regimes de verdade” que racionalizam e naturalizam a ação política.

Assumimos o compromisso com o posicionamento crítico, que vemos como prática central à experiência humana, fundamental para o resgate de nossa responsabilidade sobre o mundo que construímos. Fugir da crítica significaria renunciar a tal responsabilidade. Lembrando Foucault (1988:154-155): “Crítico não é dizer que as coisas não estão bem como estão. (...) Crítico é desalojar pensamentos usuais e tentar modificá-los: é mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê; (...) Crítico é dificultar gestos fáceis.”

CAPÍTULO 1:

AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS E A

ANÁLISE DE POLÍTICA EXTERNA EM TEMPOS DE CRISE

*You could say I lost my faith in science and progress
You could say I lost my belief in the holy church
You could say I lost my sense of direction
You could say all of this and worse, but
If I ever lose my faith in you
There'd be nothing left for me to do
Sting*

Nas últimas duas décadas do século XX, as Relações Internacionais (RI) se viram em uma espécie de encruzilhada. Se, por um lado, as teorias dominantes em suas vertentes realistas e liberais convergiram nas explicações de fenômenos da realidade internacional na chamada “Síntese Neo-Neo”, por outro, o fim inesperado e imprevisível da Guerra Fria levou ao reconhecimento de que era necessário repensar essas mesmas teorias. Mais especificamente, era necessário repensar as premissas da própria área.

De fato, conforme argumentaremos ao longo deste capítulo, as Relações Internacionais se encontram em tempos de crise: crise da modernidade, crise dos Estados nacionais, crise ambiental, crise de paradigmas, crise do conhecimento. No entanto, os tempos de crise trazem as sementes da possibilidade de sua superação. Assim como os tempos de crise do período Entre-Guerras permitiu o nascimento da área de RI, esse novo momento de crise nos convida a ousar, criar, refletir sobre conceitos e modelos, a desafiar convenções e a propor alternativas para o conhecimento da realidade.

Com base nesse espírito, pretendemos debater como a área de RI enfrentou e absorveu críticas à síntese consolidada pelas teorias dominantes. Em especial, veremos as contribuições do pensamento¹ pós-moderno/pós-estruturalista para repensar a área em tempos de crise. Veremos como os internacionalistas Ashley, Cox, Wendt, Onuf e Kratochwill tentam dar sentido aos fenômenos internacionais. Em seguida, veremos a contribuição da crítica pós-moderna/pós-estruturalista para a reflexão sobre a produção do conhecimento na área de RI no sentido de conceber alternativas para a análise de política externa em tempos de crise.

¹ Apesar de inadequado falar de um único “pensamento” pós-moderno/pós-estruturalista devido à existência de múltiplos pensamentos em várias vertentes, tal designação é comumente empregada para fins de simplificação.

1.1 As Relações Internacionais em tempos de crise

A apresentação convencional da origem e consolidação da área de RI² localiza no período imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial (1914-1918) o nascimento das Relações Internacionais como área autônoma de conhecimento. Sob o trauma da destruição e da desilusão provocadas pela guerra, e tendo como objetivo produzir conhecimento de forma a evitar um novo conflito armado, é criada a primeira cadeira de Relações Internacionais na *University of Wales, Aberystwyth*³, no ano de 1919. É cabível, portanto, afirmar que a área de conhecimento hoje chamada de Relações Internacionais nasce de um momento de crise.

Em seus primeiros anos, a área se desenvolve como um projeto essencialmente britânico⁴ para evitar novos conflitos entre as potências europeias. Assim, estudiosos de origem anglo-saxônica passaram a se dedicar à reflexão sistemática sobre os elementos constitutivos do meio internacional a fim de construir um corpo coerente de proposições conceituais capazes de produzir conhecimento sobre os fenômenos internacionais, com base no qual os estadistas de então pudessem se posicionar no meio internacional e tomar as necessárias decisões para a formulação da política do Estado.

Após o fim da Segunda Guerra, a área cruza o Atlântico em direção aos Estados Unidos, onde diversos *émigrés* encontram um ambiente acadêmico norte-americano favorável à consolidação da área⁵. Conforme caracterização de Gonçalves (2001:90), a área de RI como a conhecemos hoje somente “se tornou visível depois da Segunda Guerra Mundial”, sobretudo devido à grande “arrancada” que os estudos de RI experimentaram “em solo americano”.

Influenciados por conceitos legados dos historiadores da chamada *Machtschule* alemã, pensadores como o alemão Hans Morgenthau defendiam que a área fosse construída com base em fatos reais, e não em utopias e em especulações filosóficas, como havia sido a

² Para uma genealogia abrangente sobre as diferentes formas de apresentação da área de RI, ver Smith (1995).

³ Rebatizada de *Aberystwyth University*, em 2008.

⁴ Após Aberystwyth, seguiu-se a criação da cátedra na *London School of Economics*, em 1923, e na *Oxford University*, em 1930. Fora da Inglaterra, são criadas cátedras na *Deutsch Hochschule für Politik*, em Berlim, em 1920 e no *Institut Universitaire des Hautes Études Internationales*, em Genebra, em 1927.

⁵ O sistema universitário norte-americano – mais flexível do que o europeu – permitiu a criação dos grandes departamentos de Ciência Política, com capacidade e autonomia necessárias ao desenvolvimento da área. Além disso, devido à inexistência de uma carreira diplomática com programa de qualificação e treinamento fechado, os debates sobre política externa não permaneciam circunscritos ao governo. Nesse sentido, ver Hoffman (1977). Para um questionamento acerca da ainda validade dessa afirmação, ver Smith (1985).

característica do projeto britânico. O entendimento dos *émigrés* sobre a natureza das relações internacionais era guiado, sobretudo, pelos conceitos de soberania, de anarquia, de poder e de interesse nacional, e pela caracterização do Estado nacional como ator racional e privilegiado, e da guerra como regularidade nas relações internacionais⁶.

Observamos, assim, a emergência e a lenta consolidação de um discurso que se tornaria dominante na área ao longo das décadas seguintes: a soberania, como princípio norteador da ação estatal no plano internacional; a representação do sistema internacional como fundamentalmente anárquico; a descrição dos Estados como atores racionais e egoístas; o entendimento de conhecimento conforme o padrão das ciências naturais etc. Sob tais postulados, desenvolver-se-ia a produção do conhecimento na área de RI.

Com o surgimento da Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética a partir de 1947, a sombra da aniquilação nuclear recíproca somente viria a confirmar as premissas que ancoravam a área de RI. De fato, se houve uma característica que permeou a expansão e a consolidação das Relações Internacionais como novo ramo de conhecimento foi o fato de ela ter ocorrido tendo a lógica da Guerra Fria como principal referencial. Em 1991, como epitáfio do meio século de bipolaridade, a desintegração da União Soviética suprimiu o pólo oriental do conflito vigente até então. A Guerra Fria chega a seu fim e, com ela, caem literalmente as fronteiras ideológicas e geopolíticas desenhadas em Yalta e Potsdam, as quais estiveram até esse momento firmes por quase cinco décadas.

O evento em si – o fato de uma superpotência renunciar voluntariamente a sua condição favorável e singular⁷ – era praticamente inédito na história das relações internacionais. A possibilidade não se encontrava prevista nas teorias de “transição de poder” de Gilpin (1981) ou de Kennedy (1989). Talvez essa seja a razão principal pela qual o fim da Guerra Fria, sobretudo a forma como ela ocorreu, sem guerra, tenha escapado a toda e qualquer previsão, ou antecipação, por parte dos analistas da área de RI.

⁶ Ainda segundo Hoffmann (1977), é importante reconhecer que, tendo como objetivo a preservação de uma posição favorável aos Estados Unidos no sistema internacional, grande parte da teoria de relações internacionais desenvolvida naquele momento se aproximava mais de um projeto macroestratégico para a formulação da política externa norte-americana do que teoria propriamente dita. Além disso, a base filosófica da área de então, inclusive os conceitos históricos, políticos e sociológicos utilizados, a metodologia de pesquisa e, fundamentalmente, a visão do mundo que comandava os esforços intelectuais empreendidos naquele momento, eram próprios à tradição, à cultura e à formação histórica dos Estados Unidos. Ver também Gonçalves (2001).

⁷ Como lembra Hutchings (1997:343), a Guerra Fria chega ao final “não com vitória militar, desmobilização e celebração, mas com a inesperada capitulação do outro lado sem que um único tiro tenha sido disparado”.

Com efeito, houve uma dificuldade dos teóricos da época em explicar não só o fim da Guerra Fria⁸, como também as novas circunstâncias da política internacional⁹: o fim inesperado e imprevisto do conflito, o momento unipolar, os movimentos sociais, as novas questões de identidade, de gênero e de religião, a crescente relevância dos atores não-estatais, os movimentos contra-hegemônicos, entre outros elementos.

Independente de quaisquer interpretações sobre as causas do fim da Guerra Fria, uma importante consequência foi o surgimento de um cenário de confusão teórica, para o qual os tradicionais referenciais explicativos se mostravam inadequados. Segundo Knutsen (1997), a realidade bipolar da política internacional foi abruptamente substituída por algo indefinido e que, de forma alguma, correspondia à situação anterior de pós-1945. Ao observar que o “antigo e conhecido mundo da Guerra Fria” chega a seu fim na década de 1990 de forma inesperada, Knutsen (1997) destaca como os conceitos tradicionalmente empregados para a observação e compreensão da realidade perdem sentido com o fim da Guerra Fria.

A “elegante simplicidade”¹⁰ da Guerra Fria, que durante décadas norteou a produção de conhecimento na área, entra em colapso. Assim, de forma inesperada e abrupta, a área de RI perde seu senso de direção, sua principal “bússola teórica”, fazendo com que mergulhe em um estado de confusão¹¹. Tal fato é por nós interpretado como o momento em que o discurso dominante na área de RI entra em crise. Por outro lado, ainda antes do fim da Guerra Fria ter posto em xeque a área, novos ventos já sopravam na área de RI, buscando alternativas à ortodoxia dominante na área.

Na verdade, e ironicamente, ao mesmo tempo em que a área de RI consolidava o discurso dominante sobre como observar e conhecer a realidade internacional, ramos de saberes não tão distantes experimentavam profundas transformações em suas respectivas premissas epistemológicas, metodológicas e ontológicas. Em parte motivadas pela desilusão

⁸ Para uma revisão das tentativas de explicar o fim da Guerra Fria, ver Lebow e Risse-Kappen (1995). Para uma curiosa explicação inspirada pela Geologia, ver Gaddis (1992). Todavia, aquele que melhor entendeu o evento foi Halliday (1999). Para uma visão realista das implicações internacionais do fim da Guerra Fria, bem como uma defesa da ainda validade teórica daquele paradigma, ver Brown, Lynn-Jones e Miller (1995). Para uma visão brasileira, ver Pecequillo (2003) e Mendes Azevedo (2000).

⁹ Para um debate sobre tal dificuldade, ver George (1996).

¹⁰ A expressão de Schlesinger (1991:22) aponta como as escolhas eram simples e previsíveis durante a Guerra Fria: alinhamento ao Oeste, alinhamento a Leste ou não alinhamento, pois todos os perigos, problemas e alianças eram claro e inalteráveis. Como ironicamente comenta Gaddis (1978:279): “Ah, bons tempos eram aqueles, em que o mundo só precisava se preocupar com a possibilidade de aniquilação mútua instantânea”.

¹¹ Nesse sentido, ver Ferguson e Mansbach (1988), Holsti (1985:1-2) e Onuf (1989:8).

com o racionalismo e com o cientificismo como um todo, além da frustração da esquerda europeia com o fracasso do projeto de uma revolução marxista-leninista, os demais ramos das Ciências Humanas, como a Sociologia, a Filosofia, a Psicanálise e Crítica Literária, passaram a repensar seus objetos, métodos e limites.

O sucesso que pensadores tão diversos quanto revolucionários experimentam em suas respectivas áreas de conhecimento incentiva o empréstimo de suas ideias para a área de RI. A influência de autores como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Jürgen Habermas, Emanuel Lévinas, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Jacques Derrida, Anthony Giddens e Jacques Lacan começava a ser sentida na área de RI, sobretudo após o reconhecimento de sua principal limitação teórica: a definição de seu objeto de estudo como o comportamento dos Estados em um ambiente anárquico e conflituoso.

A lenta e gradual penetração desses autores na área de RI era motivada pelo reconhecimento de que os problemas e desafios enfrentados em nosso ramo de saber não estavam assim tão distantes, nem obedeciam a lógicas tão diferentes quantos os problemas e desafios enfrentados alhures. Nesse sentido, as Relações Internacionais passaram a ser percebidas como parte de um conjunto maior do conhecimento humano, formado por diversos saberes cujas respectivas especificidades não impediam o diálogo e a influência recíproca.

Contudo, além das implicações do fim da Guerra Fria, o fator que impulsionaria a autocrítica na área de RI seria a crise da modernidade. Como observa Knutsen (1997:269), os eventos ocorridos entre 1989 e 1991 simbolizavam não só o final de um conflito, mas o final de uma era: a Era Moderna. Em termos simples, consideramos a Era Moderna o período frouxamente identificado com a Revolução Industrial e o Iluminismo, em que o modo de reprodução da sociedade se liberta da tradição para se ligar à razão instrumental.

Em mais detalhes, conforme explica Giddens (1998:94), trata-se do período histórico subsequente à Idade Medieval, que se caracteriza por: (1) um conjunto de atitudes em relação ao mundo, que passa a ser visto como suscetível de transformação pela mão do homem; (2) um conjunto de instituições econômicas, cuja maior inovação seria a emergência do capitalismo como modo dominante de produção, o industrialismo e a economia de mercado; e (3) um conjunto complexo de instituições políticas, sobretudo, o sistema de Estados nacionais e democracia representativa de massas.

Todavia, o que torna a modernidade peculiar é sua dimensão de projeto de imposição da razão como norma para transcendência da tradição. Influenciada pelos principais filósofos das Luzes, como Rousseau, Kant e Descartes, a modernidade se apresenta como uma verdadeira mudança ontológica no modo de ver o mundo. Trata-se da luta contra a arbitrariedade da autoridade tradicional e contra os preconceitos e contingências da tradição com a ajuda da razão. Trata-se da crença na existência do “ponto arquimediano”, com base no qual se tornaria possível promover a transformação e a emancipação humana.

Assim, a maior consequência da modernidade para a produção do conhecimento passa a ser a crença de que existe uma verdade “lá fora” que pode e deve ser cientificamente apreendida e compreendida, a fim de libertar o homem da escuridão e, assim, emancipá-lo. É a crença de que o progresso é possível pelo racionalismo. Surge aqui um importante corolário: a concepção da História como uma progressão linear de uma época para outra, sem rupturas, ou descontinuidades. Conforme a concepção de Hegel, que se torna dominante a partir de então, a História passa a ser vista como tendo um “fio condutor” capaz de conduzir progressivamente os homens a escaparem do dilema “mestre/escravo”, ao qual estão presos.

A crítica formulada pela Escola de Frankfurt na metade do século XX, sobretudo, em resposta a eventos que desafiavam uma explicação racional, como o Holocausto e Hiroshima, passa a questionar a validade do projeto Iluminista da modernidade. Na verdade, Hockheimer, Adorno e Benjamin e outros propuseram que a modernidade não fora capaz de realizar suas promessas de emancipação e libertação humana. Ao invés de emancipação, o homem moderno se vê acorrentado a burocracias, ao controle, à comodificação e à disciplinarização.

Conforme explica Jameson (1984), os últimos anos haviam sido marcados por um “milénarismo invertido”, em que previsões quanto ao futuro foram substituídas por ideias do “fim disso ou daquilo”, em alusão às teses de fim da História, da ideologia, da arte, da classe social, do comunismo, do Estado-nação, da democracia social, do Bem-Estar social, entre outros. Contudo, prossegue ele, tais argumentos somente têm sustentação com base na premissa de que estaria ocorrendo algum tipo de ruptura, que ele localiza na passagem da década de 1950 para 1960, quanto ao período moderno. É a modernidade entrando em crise.

Em uma definição extremamente reduzida, Lyotard (1984:xxiv) caracteriza a pós-modernidade como um momento de “incredulidade quanto a metanarrativas”. Em outras palavras, Lyotard expressa o ceticismo pós-moderno quanto à possibilidade de uma teoria

universal e fundacional. Em seu cerne, portanto, está a desconfiança e até mesmo a rejeição quanto à possibilidade de um conhecimento objetivo, imutável e universalmente válido.

Nesse sentido, Jameson (1984) via o crescente “ceticismo em relação a metanarrativas” dos pós-modernos como um novo “modo de experiência” gerado pelas condições do trabalho intelectual no capitalismo tardio. Inspirado pela crítica da Escola de Frankfurt à cultura de massas, Jameson (1984) vê na pós-modernidade o predomínio do pastiche e da crise da historicidade. A narrativa da paródia, que exige algum tipo de julgamento moral em relação às normas sociais, teria sido substituída pelo pastiche, com colagens e com a justaposição de imagens e narrativas fragmentadas sem um fio condutor. Quanto à crise da historicidade, ela é percebida na perda da “relação orgânica” entre a História ensinada na escola e a experiência vivenciada nas “cidades multinacionais, verticais e estagflacionadas”, como hoje são representadas nos meios de comunicação e no cotidiano.

Eis aqui o cerne da crítica: a “Verdade” não passaria de uma afirmação formulada com base em uma posição de poder e, por isso, refletiria sempre as estruturas de dominação que pretendem, por meio de um discurso científico, neutras e naturais. Daí surge a crítica pós-moderna à epistemologia positivista, à separação entre sujeito e objeto, à existência de uma realidade “lá fora” passível de apreensão e de compreensão, ao racionalismo instrumental aplicado à ciência e à valorização de dados em detrimento da interpretação.

Nesse sentido, como nos lembra o cantor Sting nos versos da epígrafe a este capítulo, vivemos um sentimento de perda de fé na ciência, no progresso e na religião; um sentimento de perda de direção. Trata-se, sobretudo, da experiência da crise de fundações, com a consequente relativização das demandas de verdade. O que era certo se tornou incerto; o que era uno, fragmentou-se; e o que tinha significado, entrou em aporia.

Como corretamente observaram Buzan e Little (2001:21), a principal consequência dessa crise para a área de RI é que nos vemos agora obrigados a deixar de conceber o sistema internacional apenas em termos de relações entre Estados soberanos:

O final da Guerra Fria foi marcado por uma explosão de interesse nas questões sociológicas de identidade e nas questões sobre a moralidade e legalidade dos direitos humanos. Assim, nas últimas décadas, tem crescido a consciência de que o objeto de estudo das Relações Internacionais é um sistema internacional que não se resume somente a uma construção político-militar, mas que é também econômica, sociológica e histórica.

Cumprido, portanto, repensar o objeto de estudo da área de RI com atenção às formas pelas quais os indivíduos se organizam política, econômica, social e ecologicamente, e como esses aspectos afetam uns aos outros. Para tanto, as Relações Internacionais passam a incorporar questões metateóricas e a se abrir para outros ramos das Ciências Humanas. Novas abordagens críticas começam a se articular no final da década de 1980, tentando refletir sobre o tipo de conhecimento que produz, questionando pressupostos tradicionais e derrubando os muros que separavam as Relações Internacionais da Sociologia, da Filosofia, da Linguística e da Psicologia. Assim, apesar de seu rótulo recorrente de a menos reflexiva e a mais fechada de todas as Ciências Humanas¹², o ramo de RI começa a se abrir para ideias e para conceitos que já estavam experimentando sucesso em outros campos de conhecimento. Afinal, se tempos de crise exigiam novos referenciais teóricos, por que não buscar a renovação em ramos correlatos próximos?

Como bem destacaram Nogueira e Messari (2005:10), houve uma espécie de tomada de consciência para o fato de que a área de RI não se encontrava assim tão longe de suas irmãs. Na verdade, “os dilemas e os desafios analíticos e conceituais colocados para a área não eram de natureza diferente nem obedeciam a lógicas diferentes dos dilemas e desafios encontrados por outras áreas do conhecimento”. Não se tratava, portanto, de “reinventar a roda”; e sim, expandir as fronteiras da área, torná-la mais plural e arrancá-la do paroquialismo norte-americano que lhe era tão característico.

Além disso, o momento estava marcado por uma inquieta insatisfação de alguns com as teorias dominantes na área. Era um momento de descontentamento e desconforto, mas que produziria resultados positivos, visto que a forma como o “Debate Neo-Neo” parecia ter homogeneizado o pensamento na área acabou aumentando ainda mais o apetite por ideias e abordagens alternativas. Em tal clima de inquietação criativa, os chamados “insurgentes” e “dissidentes”, conforme caracterizações de Brown (1994:214) e de George e Campbell (1990), darão início a um esforço de levar a ética novamente para a área de RI. Assim, sentindo-se asfixiados e limitados pela camisa-de-força imposta pelo Debate Neo-Neo, insurgentes e dissidentes começam a semear a crítica à área de RI, como veremos a seguir.

¹² Uma pequena exceção era feita à influência da História e da Economia em seus conceitos, teorias e métodos. Como exemplos, citamos a influência da História na Escola Inglesa e a influência da Economia, sobretudo da Teoria de Jogos e da Teoria das Firms, no pensamento neorealista.

1.2 As Relações Internacionais e seus críticos

Durante a década de 1990, o debate entre neorrealistas e neoliberais dominou a área de RI¹³. De um lado, tendo como principal expoente Kenneth Waltz (1979, 2004), os neorrealistas enfatizavam a estrutura do sistema internacional e seu papel primário na determinação do comportamento dos Estados. De outro, neoliberais – também chamados de neoinstitucionalistas liberais – ressaltavam a importância das instituições internacionais na promoção da cooperação entre os Estados. Apesar de algumas diferenças pontuais, ambas as tradições comungam da mesma epistemologia racionalista.

Na verdade, não surpreende a afirmação de Jervis (1999:43) de que a lacuna entre ambas não é assim tão grande¹⁴. As duas correntes se dedicam a questões semelhantes da política internacional, concordam em diversas premissas sobre a natureza humana, sobre o Estado e sobre o sistema internacional e privilegiam os métodos de pesquisa derivados da escolha racional¹⁵. Não causa surpresa, portanto, quando o chamado “Debate Neo-Neo” evolui até atingir uma síntese na crítica de Keohane (1984, 1986) à obra de Waltz (1979, 2004), conforme apontado por Waeber (1996).

Mantendo a premissa realista da racionalidade dos atores estatais, Keohane (1984) redobrou o rigor e o formalismo analítico de suas posições teóricas centrais, assim alinhando seu discurso com o estilo intelectual então dominante na Ciência Política norte-americana, também reafirmou o argumento substantivo dos antigos institucionalistas liberais sem, porém, fazer concessões ao idealismo. Assim, Keohane foi capaz de gerar um “programa de pesquisa estrutural modificado” (1986:189) que permitiu uma síntese entre as duas correntes de pensamento: a chamada “Síntese Neo-Neo”¹⁶. A partir do final da década de 1980, a síntese se

¹³ Na época, as duas mais importantes publicações da área, *International Organization* e *International Security*, ambas editadas nos Estados Unidos, estavam dominadas por artigos que celebravam os méritos de cada teoria na explicação da realidade da política internacional. Para crítica contundente, ver Waeber (1996, 1997).

¹⁴ Para um resumo sobre as principais características do “Debate Neo-Neo”, ver Baldwin (1993:4-8).

¹⁵ Como reconhece Keohane (1993), o neoliberalismo institucional compartilha diversos pressupostos com o neorrealismo, sobretudo, a perspectiva estrutural sobre o sistema internacional.

¹⁶ Segundo Waeber (1996), a “Síntese Neo-Neo” experimentou seu ápice no discurso de Keohane no encontro anual da *International Studies Association* de 1988, no qual ele classificou o neorrealismo e o neoliberalismo como as duas vertentes do pensamento racionalista na área de RI, em oposição ao pensamento reflexivista, que ele entende ser “incapaz de gerar um programa de pesquisa próprio” (KEOHANE, 1988).

torna o programa de pesquisa dominante na área de RI, sufocando a reflexão crítica nos círculos acadêmicos, principalmente o norte-americano.

Por tais razões, a “Síntese Neo-Neo” acabou por dominar a produção do conhecimento na área, caracterizada por uma crescente convergência de pressupostos e pela adesão de ambas as correntes aos fundamentos epistemológicos da teoria microeconômica¹⁷, o que gerou uma crescente assimilação mútua das caracterizações acerca da natureza e da dinâmica da política internacional. Afora uma controvérsia sobre ganhos relativos/absolutos¹⁸, ambas as tradições acabaram criando, na descrição de Waeber (1997:21), uma “fábrica de quintal para a maioria dos modelistas matemáticos”, permitindo que a área “finalmente penetrasse na *American Political Science Review* – espaço do predomínio da teoria da escolha racional – com artigos repletos de equações e gráficos”. Antes, porém, devemos destacar as primeiras críticas que tentaram desafiar o discurso dominante de então.

Dialogando diretamente com a revisão que Waltz propõe ao realismo, Robert Cox (1981), coloca em debate a importância da prática teórica¹⁹ ao distinguir as teorias críticas (“critical theories”) das teorias que solucionam problemas (“problem-solving theory”), como o neorrealismo e o neoliberalismo. Segundo o pesquisador canadense, ambas correntes se apresentam como preservadoras do *status quo*, já que têm como objetivo explicar e solucionar os problemas que afetam a ordem internacional – sobretudo nas esferas de segurança e comércio internacional, mas sem propor mudanças na ordem dominante.

Propondo uma abordagem neogramsciana que oferecia, simultaneamente, uma crítica às teorias dominantes na área de RI, sobretudo em Economia Política Internacional, e uma alternativa à análise tradicional da política internacional, Cox lança as primeiras bases da Teoria Crítica de Relações Internacionais²⁰. Seu ponto de partida, como apontamos, é distinguir as teorias ditas críticas das que solucionam problemas. Lembrando que “toda teoria

¹⁷ Ao proceder a uma radical abstração dos atributos das unidades que compõem o sistema internacional, Waltz incorporava nas Relações Internacionais a tendência dominante na Ciência Política norte-americana em aplicar fundamentos e métodos de análise microeconômica. Apesar de não ter inovado, *strictu sensu*, o pensamento realista, Waltz promoveu, segundo descrição de Keohane (1986), um notável esforço para sistematização do realismo político em uma rigorosa e dedutiva teoria sistêmica da política internacional.

¹⁸ Nesse sentido, ver Powell (1993), Snidal (1993) e Grieco (1993a, 1993b).

¹⁹ A concepção acerca da prática teórica como ato político e decorrente necessidade em desenvolver uma teoria crítica para o questionamento das relações internacionais, antecipada por Foucault, Barthès e outros, também far-se-á presente na crítica pós-moderna/pós-estruturalista.

²⁰ Para uma visão mais completa sobre a Teoria Crítica, na qual o trabalho de Cox se insere, ver Cox (1987), Gill (1993), Cox e Sinclair (1993), Hoffman (1987), George (1994) e Bronner (1994).

é sempre para alguém e para alguma coisa” (COX, 1981:128), ele antecipa o principal tema da crítica pós-moderna/pós-estruturalista: a relação entre poder e a produção de conhecimento, conforme apontado por Foucault (1980) no binômio poder/saber.

Seu argumento é que, se ideias e valores são um reflexo de um conjunto específico de relações sociais, que são transformados à medida que as próprias relações se transformam, então todo conhecimento – pelo menos do mundo social – seria o reflexo de determinado contexto social, temporal e espacial. O conhecimento, portanto, não conseguiria ser objetivo e ahistórico, como postulavam neorrealistas e neoliberais. Seria impossível conceber uma realidade onde fatos, observador e valores fossem separáveis: consciente, ou não, todo teórico leva seus próprios valores para a observação da realidade. Cox (1981, 1987) então denuncia o neorrealismo como uma teoria que serve a interesses específicos, cuja preocupação maior é solucionar eventuais problemas que estejam ameaçando o *status quo*. Ao recusar o posicionamento crítico, a teoria reproduz e legitima a distribuição assimétrica de poder no sistema internacional, fazendo-a parecer natural e imutável.

Como alternativa, Cox propõe uma teoria crítica capaz de ao mesmo tempo entender o funcionamento das fontes de estabilidade do sistema internacional e identificar possíveis forças e dinâmicas de transformação e emancipação. Ele, então, transporta o conceito de hegemonia de Gramsci para a área de RI a fim de demonstrar como a ordem internacional produz relações hierárquicas que não seriam, necessariamente, de natureza imperialista, mas sim baseadas em uma combinação de consenso e coerção. Além disso, ao rejeitar a separação entre política e economia, Cox (1981) argumenta ser impossível compreender as relações internacionais – sobretudo suas dinâmicas de mudança – sem prestar atenção para os processos de produção capitalista.

Conforme comentam Nogueira e Messari (2005:144), o esforço de Cox se concentra na “tentativa de integrar, em uma visão complexa e abrangente, os universos da política, da produção, das estruturas internacionais e dos conflitos de classe em um enfoque teórico, cuja qualidade principal é sua historicidade”. Ao denunciar a recusa do neorrealismo em desenvolver prescrições reformistas, ou emancipadoras, ele destaca como o pensamento teórico mantém e reproduz as relações de poder no qual está inserido. Trata-se de uma teoria que perpetua as relações de dominação na ordem internacional, nos termos do nexo poder/saber, impedindo assim o questionamento, a resistência e a emancipação humana.

Entretanto, apesar desse renovado interesse pelo pensamento marxista, sobretudo com base na penetração das ideias da Escola de Frankfurt, as diversas vertentes marxistas que daí se desenvolveram, como a Teoria Sistema-Mundo de Wallerstein, a Teoria da Dependência de Prebisch e a própria Teoria Crítica²¹, não tiveram fôlego para enfrentar os desafios impostos pelos tempos de crise. Tal fato se tornou mais explícito com o fim da Guerra Fria, visto que a chamada “grande experiência” socialista deu seus últimos suspiros, fazendo com que o futuro se apresentasse liberal e capitalista.

Além disso, mesmo um pensamento tão comprometido com a transformação da ordem como o presente na Teoria Crítica tinha limitações. Apesar da força de argumentos como a concepção materialista da História e o modelo base/superestrutura, as teorias marxistas bebiam da mesma fonte epistemológica que seus opositores.

Na verdade, o debate entre neorrealistas, neoliberais e marxistas travado até aquele momento, apesar de bastante produtivo em termos de publicações, pouco fez para transcender as limitações da área de RI ou até mesmo efetivamente gerar grandes propostas de mudança nas relações internacionais. Conforme observa Réus-Smit (1996), tal fato seria devido ao caráter “interparadigmático” assumido pelo “Debate Neo-Neo”: ambas as linhas teóricas compartilhavam o mesmo paradigma de conhecimento com base no racionalismo e no positivismo. E aqui podemos também encaixar as teorias marxistas, conforme crítica de Katzenstein (1996), pois elas compartilham os mesmos paradigmas.

Assim, salvo algumas experiências ainda isoladas²², a “Síntese Neo-Neo” dominou o *mainstream* naquela década. Para Waever (1996:163), o realismo e o liberalismo, em suas versões “neo”, compartilhavam “o programa de pesquisa racionalista, a concepção de ciência e a disposição para operar sob a premissa do estruturalismo (Waltz) e investigar a evolução da cooperação, e determinar se as instituições importam (Keohane)”. O esforço de buscar tal síntese, afirma Waever (1996:164), “podia ser percebido” em algumas tentativas isoladas²³,

²¹ De forma a distinguir a teoria crítica construída pela Escola de Frankfurt, que possui corpo teórico mais específico, de outras que criticam teorias dominantes, empregaremos Teoria Crítica para o designar o grupo que reúne autores como Cox, Gill, Linklater e Brown, por exemplo, e teoria crítica para as demais.

²² Como exemplos de inovação, citamos o cosmopolitismo reflexivo de Beck (1992), a teoria da ação comunicativa de Habermas (1981), o comunitarismo de Linklater (1998) e os estudos críticos de segurança de Booth (2004), Krause (1999) e Jones (1999, 2000).

²³ Waever cita Ruggie (1988) e Buzan *et al.* (1993) como exemplos.

ou na revista *International Organization*: inúmeros artigos testando o realismo contra o liberalismo e vice-versa com a premissa de que o diálogo recíproco era possível²⁴.

Na visão de Waeber (1996:164), o perfil dos trabalhos empíricos publicados na época era de “testes de teoria” (“theory-testing”) e/ou de “artigos teóricos” (“theory-guided”): teoria de regimes, cooperação em anarquia, estabilidade hegemônica, teoria de alianças, negociações comerciais, análise buzanianas de segurança etc. Era possível perceber como a produção de conhecimento na área passou a ser conduzida de forma a privilegiar um reduzido conjunto de questões teóricas com grande quantidade de pesquisa. Nas palavras de Waeber (1996:168), o esforço gerou artigos não muito filosóficos mas com grande sofisticação metodológica. “Foi útil e bem-sucedido. Mas muito chato”, sentenciou ele. A couraça começa a ser rompida aos poucos, como podemos perceber com base no leque de críticas formuladas por construtivistas como Wendt, Kratochwill, Risse-Kappen e Onuf, além de críticos pós-modernos/pós-estruturalistas como Ashley, Walker e Campbell, passando pelas feministas Christine Sylvester, J. Ann Tickner e Cynthia Enloe. A ordem do dia parecia ser a crítica às premissas epistemológicas, metodológicas e ontológicas da área de RI²⁵.

A primeira martelada imposta àquela couraça é dada por Richard Ashley, que formula uma forte crítica ao realismo estrutural proposto por Waltz, que ele chama de “neorrealismo”. Inspirado pela Teoria Crítica e pelo pós-estruturalismo francês, Ashley (1984) via no modelo waltziano um conjunto de mitos e ritos que perpetuavam um saber coletivo sobre as relações internacionais. “Todo grande movimento acadêmico possui seu saber tradicional, seus mitos fundacionais que são lembrados coletivamente, cujo entendimento é institucionalizado por lutas e desafios titânicos que devem superar para estabelecer e manter sua primazia” (ASHLEY, 1984:230).

Ao atacar o triunfalismo do realismo científico, a promessa do estruturalismo, o estatismo exagerado e a perspectiva utilitarista da ação, da ordem social e da mudança institucional, Ashley rejeitou a pobreza do modelo neorrealista. Para ele, Waltz era tão obcecado pela figura do Estado que não conseguia enxergar uma realidade povoada por atores não-estatais. O privilegiamento do Estado como ator com interesses fixos e estáveis havia-no

²⁴ De fato, conforme reconheceriam depois Katzenstein, Keohane e Krasner (1999:36), as palavras de ordem eram “preferência, informação, estratégia e conhecimento”.

²⁵ Por constrangimentos óbvios de tempo, espaço e de recorte de pesquisa, limitamo-nos a comentar as que julgamos mais relevantes para o encaminhamento de nossa problemática.

deixado cego às formas pelas quais as forças sociais criavam, construíam e transformavam interesses. Para Ashley, o compromisso de Waltz com o individualismo e com a antecedência do indivíduo em relação à sociedade não lhe permitia ver como os processos sociais criavam identidades, interesses e capacidades.

Além disso, o apego excessivo de Waltz ao materialismo produzia uma representação artificial da sociedade, como se ela fosse totalmente despida de ideias, normas, crenças e valores, explicou. Sua recusa em problematizar conceitos fundamentais para a área, como soberania e anarquia, preferindo tratá-los como dados naturais do problema, impedia-no de perceber como esses conceitos eram social e historicamente produzidos.

Ashley (1986:297) finaliza sua crítica da seguinte forma:

Do ponto de vista de tal modelo [o de Waltz], a economização da política internacional só pode significar o expurgo da política internacional das capacidades reflexivas que, mesmo limitadas, possibilitam o conhecimento global e a mudança criativa. Só pode significar o empobrecimento da imaginação política e da redução da política internacional a um campo de luta para o choque estratégico cego da razão técnica contra a razão técnica a serviço de fins não questionados.

Outro importante crítico da área de RI é o inglês Linklater (1982, 1990, 1998), que concentra suas energias no tratamento preferencial que Waltz concede ao Estado. Para Linklater (1998:34), “a tirania do conceito de Estado nacional soberano empobreceu a imaginação política ocidental”. O conceito de Estado, segundo o inglês, passou a ser mecanismo central na reprodução das estruturas de dominação e de exclusão, e, portanto, principal obstáculo à emancipação humana. Para o inglês, a reafirmação dos princípios éticos comuns aos indivíduos exige ancorar a moral universal em uma comunidade política mais ampla e inclusiva, capaz de ultrapassar os limites dos Estados nacionais.

Associando emancipação a um processo de crise do Estado, Linklater (1990) se inspira na teoria da ação comunicativa de Habermas (1981) para propor uma nova ética do diálogo, de escopo global e consensual, em busca de um novo equilíbrio entre diversidade e universalidade. Enxergando nos processos de integração europeia uma tendência da política internacional, Linklater (1998) sugere que parte do sistema internacional estaria entrando em uma fase pós-Vestfaliana, em que os Estados perdem seus privilégios sobre seus nacionais.

Outra importante crítica ao neorrealismo de Waltz parte de Alexander Wendt, que introduziu na área de RI o debate sobre o “dilema agente/estrutura”²⁶, por meio de uma série de artigos publicados entre 1987 e 1992. Ao indagar como a área deveria conceituar a relação entre agentes (os Estados) e estruturas (o sistema internacional), Wendt criticou o atomismo ontológico e o positivismo epistemológico que, segundo ele, estavam na raiz da metateoria que unia neorrealistas e neoliberais.

Wendt (1987) escreve que a solução de Waltz (1979) para o dilema “agente/estrutura” era privilegiar a estrutura: primeiro examinar as propriedades agregadas das capacidades dos Estados em determinar uma estrutura definida pela distribuição de poder militar, e depois postular que era ela que constrangia o comportamento dos Estados, gerando assim padrões de interação estatal. Contudo, afirma Wendt, Waltz não percebe como as estruturas faziam mais do que somente constranger agentes; elas também construíam suas identidades e interesses.

Ao buscar inspiração na Teoria Social, em especial no conceito de Giddens (1984) para estruturação social, Wendt (1987, 1992) argumentou que uma estrutura normativa internacional molda as identidades e interesses dos Estados e, por meio de práticas e interações, os Estados são capazes de recriar essa mesma estrutura. Ele chama nossa atenção para a importância da interação estatal para entendermos a sustentação e a transformação das estruturas normativas. As normas não operam às escondidas, pelas costas dos atores. De fato, são os atores que determinam o que são, ao reproduzir reflexivamente normas com base em conhecimentos, hábitos e rotinas tradicionais. Porém, em determinados momentos, os atores tentam, de forma consciente, construir novas normas que afetam não apenas os incentivos para determinado comportamento, mas a própria estrutura.

Ao entender que nenhuma estrutura poderia ser tão determinante a ponto de eliminar por completo a capacidade dos agentes para a reflexão crítica e, com ela, a capacidade para a transformação consciente da estrutura, Wendt recorre à Teoria Social para expor os principais problemas conceituais do modelo waltziano e sugerir possíveis soluções. Em 1992, já se declarando construtivista, ele desenvolveu uma crítica à forma como as teorias dominantes concebiam anarquia exclusivamente pela lógica do conflito.

²⁶ Sobre o “debate agente/estrutura” em geral, além de Wendt (1987, 1991, 1992, 1999), ver Carlsnaes (1992) e Dessler (1989). Para uma revisão recente, ver Wight (2006).

Como alternativa, ele propôs uma concepção de anarquia que admitia a cooperação. Enxergando-a como conceito socialmente construído, assim como a realidade, Wendt entendeu que a anarquia admitia tanto o conflito quanto a cooperação: dependia da vontade dos Estados (“Anarchy is what states make of it”). Assim, ele tenta refutar o determinismo da estrutura sobre os agentes, destacando que a relação entre ambos não seria de causalidade, mas de coconstituição.

Para Wendt, os fundamentos epistemológicos da microeconomia empregados por Waltz pareciam ter como objetivo gerar referências para tentar minimizar o vazio experimentado com a ausência de mecanismos capazes de integrar elementos ideacionais da subjetividade humana, como cultura, identidade, normas, valores, aspirações e sentimentos. Para ele, a tendência racionalista em tratar tais elementos como informação gerava uma visão de política sem paixões ou princípios, que não correspondia ao mundo em que vivemos.

Sua maior contribuição, entretanto, e que se tornaria premissa básica da corrente construtivista²⁷, é que vivemos em um mundo que construímos, do qual somos protagonistas, e que é produto de nossas escolhas, das quais somos agentes, e que se encontra em permanente processo de construção social. Não se trata de um mundo que, conforme caracterização feliz de Nogueira e Messari (2005:164), “nos é imposto, que é predeterminado, e que não podemos modificar”. De fato, por ser um mundo socialmente construído, ele pode ser mudado, transformado, ainda que dentro de certos limites.

Kratochwil (1989) e Onuf (1989) se destacam como os primeiros autores a se esforçarem para levar questões de linguagem para a área de RI²⁸, sobretudo a importância dos “atos de fala” na construção da realidade da política internacional. O primeiro formula o argumento de que o mundo seria construído pelos discursos que empregamos para nos referirmos a ele, reforçando assim a idéia de que linguagem é ação política. A interpretação dos discursos e a compreensão das regras e normas que o regem é fundamental para entender a realidade. Já Onuf (1989) aponta para a forma pela qual os discursos se sobrepõem a outros discursos por relações assimétricas de poder, criando assim as regras que determinarão o comportamento dos atores num determinado sistema.

²⁷ Para uma narrativa sobre as premissas básicas do Construtivismo, ver Ruggie (1998). Para uma caracterização do Construtivismo como “meio termo” entre as teorias racionalistas e seus críticos reflexivos, ver Adler (1997). Com visão semelhante, ver Checkel (1998) e Jorgensen (1997).

²⁸ Apesar de menor impacto, aqui citamos também Gibbons (1987), Shapiro (1984) e Neufeld (1993).

Autoidentificando-se como construtivista, porém com influências e alinhamentos distintos, Kratochwill (1989) foi outro autor a golpear o discurso dominante do neorrealismo. Ao recorrer a Wittgenstein para repensar as premissas da área, ele identificou na linguagem, em especial as regras que regem os atos de fala (os jogos de linguagem), a fonte das normas que nos permitem apreender a realidade em que vivemos. Ao contrário de Wendt, que se declara mais próximo da Teoria Social (WENDT, 1999:107), Kratochwill se deixa influenciar pela Linguística.

Para esse autor crítico, “a realidade lá fora” não era determinante, uma vez que seria a linguagem que usamos para nos referir à realidade que motivaria nossos entendimentos sobre ela e, portanto, nossas próprias ações. Isso significa que a linguagem não reflete, representa, ou descreve a realidade: ela constrói a realidade, ela é ação. A compreensão das regras que regem e constroem socialmente a realidade dependeria, assim, da compreensão das regras que regem os atos de fala. Para Kratochwill, a natureza social da realidade não admite que ela seja entendida pelos mesmos métodos que são empregados para conhecer a natureza. O caminho para sua compreensão deveria passar pela subjetividade, pela reflexão acerca das implicações da linguagem para a construção da realidade e pelo conhecimento das normas que regem a agência humana.

A análise do comportamento dos agentes não deveria privilegiar a ação em si, mas as regras e normas que orientam e organizam os discursos dos processos de tomada de decisão. As normas deixam de ser entendidas como meros instrumentos que organizam o comportamento humano: elas legitimam, justificam, racionalizam, tornam possíveis determinados atos. Elas se revelam a matéria com a qual decisões, atos, comportamentos e ideias se tornam naturalmente aceitáveis, ou não.

Partindo da premissa da realidade como construção social, Onuf, assim como Wendt, nega antecedência ontológica aos agentes e à estrutura, mas situa as regras no meio. Assim, ele vê as regras desempenhando funções simultâneas em relação aos agentes e à estrutura, informando as escolhas. De certa forma, são as regras que criam e estabelecem as possibilidades para a agência. Assim como Kratochwill, Onuf elege o discurso como categoria essencial de sua análise, mas não chega a negar a racionalidade nem a materialidade da “realidade lá fora”. Onuf destaca o papel dos discursos na construção social da realidade: discursos se sobrepõem a outros discursos por relações assimétricas de poder que criam as

regras que determinarão o comportamento dos atores em um determinado sistema. Para Onuf (1989), todas as relações poderiam ser estudadas pela análise das regras que as constituem.

No decorrer da década de 1990, as críticas de Wendt, Kratochwill e Onuf aos poucos ganham espaço no chamado *mainstream* da área de RI. Identificados com as ideias desses autores, diversos internacionalistas passam a adotar o rótulo de construtivistas em seus trabalhos²⁹, fazendo com que o Construtivismo, principalmente a vertente aberta por Wendt, encontre um lugar ao sol. De virtualmente ausente dos principais periódicos da área na década de 1980, o Construtivismo passa a ocupar posição de destaque. Conforme caracteriza Guzzini (2000:147), trata-se de uma “verdadeira história de sucesso”, apesar de críticas recorrentes³⁰, inclusive a de que não seria propriamente uma teoria³¹. Contudo, reconhecemos que o Construtivismo contribuiu para o avanço do “Terceiro Debate” ao explorar temas e questionamentos que seriam retomados por críticos pós-modernos/pós-estruturalistas, como a problematização de conceitos e teorias, a caracterização da realidade como construção social³² e a importância das identidades.

Em resumo, as críticas oriundas das abordagens construtivistas foram importantes para aprofundar o questionamento das premissas das teorias dominantes na área de RI. Em especial, a conceituação da realidade como construção social permitiu pensar o fenômeno das relações internacionais em termos novos. A mudança não se limita a uma forma nova de ver o mundo; mudamos a forma de ver nós mesmos.

O reconhecimento da natureza social da realidade nos permite, assim, enxergar reificações³³ em nossa área de conhecimento. Soberania, por exemplo, é um conceito, e não algo que sempre existiu: é produto de forças históricas e de interação humana que gerou diferenciações em relação à fonte da autoridade política. Torna-se necessário reconhecer que o conceito de Estado possui uma relação com a História: surgiu em um determinado momento, passou por inúmeras transformações e, provavelmente, passará por outras. Todavia, as teorias dominantes o reificaram, naturalizando-o como imutável, fixo, eterno e ahistórico.

²⁹ Além dos já citados, incluímos Michael Barnett, Didier Bigo, Jeffrey Checkel, Martha Finnemore, Ernst Haas, Peter Katzenstein, John Ruggie, Chris Réus-Smit, Kathryn Sikkink, Ole Wæver e Jutta Weldes.

³⁰ Como exemplos de críticas, ver Guzzini e Leander (2006), Smith (2001a, 2001b) e Zehfus (2002).

³¹ Jorgensen (2001) afirma que o Construtivismo seria uma metateoria porque pretende explicar a constituição da realidade como um todo, e não apenas a internacional.

³² Para discussões recentes sobre realidade como construção social, ver Hacking (1999) e Searle (1995).

³³ Reificação seria o processo por meio do qual as criações humanas passam a ser concebidas como fatos da natureza, produto de leis cósmicas, ou manifestação da vontade divina. Ver Berger e Luckmann (2008).

Para Buzan e Little (2001:25), essa teria sido a principal razão da atrofia da área. Presos à “camisa de força de Vestfália”, os conceitos passaram a impedir internacionalistas de verem como o sistema de Estados surgido em meados de Vestfália foi substancialmente se alterando até os dias atuais:

Assim, uma atitude dominante, em parte contra a História, em parte lhe sendo até indiferente, passou a integrar a tradição das Relações Internacionais. Gradualmente, ela tomou a forma que hoje chamamos de camisa de força de Vestfália: uma forte tendência em supor que o modelo estabelecido na Europa do século XVII deveria definir o que o sistema internacional seria para todos os lugares e tempos.

A crítica acima se revela fundamental, visto que implicaria a rejeição do determinismo histórico e o reconhecimento da importância dos processos de significação. Como antecipou Max Weber (1949:81), “somos criaturas culturais com capacidade e vontade para dar significado às nossas atitudes em relação ao mundo”. Assim, se as ideias variam no tempo e espaço, temos de entender como os atores variam na significação de suas práticas, conforme articulará a crítica pós-moderna/pós-estruturalista.

1.3 A crítica pós-moderna/pós-estruturalista às Relações Internacionais

As críticas até aqui apresentadas se caracterizam pelo fato de compartilharem a noção de que podemos acumular conhecimento sobre a realidade. São perspectivas fundacionalistas (“foundationalist”) que acreditam na existência de uma realidade com base na qual seja possível fazer observações e postular explicações para então julgar reivindicações de verdadeiro e falso. Sob tal prisma, tanto construtivistas quanto teóricos críticos trabalham no mesmo marco no qual estão inseridos os destinatários de suas críticas: o marco da modernidade. Isto é, todos comungam, em maior ou menor grau, das premissas epistemológicas, ontológicas e metodológicas que acompanham o projeto da modernidade.

Um segundo grupo desenvolve críticas à área rompendo com o marco moderno. Em especial, eles rejeitam a possibilidade de um conhecimento acumulativo adquirido com base na observação e na postulação de hipóteses sobre uma realidade “lá fora”, a separação entre o observador e o objeto de observação e, sobretudo, a suposta neutralidade de valores na

produção do conhecimento. Tal característica antifundacionalista diferencia os internacionalistas críticos que discutimos até aqui.

Segundo Smith (2001b), a principal diferença entre fundacionalistas e antifundacionalistas reside na concepção que têm do conhecimento. Ambos os grupos divergem quanto à pretensão da ciência moderna em conhecer o mundo pela razão por meio de testes de postulados acerca de uma realidade “lá fora”. Conforme explica:

Uma posição fundacionalista é aquela que pensa que toda proposição de verdade (i.e. sobre algum evento do mundo) admite julgamento de verdadeiro ou falso. Um antifundacionalista entende que proposições de verdade não admitem julgamento, pois inexitem fundamentações neutras; ao invés disso, cada teoria definirá o que vale como fato, deixando de existir uma posição neutra capaz de avaliar reivindicações rivais. (SMITH, 2001b:227)

Lembrando a primeira parte deste capítulo quando falamos dos tempos de crise que afetam a área, a crise da modernidade e, especialmente, suas implicações para a produção do conhecimento, abrem caminho para “passar a limpo” a área de RI. Como lembra Halliday (1996:318) recorrendo a De Carr, sem crise não há Relações Internacionais³⁴. Assim, a crise também cria oportunidades, e a crítica pós-moderna/pós-estruturalista se alimentará dessas oportunidades. Primeiro, entretanto, faz-se necessário definir modernidade – sobretudo suas implicações para a produção do conhecimento – antes de avançarmos em nossa exploração da crítica pós-moderna/pós-estruturalista à área de RI.

De acordo com a proposta Iluminista, o projeto da modernidade tinha como objetivo a libertação dos indivíduos das amarras da tradição, da superstição, do misticismo, enfim, de tudo aquilo que impedia os indivíduos de alcançarem sua plena potencialidade. As Luzes abririam caminho no meio das trevas, eliminando o preconceito, o costume, a tradição e a autoridade ilegítima. O poder da razão, a aplicação do conhecimento científico e, sobretudo, a vontade de pensar de forma autônoma levaria o homem, nos termos de Kant, a se libertar de sua imaturidade autoimposta. E a avenida pela qual as luzes trafegariam seria a da modernidade. Tal entendimento reside no cerne de todo pensamento chamado moderno, seja em sua matriz liberal com Kant, Locke, Stuart Mill, Adam Smith, David Hume, entre outros, ou na vertente marxista de Marx, Engels, Lênin e demais.

³⁴ Apesar de o historiador inglês estar se referido especificamente à crise do Entre-Guerras e à institucionalização da área em 1919 em Aberystwyth, postulamos que o mesmo pode ser dito agora, 90 anos depois.

Contudo, muito antes dos primeiros sinais do outono da modernidade em Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, da tese do “homem unidimensional” de Marcuse (1969), da crítica da Escola de Frankfurt à estética moderna e do desencantamento que Max Weber via no homem moderno, Nietzsche já se perguntava se o racionalismo Iluminista admitia uma justificativa racional. Em sua narrativa sobre o “Último Homem”, Nietzsche (1971) via um mundo desumanizado pelo triunfo da racionalidade, um tema que posteriormente teria grande ressonância em Max Weber, motivando-o a caracterizar a razão como uma “jaula de ferro”. A crítica perspectivista proposta por Nietzsche sobre a epistemologia racionalista e positivista já antecipava a principal preocupação do pensamento antifundacionalista: “a física é somente uma interpretação e arranjo do mundo (...) e não uma explicação” (1971:26).

Sua posterior afirmação sobre a “morte de Deus” denota a perda da âncora para a definição do que é certo ou errado. Se, por um lado, a religião deixa de funcionar como fonte última de código moral, por outro, sua substituição por outra fonte – no caso, a ciência e a razão – somente nos reconduz a uma nova armadilha. Assim, Nietzsche rejeita a própria noção de que uma ordem cósmica, ou física, seja possível, e de que existam valores absolutos, leis objetivas e universais ligando os indivíduos.

Contudo, a ausência de uma base ou, fonte moral, revela-se uma situação insuportável, pois levaria a humanidade ao niilismo. Para escapar dele, seria necessário encontrar uma fonte moral que transcendesse valores religiosos, para além do bem e do mal, e de qualquer tipo de imposição. Somente uma verdadeira reavaliação das fundações dos valores humanos seria capaz de resgatar a humanidade da ameaça do niilismo. Tendo isso em mente, ele propõe o projeto da genealogia da moral com o objetivo de refletir sobre as premissas da modernidade.

Nietzsche entende que, se não existe uma moral última, verdadeira e absoluta, e sim a moral de cada indivíduo, não pode haver “A verdade”: somente a verdade de cada indivíduo, formando uma pluralidade de verdades, cada qual pertencendo a seu próprio tempo e agente. Assim, ele substitui a busca da verdade última praticada pelo cientificismo pela busca da verdade de cada indivíduo, relativizando e problematizando a própria noção de verdade.

Ao proclamar o fim da metafísica, Nietzsche (1992:13) substitui conceitos como racionalidade, moral e liberdade por noções de responsabilidade, consciência e autonomia: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e

também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”. Esse breve relato nos descreve o cerne da crítica pós-moderna/pós-estruturalista ao projeto da modernidade.

Para o filósofo, não existe uma realidade dada, ou exógena, ao indivíduo, mas sim uma constante interação entre indivíduo e meio. Não existe a possibilidade de um conhecimento objetivo e da separação entre sujeito e objeto. Menos ainda a possibilidade de uma verdade estática, última, absoluta, final e transcendente. O mundo é um fluxo contínuo, um eterno “fazer-e-refazer”, e não algo acabado, final e distinto de quem o observa. Não existem fatos, apenas interpretações que cada um produz acerca desses fatos. Torna-se impossível, portanto, conceber conceitos fechados, atemporais, descontextualizados.

Agora podemos entender como Nietzsche trata questões de poder e de liberdade. Para ele, se existe uma essência do homem, essa é a vontade de potência (“will to power”), na qual o poder se revela um processo sobre o qual o homem possui autonomia: o homem é o agente de sua ação. Assim, poder não deve ser entendido como a capacidade de impor sua vontade aos outros, mas sim como um contínuo processo em que o homem se torna consciente de suas ações. Poder passa a ser entendido como processo criativo, e ser livre é poder exercer a vontade de potência para criar. A crítica de Nietzsche à modernidade e à possibilidade de uma teoria unificada, ou de uma metanarrativa, tornar-se-á central na crítica pós-moderna/pós-estruturalista. Os internacionalistas passam, então, ao desafio de repensar a área de RI, sobretudo questões sobre como conhecimento, verdade e significado são construídos nas Relações Internacionais.

Para Der Derian e Shapiro (1989:x), ambos internacionalistas críticos, esse ramo de conhecimento estava se tornando cada vez mais “monocromática e monológica”, devido à falta de reflexividade. Ao explorarem o potencial que o perspectivismo de Nietzsche oferece para a área de RI, eles não se limitaram a simular uma ruptura com a modernidade; Der Derian e Shapiro se aproveitam para reapresentá-la, apontando-a como fonte da insatisfação por eles experimentada com os resultados daquele projeto. Eles buscaram desafiar as premissas sobre as quais o racionalismo e o positivismo se sustentavam a fim de reformular e problematizar os processos de produção de conhecimento em RI.

Antes de avançarmos, porém, faz-se necessário esclarecer as razões que nos levam a empregar o binômio “pós-modernismo/pós-estruturalismo”; melhor ainda, faz-se necessário

distinguir ambas as designações, mesmo que brevemente. Existe um intenso debate sobre o que seria pós-modernismo e como ele difere do pós-estruturalismo. George e Campbell (1990), por exemplo, reconhecem que há diferenças muito sutis entre os dois pensamentos³⁵, apesar de não entrarem em maiores detalhes.

O pós-estruturalismo deve ser entendido como crítica, e não oposição, ao estruturalismo tributário da Linguística saussuriana. Saussure concebia linguagem como sistema de significados no qual os elementos são definidos por relações de equivalência e oposição recíprocas. Essas relações formariam uma estrutura de significados produzida e reproduzida por práticas sociais no âmbito de determinada cultura. Contudo, ao invés de enfatizar o caráter estrutural do sistema, a crítica pós-estruturalista, em muito devido à contribuição de Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida e Julia Kristeva, buscou problematizar os significados pela valorização da instabilidade e da fragilidade dos processos de produção de sentidos. Já o pós-modernismo, se refere à crítica e problematização do bloco histórico específico que chamamos de modernidade.

Especificamente na área de RI, Hansen (2006:3) explica que o termo “pós-estruturalismo” empregado para designar o conjunto de críticas originárias na Linguística e na Teoria Social, enquanto que “pós-modernismo” seria mais empregado para fazer referência à crítica à modernidade (HANSEN, 1996; WAEVER, 2002)³⁶. Entretanto, considerando que ambas as vertentes críticas compartilham a crítica e a rejeição às premissas que ancoram as teorias dominantes de RI, não causa surpresa o recurso ao binômio “pós-modernismo/pós-estruturalismo” em manuais e coletâneas de ensino.

Os internacionalistas pós-modernos/pós-estruturalistas desenvolvem suas críticas às teorias dominantes com base em três vértices: (1) a relação poder/saber; (2) a natureza performática da identidade; e (3) a (inter)textualidade discursiva da política. O que os unem é a denúncia da área como rede de articulação e de (re)produção de discursos dominantes que geram verdadeiros regimes de verdade sobre o que deve ser reconhecido como conhecimento, tema, ou pensamento legítimo na área de RI. Este seria o principal meio, argumentam, de

³⁵ O próprio Ashley emprega pós-modernismo e pós-estruturalismo como sinônimos, enquanto que Der Derian adotou o termo “modernidade tardia” antes de se definir por “pós-modernismo”.

³⁶ Devemos destacar que a mera tentativa de rotular e de classificar tanto pós-modernismo quanto o pós-estruturalismo encontra rejeição imediata dos dois lados. De fato, ambos são refratários à prática de rotulagem e de classificação de escolas de pensamento, e a tentativa de apresentá-los como conjuntos coesos de pensamento parte mais de seus críticos do que dos próprios autores.

excluir realidades, atores e saberes, dominar a forma de produzir conhecimento e autorizar somente determinados tipos de saberes, excluindo alternativas de reflexão sobre a realidade.

Começamos nossa exploração da crítica pós-moderna/pós-estruturalista com a influência do filósofo francês Michel Foucault, cujo estilo denso e, por vezes, excessivamente abstrato pode dificultar nossa tarefa. Pensador de difícil classificação e rotulagem devido ao seu amplo espectro de interesses, ele acabaria reconhecido, sobretudo, como um grande crítico da modernidade. Entre seus diversos interesses, Foucault queria entender as condições históricas específicas da produção do conhecimento.

Ao levantar a genealogia das Ciências Humanas, Foucault (1970) argumentou que elas não constituíam modos “naturais” de conhecimento, e sim um tipo de saber que somente se tornou possível devido à existência de uma estrutura específica de pensamento dominante na época. Sua conclusão, portanto, é que o conhecimento possui história e passado: ele não é natural. Isso o levou a estabelecer uma relação entre poder e saber: a produção de conhecimento se faz possível apenas na presença de um discurso dominante que autoriza o que pode ser pensado, dito e imaginado sobre a realidade. Trata-se de uma relação tão estreita e coconstitutiva que ele denominou de “poder/saber”.

Em seguida, ao longo de diversas pesquisas sobre a história das práticas científicas, em especial em seus estudos sobre medicina (1975), prisões (1987), manicômios (1967) e sexualidade (1978), Foucault revelou como os diferentes tipos de discursos dominantes – concebidos como verdadeiras práticas de linguagem que criavam identidades, definiam o campo de ação e constituíam objetos e temáticas – controlavam os horizontes do conhecimento humano.

Seu interesse não residia no conteúdo do conhecimento *per se*, e sim em compreender a relação orgânica entre seus mecanismos de (re)produção e as práticas discursivas que o legitimam. Ele entendia que, ao constituir e consolidar as fronteiras de uma área, o discurso funcionava como um discurso, gerando então posições privilegiadas de onde se tornava possível criar realidades, sujeitos e identidades, privilegiando uns e excluindo outros. Dessa forma, saberes, teorias e estruturas seriam produto de circunstâncias históricas específicas que possibilitaram a emergência e a articulação de discursos dominantes que, por sua vez, autorizariam e legitimariam a constituição desses mesmos saberes, teorias e conceitos.

Em outra obra, Foucault (1972) investigou “arqueologicamente” as práticas de hierarquização de valores presentes nos discursos dominantes que criam e legitimam a produção do conhecimento. Postulou, então, que a realidade, ou verdade, era aquela ditada pelos que detinham o conhecimento, que, por sua vez, estariam sempre lutando pela manutenção do *status quo* e de suas posições privilegiadas. Em suas palavras:

A verdade não existe fora do poder ou sem poder. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados pelo poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 1979:12)

Se, na era pré-moderna, o poder estava ligado à tradição, em especial à Igreja, que impedia o questionamento da verdade, na sociedade moderna, ele passou para o controle daqueles que detêm o saber científico. Assim, a modernidade deve ser entendida como uma construção discursiva na qual o saber ganha *status* de verdade, formando o que ele denominou de “regimes de verdade”. Aqueles no topo das estruturas de poder usam o saber para perpetuar a ordem que lhes assegura suas posições privilegiadas. Aqueles que aceitam os discursos naturalizadores da ordem estariam consentindo em ser dominados, pois rejeitam seu “will to power” e abdicam de seu potencial de transformação.

Nesse sentido, o conhecimento que o Iluminismo havia prometido que conduziria os indivíduos ao fim da opressão acabou disciplinarizando-os e escravizando-os. Foucault nos motiva a (re)tomar consciência sobre o potencial humano para a crítica e a resistência aos discursos dominantes. Se a realidade constitui uma construção social e não é natural, nem dada, a mudança é, portanto, possível. Ele entende que a verdade não se destina a explicar o mundo, mas sim a desmistificar saberes reificados em regimes de verdade. Essa seria sua principal contribuição à crítica pós-moderna/pós-estruturalista.

Todavia, ao contrário do que outros críticos sugerem, isso não significa que os críticos pós-modernos/pós-estruturalistas desejem pôr abaixo o edifício do conhecimento científico. De fato, eles tentam evidenciar o papel dos discursos na naturalização da realidade, denunciar as posições privilegiadas encobertas pela ideologia que sustenta esses discursos e propor

alternativas ao *status quo*. O compromisso, assim, é perceber, entender e problematizar as implicações políticas de saberes, teorias e modelos universalistas.

Recorrendo às palavras do filósofo italiano Vattimo (2008), os tempos de crise da modernidade marcam o “declínio do pensamento único”, “a perda das grandes certezas metafísicas” e “o fim das metanarrativas”. Trata-se, portanto, da “libertação dos esquemas metafísicos de origem marxista, hegeliana, positivista”, ou seja, “de tudo aquilo que a ideologia anterior chamava de progresso geral”. Contudo, é uma perda positiva, pois “o relativo ‘deserto’ pós-moderno abre também o caminho – ou poderá abrir o caminho – para uma nova concepção do humano ou do humanismo”.

Assim como Foucault, seu contemporâneo Jacques Derrida é outro pensador que inspirou a crítica pós-moderna/pós-estruturalista, em especial na caracterização da realidade como discurso e em sua proposta de desconstrução. Ao rejeitar a não-problematização do observador, ele introduz o tema do logocentrismo³⁷ em nosso debate. Identificando como característica do pensamento ocidental moderno a estruturação com base em dicotomias – como “bem/mal”, “presença/ausência”, “fala/escrita”, “vida/morte”, “mestre/escravo” – Derrida revela como os discursos atuam para privilegiar um pólo em relação ao outro.

Como explica Johnson (1981:viii), “o segundo elemento de cada par é considerado a versão negativa, corrupta e indesejável do primeiro”. Assim, a oposição sugere uma ordem hierárquica, em que se privilegia a unidade, a identidade, a presença e a constância em relação à fragmentação, à diferença, à ausência e à inconstância. A filosofia ocidental privilegiaria, assim, uma “metafísica da presença”, conforme a caracterização de Derrida (1976:49)³⁸.

Para ele, os opostos não são iguais em valor, nem totalmente independentes um do outro. Cada um estaria contaminado pelo outro, o que significa a impossibilidade da existência de um estado totalmente puro. Portanto, não existe algo para “se fazer presente”, “mostrar”, “revelar”. O real é efeito da representação, já que o totalmente puro não existe. Essa lógica faz com que Derrida privilegie a escrita sobre a fala, já que é a escrita que articula as representações.

³⁷ Termo cunhado pelo filósofo alemão Ludwig Klages para descrever a tendência do pensamento ocidental de colocar o *logos* (palavra grega que significa “palavra”, “razão”) como o *centro* do texto.

³⁸ Por essa razão, continua Derrida, a linguagem científica sempre recorre a verbos como “revelar”, “deixar claro”, “mostrar” etc. Existiria a suposição de que sempre haveria algo presente a ser iluminado.

Ao afirmar que “não existe nada fora do texto”, Derrida (1976:158) sugere que nosso olhar se concentre nas representações, uma vez que não temos acesso à realidade, somente à representação que fazemos dela. A importância dos discursos advém desse argumento: se o que existe não é a realidade como uma presença pura, mas somente sua representação, são os discursos que determinarão o que pode, ou não, ser representado, e como será representado. Os discursos indicam a fronteira do possível. Sua proposta tenta compreender a realidade social como um espaço essencialmente discursivo onde diferentes discursos competem entre si para fixar, estabilizar e naturalizar os sistemas de representação.

Tal pensamento alimenta a rejeição dos críticos pós-modernos/pós-estruturalistas à visão positivista de que existe uma realidade “lá fora” que pode ser representada de forma não-problemática, independentemente do sujeito que a observa. Para eles, o que existe são representações do real que aspiram a um *status* de verdade, que devem recorrer aos discursos para produzir o efeito de realidade que, no mundo moderno, legitima-se por meio das redes de poder/saber. A realidade deve ser entendida como um texto produzido por práticas discursivas interessadas em criar sistemas de significados que orientem e legitimem a ação política.

A obra de Derrida indica o caminho para a transformação social e a emancipação humana. Se a realidade não existe, mas somente os diversos modos de representação que são construídos a partir de práticas discursivas, então mudar os discursos implica mudar a realidade. O primeiro passo para mudar o discurso é desestabilizar a ordem hierárquica expressada nas dicotomias que estruturam o pensamento ocidental moderno. Devemos, assim, problematizar a relação “soma zero” encontrada nessas dicotomias, desfazer as paridades, subverter a hierarquia, desnaturalizar, tornar estranho. Trata-se de “desconstruir”.

Motivado justamente pela preocupação em desestabilizar hierarquias, conceitos e narrativas, e em desnaturalizar o que teria passado a ser visto como total, permanente, necessário, universal, natural e normal, o esforço da crítica se volta para a interpretação do mundo como um texto, mostrando como as ideologias servem de lentes interpretativas pelas quais é possível conhecer e imprimir significado aos objetos que povoam a realidade.

Nesse sentido, o semiólogo francês Roland Barthes articula a noção de textualidade para atingir todas as dimensões possíveis do texto. Além da parte “escrita”, o texto possui dimensões históricas e retóricas que ultrapassam a mensagem pretendida do autor. Buscar a textualidade significa procurar as ideologias que estão na base da interpretação que fazemos

do mundo, da construção de como conhecemos e compreendemos os significados que a cultura atribui aos diversos objetos que habitam nossa realidade. O conceito de textualidade liberta o texto do autor e atribui à cultura a autoridade para sua interpretação³⁹.

Barthès (1977) cunha o termo ao defender a noção da “morte do autor”, necessária para libertar o texto de sua tirania e entregá-lo ao leitor. Segundo ele, “um texto não é feito de palavras, libertando um sentido único, de certo modo teológico (que seria a ‘mensagem’ do Autor-Deus), mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se unem e se chocam escritas variadas, nenhuma das quais é original”. Com base em uma analogia entre texto e fios têxteis, Barthès declara que “o texto é um tecido de citações”, alinhavadas por “inúmeros centros de cultura”, ao invés de produto de uma única experiência individual. O significado de um texto, “sua unidade”, não depende do autor, “e sim de seu alvo, seu público”. Assim, “[d]ar autoria a um texto”, atribuindo-lhe uma única interpretação, seria “impor um limite ao texto”, pois ele contém múltiplas camadas e significados.

Sua ousadia reside na articulação entre a morte do autor e o nascimento do leitor, postulando o fim da autoridade da autoria. Ao recusar um único “significado teológico”, simbolizado pela mensagem do Autor-Deus, Barthès caracteriza a realidade como “um espaço multidimensional” que não pode ser explicado, somente “desfiado”. Nesse sentido, recusar a autoria é, em última análise, recusar a teologia divina: razão, ciência e ordem. Urge, então, revelar o potencial de todas as dimensões interpretativas do texto: histórica, retórica, cultural, intencional, simbólica, mítica, estrutural etc. Em outras palavras, libertar o texto do autor e entregá-lo – em todas as suas possíveis e múltiplas interpretações – ao leitor. A textualidade permite assim a subversão sugerida por Derrida: a inversão do poder na relação “autor/leitor”.

A noção de textualidade também se revela fundamental para a ampliação da interpretação e, por consequência, do potencial subversivo de um texto. Toda narrativa se inscreve em uma cultura. Nesse tocante, ela não se refere apenas às realidades extralinguísticas do mundo que a produziu, mas também a outras narrativas, textos, escritos ou orais, imagens e significados que a precederam: elas acompanham a narrativa, que as retoma, imita, modifica e reproduz. Essa “presença efetiva de um texto em outro texto” em “relação de copresença”, conforme caracterização de Genette (1982), é o que Julia Kristeva (1980) denominou de intertextualidade. Trata-se da noção de que o significado nunca é

³⁹ Ainda sobre o tema da morte do autor, ver Foucault (1984), Hix (1990) e Nehemas (1986).

transferido diretamente do autor para o leitor. Em vez disso, o texto é mediado, filtrado e atravessado por outros textos, tanto na ponta do autor quanto na do leitor. Decorre, então, a rejeição da autoridade do autor sobre o texto, libertando o texto para a apropriação.

Conforme explica Hansen (2006), a noção de intertextualidade nos faz perceber como os textos constroem seus argumentos e sua autoridade por referência a outros textos, recurso a citações diretas, ou à adoção de conceitos-chave, ou de frases de efeito. “Ao se ligarem a textos antigos, os textos novos recorrem ao status do texto anterior, mas esse processo de leitura e ligação também produz novos significados”, observa (HANSEN, 2006:8). Em outras palavras, as referências originais nunca são reproduzidas de forma idêntica, e sim acabam se entrelaçando e se adaptando ao texto e contexto atual de forma a produzir significados e representações totalmente novos. Um texto não admitiria um significado final e predeterminado: ele é formado por “um mosaico de citações”, fazendo com que cada texto seja gerado da “absorção e transformação” de um outro (KRISTEVA, 1980:66) em um processo incessante e sem previsão.

É interessante agora destacar como a crítica pós-moderna/pós-estruturalista se alimenta da chamada Virada Linguística na área de RI⁴⁰. Sem menosprezar a influência da Teoria Social, sobretudo a de origem europeia, devemos reconhecer a importância da linguagem no marco aqui exposto. A influência da Linguística se faz presente na própria noção de que a realidade não admite ser conhecida fora da linguagem humana. Ela se revela inexoravelmente ligada à própria constituição da realidade, razão pela qual os críticos pós-modernos/pós-estruturalistas dedicam atenção especial aos processos de significação, aos “jogos de linguagem” e aos mitos na construção social da realidade.

O papel da linguagem na constituição da realidade foi por muito tempo ignorado no ramo. Temas como linguagem e intersubjetividade sempre foram considerados irrelevantes, segundo a postura positivista que dominava a área desde sua consolidação. Enquanto isso, a contribuição da Linguística para a compreensão da realidade rendia muitos frutos para a teoria social e a política: a fenomenologia transcendental de Husserl, o pragmatismo universal de

⁴⁰ Entre as diversas contribuições que enriqueceram e diversificaram o ramo de RI, duas merecem destaque, a ponto de serem caracterizadas como “viradas”: a Virada Sociológica e a Virada Linguística. A Sociologia foi a primeira a dialogar de forma mais intensa com a área de RI, tendo merecido especial atenção por parte de construtivistas. Para obras influenciadas pela Virada Sociológica, ver Adler e Barnett (1998), Katzenstein (1996), McSweeney (1999) e Wendt (1999). Para obras representativas da Virada Linguística um pouco mais

Habermas e Apel, os modelos de análise de linguagem de Wittgenstein e Austin, a hermenêutica de Heidegger, o estruturalismo de Saussure, a teoria da intencionalidade de Skinner, entre outros.

Se os saberes de RI permaneciam refratários às contribuições da Linguística, isso se devia, em parte, à forma pela qual a noção de conhecimento era concebida pelas teorias dominantes. Para Pin-Fat (1997:81), a linguagem não entrava na equação neorrealista porque, de acordo com a cartilha waltziana, o intelecto do observador seria “soberano e distinto da realidade” que ele buscava entender. A identidade do teórico era perdida, rompendo a ligação entre o sujeito e as contingências tempo-espaço, como História, cultura e linguagem.

As primeiras “invasões” da linguagem começam a ocorrer pela influência de Saussure (1983) e Wittgenstein (1953) em internacionalistas. Enquanto a contribuição do primeiro foi destacar a natureza social da linguagem e dos processos de produção de significados, o segundo postulou a noção de que a realidade não podia ser compreendida senão como resultado de uma complexa prática social de construção da relação entre os objetos e seus significados sociais. Em comum, estava a centralidade que concediam ao papel da linguagem, reconhecendo-lhe sua natureza social e sua agência na construção da realidade.

Ao rejeitar a concepção positivista de linguagem como simples instrumento de descrição e representação do mundo, Saussure (1983) postulou que a linguagem era mais do que um conjunto de palavras que corresponderiam a um conjunto de objetos. Recusando a redução da linguagem à função de nomenclatura prescrita pelo positivismo, o linguista suíço inovou ao propor a distinção entre língua (“*langue*”) e fala (“*parole*”, ou “*speech*”) em uma concepção estrutural da linguagem. Para ele, a língua é um sistema linguístico internalizado por uma coletividade de falantes, enquanto que a fala é o ato individual de expressar uma ideia interna, colocando a língua em ação. Dessa separação, surge a caracterização da língua como social, pertencente à esfera pública e, portanto, heterogênea, e da fala como psicológica, oriunda do plano privado e, por essa razão, homogênea.

Contudo, ambas se encontram intimamente ligadas entre si por uma relação de dependência inescapável: a fala depende da língua para ser inteligível e a língua depende da fala para que se estabeleça historicamente. Infere-se, assim, que a linguagem deve ser

afastadas do marco pós-moderno/pós-estruturalista, ver Gibbons (1987), Neufeld (1993) e Onuf (1989), além do já mencionado Kratochwill (1989).

entendida como um sistema dual – língua e fala – e altamente estruturado por normas sociais, visto que, embora a fala seja um ato individual, a linguagem estaria além do controle do falante. Assim, linguagem, para Saussure, é uma construção social, estando sujeita a constrangimentos sociais, históricos e políticos. Por conseguinte, ela não é neutra de valores.

A segunda grande contribuição do linguista francês para o presente debate reside no modelo de significação que ele propõe ao investigar a unidade linguística primária: o signo (“signe”, ou “sign”). Trabalhando com as noções de polissemia e denotação, Saussure descreve os signos como “entidades duplas” compostas, no plano da forma, por significantes (“signifiant”, ou “signifier”) – que podem ser letras, números, sons, ou imagens – e, no plano do conteúdo, por significados (“signifié”, ou “signified”) – o conceito, ou a ideia, a ser expressado. Apesar de ambos serem partes integrantes do signo, um existe sem o outro.

Reproduzimos, a seguir, o clássico modelo saussuriano (Figura 1).

Figura 1: Signo, significante e significado, conforme modelo proposto por Saussure (1983).

Disponíveis em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Signified-signifier.gif>> e
<<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Tree.gif>>.
Acesso em 15 abr. 2009.

Inexistindo correspondência natural, ou automática, entre as letras “tree” (significante) e a ideia abstrata de uma árvore (significado), a articulação entre os dois elementos depende da mediação do discurso. Cabe a ele produzir a aparência de naturalidade da correspondência entre significante e significado, produzindo o que Foucault (1972) denominou de “categoria de senso comum”. Fora do discurso que a legitima, a categoria perde seu sentido.

A recusa de Saussure em limitar o papel da linguagem à mera nomeação dos objetos que habitam a realidade, o que descarta a hipótese de linguagem como um conjunto de nomes

que corresponderiam a um conjunto de objetos, implica a postulação da inexistência de uma ligação natural entre significante e significado para formação do signo. Tal noção nos faz reconhecer que a relação entre significante e significado é arbitrária: somente dentro de um plano discursivo específico é que a articulação entre significante e significado consegue gerar um sentido particular. A denotação implica o reconhecimento de que a significação de objetos que povoam a realidade dependeria de uma mediação discursiva.

Com relação a Wittgenstein (1953), o austríaco demonstrou que a linguagem não se limita a nomear: ela constrói o que nomeia. Rejeitando a concepção positivista de linguagem como conjunto de palavras que descreviam o estado das coisas no mundo, Wittgenstein (1953) postulou que os objetos não possuem existência *a priori*: eles tomam vida na interação cotidiana no plano lingüístico, à medida que as palavras se relacionam entre si e recebendo significado. Ao afirmar “Significado é uso”, ele rejeitou a noção positivista de que as palavras seriam definidas com referência a objetos pré-existentes, seja no mundo “lá fora”, ou no plano dos pensamentos, dos ideais, ou das representações mentais. Em vez disso, o austríaco via no uso efetivo da linguagem e nos atos de comunicação cotidiana a chave para entender o papel da linguagem nos processos de construção da realidade social. De grande relevância para a crítica pós-estruturalista são as noções de “jogos de linguagem”⁴¹, “atos de fala”⁴² e “investigação gramatical”⁴³.

Nas décadas de 1970 e de 1980, sobretudo na França, o Estruturalismo de Saussure havia sido apropriado por expoentes de outras áreas, em especial da Antropologia, da Psicanálise, da Teoria Social e da Crítica Literária, na busca por superar o que viam como os limites dos próprios saberes. Assim, o termo “pós” em “pós-estruturalismo” não deve ser entendido como oposição às premissas do estruturalismo, mas sim como tentativa de radicalizá-las e levá-las às últimas consequências. Reafirmando a centralidade do papel da linguagem na construção social da realidade, além de preservarem uma concepção estrutural da linguagem, os pós-estruturalistas radicalizam ao enfatizar a natureza instável e precária dos significados, assim como a indeterminação da direção dos processos de significação.

⁴¹ Segundo Wittgenstein (1953), são as configurações necessárias para que um enunciado seja interpretado da maneira pela qual o seu enunciador pretende que ele seja.

⁴² Austin (2005) utilizou a expressão “ato de fala” para expressar a ideia de que a linguagem produz ação. A frase “Eu os declaro marido e mulher” é fala que produz ação.

⁴³ Método proposto por Wittgenstein para analisar e demonstrar a especificidade da forma de expressão e do uso da linguagem com relação a determinados conceitos, ou áreas de conhecimento.

Como resultado, construiu-se o reconhecimento de que a agência sobre a transformação social se encontrava nos discursos. Considerando que ninguém detém monopólio sobre a linguagem, e o fato desta ser inerentemente instável, cabia aos discursos fixar significados, estabilizar interpretações e naturalizar categorias e representações da realidade. Todavia, tendo em vista a impossibilidade de alcançar estabilização e fixação absoluta conforme desejado, eles eram vulneráveis e suscetíveis a deslizamentos, a falhas e a contradições, por isso passíveis de contestação e resistência. Da mesma forma como um discurso se torna dominante a ponto de criar e naturalizar uma realidade, ele também poderia se desestabilizar e abrir espaço para a emergência e hegemonização de um novo discurso.

É importante entender a crítica de Derrida ao logocentrismo do projeto Iluminista da modernidade, conforme antecipado aqui. Para o francês, a tradição do pensamento filosófico ocidental repousa sobre o recurso a dicotomias totalmente arbitrárias, visto que inexistente correspondência natural entre os elementos que a compõem. Dicotomias como “sagrado/profano”, “público/privado”, “mente/corpo”, “homem/mulher” e “significante/significado” tendem a privilegiar um pólo em detrimento de seu par, que é percebido, por *default*, como negativo e indesejável. Os significados não seriam dados pela essência daquilo que se busca significar, e sim por processos de diferenciação articulados nos termos das dicotomias acima.

Seu argumento sugere que todo texto, ou melhor, todo processo de produção de significados, contém hierarquias implícitas que foram naturalizadas por discursos de forma a impor ordem à realidade social e preservar posições de poder. Os discursos atuam na repressão de exclusões, subordinações e marginalizações praticadas pela linguagem. Entretanto, a contestação e resistência são possíveis devido a tal precariedade e instabilidade inerente à linguagem e à produção de significados. A indecibilidade⁴⁴ do texto motiva o questionamento e a subversão da interpretação para expor a naturalização de diferenças produzida pelos discursos dominantes. É preciso, assim, despertar o texto para sua plenitude.

As considerações acima possuem importantes implicações para a área de RI: (1) a caracterização da linguagem como constituinte de realidades, sujeitos, identidades e interesses, o que exclui a possibilidade de uma verdade objetiva além das representações

⁴⁴ Para uma visão comparativa sobre a “indecibilidade” postulada por Derrida nas obras de Laclau, Mouffe e Zizek, ver Torfing (1999:95-119).

linguísticas às quais fazemos referência; (2) a concepção de linguagem como prática social e política para transformação da ordem social; (3) o reconhecimento das formas pelas quais os discursos reprimem diferenças e naturalizam hierarquias; e (4) a necessidade de contestar e de se resistir a discursos dominantes. Tais implicações, exploradas e reconhecidas na chamada “Virada Linguística” experimentada na área, levou Booth (1997:374) a pedir que “os estudantes de Relações Internacionais dessem mais atenção à linguagem, já que as palavras tanto afetavam quanto refletiam a realidade”. Aparentemente, foi o que fizeram⁴⁵.

A “Virada Linguística” terá importância fundamental para a crítica pós-moderna/pós-estruturalista, que será o marco teórico de nossa pesquisa. Considerados mais radicais pela insistência em negar uma realidade *a priori*, os críticos pós-modernos/pós-estruturalistas privilegiam o foco nos discursos e na intertextualidade para identificar a luta para estabilizar e fixar significados que seriam instáveis e contingentes. A linguagem, assim, se apresenta como a única ferramenta capaz de penetrar no texto e chegar aos significados.

Conforme explica Barros (2006), ao levarem a “Virada Linguística” a seu extremo, os pós-modernos/pós-estruturalistas têm como objetivo a busca por momentos de aporia, de não-fixação de significados e de silêncios capazes de sinalizar que uma articulação discursiva se encontra desestabilizada e, portanto, desligada das dicotomias que buscavam fixá-la. Esses momentos são significativos de crise, pois expõem as fissuras e as falhas nos discursos por onde buscamos contestá-los e, assim, opor-lhes resistência. A natureza instável da linguagem faz com que a crítica pós-moderna/pós-estruturalista reconheça a importância das subjetividades, dos mecanismos de (re)produção de discursos e dos processos de construção de identidades no interior de formações discursivas específicas (FOUCAULT, 1987).

Como bem resumiram George e Campbell (1990:273), se a linguagem não descreve uma realidade essencial oculta, por ser inseparável dos processos de construção social da realidade, o ponto de partida para a investigação de fenômenos internacionais deveria ser a “relação entre as regras e as convenções dos ‘jogos de linguagem’, ou ‘formas de vida’ específicos, e seus significados sócio-histórico e cultural”. Ou seja, o foco de análise se desloca da materialidade para a subjetividade. Para Hansen (2006:25), “o desafio é mostrar ‘quanto os discursos importam’ para a ação estatal ao provar, primeiro, o relativo poder

⁴⁵ Entre as obras que deram atenção especial à linguagem, destacamos Bell (2002), Bleiker (2000), Higgins (2000), Pin-Fat (1997), Risse-Kappen (2000) e Wheeler (2000).

explicativo do discurso em oposição às explicações materialistas e, segundo, o efeito causal da identidade na política externa”.

Entre as incursões mais relevantes da crítica pós-moderna/pós-estruturalista na área de RI, destacamos a desconstrução que Ashley (1988) faz do discurso da anarquia, a caracterização de realidade hiper-realista que Der Derian (1989) faz da realidade internacional, a leitura intertextual da política mundial desenvolvida por Shapiro (1989), a desconstrução da dicotomia “externo/interno” proposta por Walker (1993) e, finalmente, a crítica ao discurso de política externa desenvolvido por Campbell (1990, 1998a, 1998b). Para fins de nossa pesquisa, limitaremos-nos às contribuições de Ashley, Walker e Campbell para problematizar anarquia, Estado e política externa.

Ashley já havia despontado como brilhante teórico de RI na década de 1980, em grande parte devido a sua crítica ao neorrealismo (ASHLEY; 1984, 1986). Contudo, seu trabalho ainda se encontrava mais próximo da Teoria Crítica do que do pós-modernismo. Seus artigos posteriores dedicados à geopolítica (ASHLEY, 1987) e à problemática da anarquia (ASHLEY, 1988) indicavam uma rápida e firme aproximação com o pós-modernismo⁴⁶, o que se efetivaria com a inclusão de seu artigo (ASHLEY, 1989) na primeira coletânea reconhecidamente pós-moderna/pós-estruturalista na área de RI (DER DERIAN; SHAPIRO, 1989). Inspirando-se em Foucault, Ashley problematiza a relação entre o saber teórico da área de RI e o exercício do poder por parte de um certo tipo de sujeito, julgado como competente e racional, ator único e privilegiado nas relações internacionais: o Estado⁴⁷.

Ashley desenvolve o argumento de que, ao aplicarem o logocentrismo típico do pensamento ocidental, a área de RI cria um mundo dividido em duas esferas opostas – a internacional e a doméstica – distintas e irreconciliáveis devido a sua natureza. A área produz e consolida discursivamente uma visão da política moderna articulada com base na dicotomia soberania/anarquia, que se torna central para viabilizar o próprio projeto da modernidade. Sua proposta é desconstruir o discurso tradicional de RI, especialmente o conceito de soberania, para demonstrar como as dualidades expressas por esse conceito (interno/externo, cidadão/estrangeiro, ordem/desordem etc.) não são naturais, lógicas, imutáveis; e sim historicamente contingentes.

⁴⁶ Para a evolução do pensamento de Ashley da Teoria Crítica para o pós-modernismo, ver Waever (1989).

⁴⁷ Ashley (1984) já havia destacado como o protagonismo exagerado dado ao Estado pela área de RI havia legitimado sua própria existência.

Ashley via o Estado engajado em contínuas práticas de reafirmação e de manutenção de sua posição privilegiada, que ele denomina de “práticas heroicas”, cuja mensagem aos indivíduos seria a submissão racional ao Estado soberano em troca de ordem, de estabilidade, de proteção e de previsibilidade, ou, então, o mergulho na incerteza, na imprevisibilidade, na desordem e na violência da anarquia. Assim, a formação discursiva por ele apontada atribui simultaneamente ao Estado um elenco de características positivas e à anarquia, seus opostos negativos. Nesse sentido, o realismo e suas vertentes, ao incorporarem essa lógica em seus discursos, reafirmando o Estado como única solução possível para os indivíduos, reproduz a “prática heroica” de reafirmação do Estado.

Ao propor a desconstrução dessas práticas heroicas, Ashley retira do Estado suas características de entidade estável, homogênea, unitária, ahistórica e imutável, e problematiza o próprio fundamento no qual ele se sustenta (a dicotomia anarquia/soberania). Ele argumenta que o discurso da área de RI se caracteriza pela transferência das contradições presentes dentro das comunidades políticas para a esfera externa, transformando as diferenças dentro das sociedades em diferenças entre Estados, legitimando a existência de um poder estatal soberano e unificado para manter as esferas separadas.

Ashley coloca em evidência como o discurso da soberania apresenta o Estado como entidade sem origem, sem passado. Nesse sentido, ele fala como a área de RI se esforça em esquecer que a origem do Estado está ligada à própria origem do processo de formação do sistema internacional. Dessa forma, ele denuncia o Estado como construção histórica e contingente a especificidades, e não um dado natural.

Em sua crítica à caracterização de Waltz para as relações internacionais – “o homem, o Estado e a guerra”, Ashley (1989) aplica o método da desconstrução de Derrida para mostrar de que forma Waltz desenvolveu uma teoria da História com base em um procedimento logocêntrico. Seu ponto de partida é identificar como ele concebia o “homem” em oposição direta à “guerra”, privilegiando o primeiro sobre o segundo. Waltz entendia o homem como um ser de identidade pré-estabelecida e racional, enquanto que as esferas da anarquia e da guerra eram representadas pela ausência de racionalidade. A racionalidade do homem ocidental somente atinge o *status* de soberano ao caracterizar o caos como seu oposto necessário. Com efeito, a racionalidade humana de Waltz exigia o caos para ser soberana.

Robert Walker, que repetiu movimento semelhante ao de Ashley ao se afastar da Teoria Crítica para se aproximar do pós-modernismo/pós-estruturalismo, dedica-se a criticar o realismo e o conceito de soberania, além de examinar a relação entre teoria política e teoria de relações internacionais. Em seus primeiros textos⁴⁸, ele busca apontar como nossa imaginação política foi discursivamente atrelada à figura do Estado, sendo circunscrita às fronteiras territoriais do Estado soberano. Apenas no Estado somos sujeitos e cidadãos, e somente como cidadãos, dotados de direitos e deveres, é que nos viabilizamos como seres humanos. Nessa representação do mundo, nosso pertencimento a um Estado e nossa localização dentro de um território nacional demarcado definem nossa existência e nossa identidade. Daí a importância para o Estado de sua prerrogativa em “produzir fronteiras”: em delimitar quem está dentro, ou fora delas. O discurso do espaço do Estado exclui e inclui práticas e corpos, delimitando o próprio sujeito moderno.

Walker se volta, então, para a relação entre as teorias internacionais e a teoria política. Ele busca entender o paradoxo de uma área que insiste em localizar na política do poder o marco de sua especificidade. Em tempos de globalização, fluidez e aceleração da relação espaço-tempo, além de porosidades de fronteiras, o espaço territorial privilegiado inventado pela modernidade na figura do Estado se encontra sob tensão, argumenta. Entretanto, teorias de RI insistem em privilegiar esse ator por meio de discursos que constroem permanentes ameaças a sua sobrevivência, além de não problematizarem o caráter absoluto da suposta soberania estatal (WALKER, 1993:3-4)⁴⁹.

Um dos aspectos mais fortes dessa crítica é que ela localiza os pontos principais de discordância não na esfera da política internacional, mas na da teoria política em geral. Para Walker, a esfera política doméstica é representada como o domínio do progresso, e a origem da cidadania e da ética. Já a esfera internacional é descrita como um ambiente anárquico, onde há ausência de comunidade, uma impossibilidade de História como teologia progressiva. A presunção que a área de RI faz sobre a anarquia estabelece que o internacional é uma esfera separada do real e do ético, condenada à repetição e à reincidência, sem progresso, sem evolução⁵⁰. Sua crítica reconduz a teoria de RI a seu contexto original: a teoria política.

⁴⁸ Ver Walker (1989a, 1989b, 1990a, 1991), e Walker e Mendlovitz (1990).

⁴⁹ Ver também Walker (1989b).

⁵⁰ Seria justamente nesse sentido que Wight (1966) falava da impossibilidade de uma teoria internacional equiparável à teoria política. No internacional, todas as regularidades que ocorrem no doméstico não existiriam.

Assim, seu foco da análise recai sobre a forma como a produção de saberes em RI separa essas duas esferas – a doméstica e a externa, transformando-as no argumento constitutivo do próprio pensamento político moderno. Mais especificamente, ele critica como a produção de conhecimento emprega tais categorias, assim como utopia/realismo, identidade/diferença, dentro/fora, comunidade/anarquia etc, na fundamentação de teorias de RI. Demonstrar o caráter historicamente constituído e contingente dessas categorias seria uma forma de criticar os processos de reificação em curso nas Relações Internacionais.

Walker ainda argumenta, por exemplo, que a própria separação conceitual entre Teoria Política e Teoria Internacional serviria à manutenção do privilégio daqueles que se beneficiam da ideia de sistema internacional conforme a concebemos hoje. A separação entre o Estado e o Internacional nos leva a pensar que somente dentro do Estado é possível pensarmos ética ou moralmente, enquanto o Internacional estaria fadado ao lugar da amoralidade uma vez que o internacional é entendido como um lugar anárquico. Para Walker, é tal falsa separação que nos impede de agir eticamente no espaço internacional, pois esse é sempre evocado como “terra de ninguém”, onde é a força que determina o comportamento.

Corroborando as ideias de Walker, trazemos a argumentação de Der Derian (1995:5) sobre a falta do pensamento ético na teoria na política internacional:

Aceitar o realismo, como fez a teoria internacional, como o reflexo mais do que a construção da política mundial, foi aceitar as coisas do jeito que elas eram: as necessariamente condições de anarquia e (ao menos em sua primeira forma inglesa) do mal; a permanência da alienação e a sanção para usar a força contra ela; e a universalidade de uma vontade de poder que seduziu os homens de estado e os candidatos a conselheiros do príncipe. Como resultado, a teoria internacional muito frequentemente seguiu os caminhos da menor resistência ética ao fatalismo, ao dogmatismo e ao cinismo.

Além de argumentar que a exclusão da ética do espaço internacional é inerente ao entendimento que temos da ordem internacional com base em teorias tradicionais, os pós-modernos/pós-estruturalistas também analisam como a preservação da ideia de Estado se faz necessária ao discurso ortodoxo, pois ele é a representação maior da separação entre o espaço moral organizado e a anarquia. O diferente é excluído do interior dos Estados pela construção de uma comunidade política que se define por sua universalidade e por sua coesão interna.

Independentemente de como são conhecidas e apresentadas, é necessário abrir espaço para as práticas de reflexão com o objetivo de criticar e problematizar o dualismo presente nos alicerces da ciência moderna. Dicotomias, como identidade/diferença, presente/passado,

presente/futuro, interno/externo, soberania/anarquia, masculino/feminino, fala/linguagem, agente/estrutura, particular/universal, centro/periferia, estado/sociedade, política/economia, revolução/reforma etc. têm sido examinadas em seus contextos específicos de forma a expor sua natureza contingente, arbitrária e autoritária. O desnudamento do caráter contingente dessas dicotomias nos abre caminho para refletir como modos de subjetividade, de objetividade e de conduta são construídos e impostos na cultura ocidental moderna (ASHLEY;WALKER, 1990:264).

Walker (1993) identifica três maiores deficiências da área de RI: (1) trata como eternas e dadas diversas categorias e dicotomias que seriam, na verdade, historicamente construídas, e, portanto, passíveis de mudança; (2) peca ao não considerar as formas como o mundo político, nacional e internacional estaria mudando devido às transformações da pós-modernidade; e (3) exclui, ou elimina pelo silêncio, teorias e práticas alternativas que poderiam permitir uma melhora na condição humana nos níveis local, nacional e internacional. Daí seu chamado para o “abandono da camisa-de-força teórica” que funciona sob o nome de “Estado-nação” e para a busca de um conteúdo novo, mais plural e democrático na análise das relações internacionais.

O próximo internacionalista a levar para o campo da política externa a crítica às dicotomias presentes no discurso da anarquia. Em uma obra dedicada à política externa norte-americana, Campbell (1998a) pensa o Estado genealogicamente para entender como, pela determinação do externo, do estrangeiro, do de fora, a política externa ajuda a produzir e reproduzir a própria identidade do Estado, e reafirmar a necessidade de sua existência. Sua grande contribuição reside na inversão da visão tradicional da área de que a política externa de um Estado seria produto de sua constituição doméstica⁵¹.

Em seu argumento, ele postula que os Estados absolutistas se sustentavam na noção transcendental do poder de Deus conferido ao soberano, cuja ideia, porém, perde sentido no mundo moderno e secular, povoado por Estados nacionais construídos com base em nacionalismos e em projetos de identidade nacional. Na pós-modernidade, essas identidades, até então consideradas relativamente estáveis e fixas, encontram-se sob ameaça. Num movimento de autodefesa, os Estados passam a submeter seus cidadãos a “discursos de perigo” e a práticas de “evangelização do medo” para reforçar fronteiras, excluir o diferente e

⁵¹ Esse tema também é alvo de outras críticas pós-modernas. Ver Elshtain (1991) e Weber (1992, 1995).

disciplinarizar o corpo interno com base em representações do que seria a identidade nacional a ser assegurada e protegida. A produção da diferença, e sua conversão em “Outricidade”, se tornam essenciais para a afirmação do “Eu” e da necessidade de existência do Estado.

Nos termos de sua crítica, a política externa deixa de ser vista como a expressão das relações de um Estado pré-existente com os demais Estados no plano internacional e passa a ser constitutiva do próprio Estado. Sobretudo, mas não se limitando a momentos de crise em que as identidades nacionais se encontram por demais instáveis e ameaçadas, a política externa se revela uma prática de produção de fronteiras. A reprodução das identidades nacionais pela política externa se mostra central para produzir fronteiras e disciplinarizar comportamentos no espaço nacional no intuito de preservação desse espaço privilegiado.

Pensar política externa como “produção de fronteiras” e “disciplinarização de corpos” permite a Campbell desconstruir a noção de um sistema internacional dado, ao qual os Estados devem se adaptar por meio de suas políticas externas. A esfera internacional é vista como uma arena, povoada por Estados sem identidades pré-existentes e seguras, na qual múltiplas práticas de diferenciação e delimitação de espaços se cruzam e se chocam. Para ele, devemos problematizar a produção de espaços morais com base em dicotomias “dentro/fora”, “interno/externo”, “Eu/Outro” etc.

Igualmente provocadora é sua problematização da identidade do Estado, ao rejeitar a forma pela qual a área de RI via a nação precedendo a realidade do Estado; em outras palavras, o nacionalismo como base da legitimação da criação dos Estados. Entretanto, Campbell (1998a:11) chama nossa atenção para como a reificação desse conceito nos fez pensar o Estado como anterior à nação, transformando o nacionalismo em ferramenta estatal para legitimar sua existência.

Para Campbell, apesar de sempre visto como um conceito fechado, o Estado não possui tal *status* ontológico: ele precisa se reproduzir constantemente. Se sua essência é a identidade, e se essa essência não é fixa nem estável, faz-se necessário que a identidade do Estado seja reafirmada sempre. “A articulação constante do perigo através da política externa é, assim, não uma ameaça para a identidade ou para a existência de um Estado; mas sim sua própria condição de possibilidade”, finaliza Campbell (1998a:12).

Como podemos concluir, sem crise não há saber (HALLIDAY, 1996). Assim como os tempos de crise motivaram a institucionalização da primeira cátedra da área de RI em 1919,

os tempos de crise atuais, inegáveis a partir de 1989, nos impulsionam a repensar os caminhos da produção de conhecimento em RI. A crítica pós-moderna/pós-estruturalista, busca problematizar como as teorias dominantes se tornaram um discurso de dominação articulado com base em redes de poder/saber de modo a disciplinarizar o que seria ou não conhecimento legítimo – e, portanto, temas e problemas legítimos – em RI. Sua grande contribuição reside em seu compromisso com o pensamento crítico, com a prática política e com a recondução da ética ao centro do debate. O desafio no qual devemos agora nos lançar é buscar repensar a análise de política externa em coerência com a crítica pós-moderna/pós-estruturalista e seu espírito reflexivista em busca da ética.

1.4 A análise de política externa em tempos de crise

Comprometidos com postulados e premissas ancoradas no racionalismo, no positivismo e no materialismo, as teorias dominantes preferem conceber a política externa como reação, por parte de Estados com identidades predeterminadas e interesses estáveis, às forças físicas que atuam em objetos materiais, partindo do exterior. Pressupõe-se que a sobrevivência do Estado em um mundo físico independente e hostil deva orientar as escolhas em política externa.

Todavia, esse tipo de abordagem, ainda preso à “camisa-de-força vestfaliana” a que aludimos anteriormente, toma como dado conceitos e categorias que pós-modernos/pós-estruturalistas querem problematizar. As análises tradicionais de política externa, sejam elas feitas no marco neorrealista, ou no neoliberal, estariam preocupadas com formular modelos explicativos, generalizar postulados e gerar previsibilidade. Em outros termos, buscam o tal “ponto arquimediano” com base no qual possam ancorar análises e recomendações de *policy*. Tal tipo de análise, acreditamos, seria deficiente, incompleto e insatisfatório. Retomando a classificação de Lynn-Doty (1993), limitariam-se a perguntas do tipo “Por que?”, porque sua preocupação em compreender a motivação de um comportamento específico para que seja

possível prever sua recorrência no futuro. Na caracterização de Little (1991:4), o objetivo é calcular a probabilidade de determinado resultado, ou comportamento político.

Nossa crítica a tais análises tradicionais fica mais clara se partirmos do conceito de “interesse nacional”, tido como fundamental pelas teorias dominantes para todo e qualquer estudo acerca do comportamento dos Estados no sistema internacional. Presas a uma noção predeterminada, fixa, estável e monolítica do que seria “interesse nacional”, as análises tradicionais de política externa não conseguem conceber os processos sociais de construção do Estado, dos interesses, do sistema internacional e da própria realidade.

Por tais razões, as análises tradicionais reproduzem, em sua essência, o legado de Morgenthau que, ao definir “interesse nacional” em termos de poder, postulava que o conceito deveria ser entendido como “o principal indicador” para que o tomador de decisões pudesse “achar seu caminho através da paisagem da política internacional” (MORGENTHAU, 1978:5). Seu conteúdo, diria o filósofo alemão, deveria ser inferido da anarquia, do caráter de autoajuda do sistema internacional. Presos no “dilema da segurança” (HERZ, 1951), os Estados deveriam deduzir racionalmente seus interesses nacionais, cujos objetivos deveriam ser sempre orientados para “proteger sua identidade física, política e cultural contra a intromissão de outras nações” (MORGENTHAU, 1951:972).

Qual parece ser o problema de tal abordagem? A nosso ver, a proposição de Morgenthau se revela bastante vaga. Como bem observou Sonderman (1987:60), o conceito é “muito extenso, muito geral, muito vago, e inclui muita coisa”. Postular que os Estados buscam sua sobrevivência em um ambiente hostil e que deveriam, portanto, identificar e perseguir seus interesses nacionais, não oferece muito em termos das escolhas específicas que confrontam os formuladores de política externa. A expressão “identificar e perseguir os interesses nacionais” acaba virando uma caixa vazia e despida de qualquer “conteúdo substantivo”, nas palavras de Rosenberg (1990:291).

De fato, a lógica da existência de um interesse nacional passível de identificação racional e objetiva se baseia na suposição, que entendemos ser incorreta, de que a realidade seja um domínio independente e acessível a observadores; de que haveria algo chamado “interesse nacional” que pode ser identificado e perseguido por políticas adequadas. Como Weldes (1996:279) argumenta, interesses, assim como realidade, atores, e poder, não são

autoevidentes: “objetos e eventos não se apresentam sem problemas ao observador”; “são produtos de interpretação, de subjetividade”.

A recusa das análises tradicionais em problematizar conceitos, categorias e realidades indicam aquilo que Luttwak identificou como “o preconceito iluminista” inerente ao realismo e suas revisões posteriores. tal preconceito teria levado uma grande geração de analistas de Relações Internacionais a privilegiar uma análise de política externa do tipo “Por que?”, com base em uma perspectiva estratégica e racionalista.

Concordando, em parte, com a proposta construtivista de Wendt (1992; 1999) para o “dilema agente/estrutura”, vemos como necessário rejeitar a noção do imperativo de sobrevivência do Estado devido à existência de uma suposta estrutura anárquica do sistema internacional. Ao escrever que “anarquia é o que os estados fazem dela” (WENDT, 1992:395), ele defende que a estrutura anárquica que os neorrealistas e os neoliberais dizem determinar o comportamento dos Estados seria uma construção social⁵². Rejeitamos, assim, conceber política externa com base na existência *a priori* de uma “realidade lá fora”, cuja estrutura seria predeterminada como anárquica, com Estados acabados e eternos, dotados de identidades e interesses fixos e imutáveis. A possibilidade para ação não se encontra na realidade (a estrutura), nem nos Estados (os agentes), mas na interpretação e nos significados que lhes atribuímos.

Conforme define Weldes (1996:280), o “interesse nacional” é uma “construção social convertida em objeto de significado com base em significados criados intersubjetiva e culturalmente por meio dos quais compreendemos o mundo, e, em especial, o sistema internacional e a posição que os Estados ocupam nele”. Ela argumenta ainda que, “o interesse nacional emerge das representações através das quais diplomatas e servidores públicos compreendem o mundo”. Como isso acontece?

Recorrendo a um universo de elementos culturais e linguísticos à nossa disposição, criamos representações que constroem objetos (ex.: Estados, interesses, formuladores de política, instituições, atores não-estatais, movimentos sociais etc.) e lhes atribuímos uma identidade (ex.: agressivo, cooperativo, hostil, pacífico, não-ameaçador, revisionista etc.) que

⁵² Para Wendt (1999), se o sistema é dominado por Estados que veem anarquia como uma situação de vida, ou morte, uma anarquia “Hobbesiana”, nas suas próprias palavras, o sistema será caracterizado por uma luta de todos contra todos. Se, ao contrário, a anarquia for vista como uma situação restrita – uma anarquia “Lockeana”, então, um sistema mais cooperativo emergirá.

pareça aceitável e razoável. Ao imaginarmos um Estado qualquer que tenha sido socialmente construído como agressivo às democracias ocidentais, por exemplo, tomamos como razoável e aceitável presumir que ele se aliasse a outros regimes totalitários.

Quando formulamos uma determinada representação das relações internacionais, povoamo-na com objetos, ao mesmo tempo em que lhes atribuímos identidades. O sistema de representações e significados então resultante define a identidade (agressivo a democracias) e o comportamento daquele Estado (buscar aliança com regimes autoritários). O interesse nacional recebe conteúdo e significado no momento em que é transformado em objeto de interpretação, de discurso. Assim, como já argumentou Wendt (1992:398), se “as identidades estão na base dos interesses”, e se essas são fruto de processos de significação e interpretação, precisamos de teorias que esclareçam a “estrutura intersubjetivamente construída de identidades e interesses” dos Estados (WENDT, 1992:401).

Entretanto, discordamos de Wendt ao postular que a reflexão sobre a relação de coconstituição entre estruturas e agentes deve incorporar não apenas os elementos ideacionais e materiais, conforme Wendt faz. A reflexão deve se estender, necessariamente, ao campo do simbólico em termos de produção de significados de forma a recepcionar subjetividades múltiplas. Por tais razões, buscamos uma abordagem que conceba uma realidade na qual objetos, sujeitos e ações possuam significados e que reconheça a natureza instável e performática das identidades que lhe são atribuídas. Buscamos uma abordagem que dê conta daquilo que Foucault (1972:49) caracterizou de “práticas que sistematicamente formam os objetos sobre os quais falam”. Em resumo, buscamos uma análise de política externa que, coerente com as críticas pós-modernas/pós-estruturalistas aqui apresentadas, leve em conta o papel dos discursos como práticas sociais de (re)produção de significados e de representações.

Por tais razões, a análise de política externa em tempos de crise deve se recusar a pressupor a existência *a priori* de realidade, agentes e interesses, e a privilegiar indivíduos ou coletividades como *loci* de significação. Ela deve reconhecer a autonomia da linguagem na construção social da realidade, e que estruturas, agentes e identidades são construídos e articulados dentro de práticas discursivas. Ela deve ser capaz de conceber poder para além da expressão de capacidades materiais, de forma a incluir a capacidade de construir categorias do senso comum. Ela deve, sobretudo, reconhecer nos discursos a principal agência na construção das realidades de forma a nos equipar com os instrumentos críticos necessários a

responder satisfatoriamente a perguntas do tipo “Como?”: como uma determinada realidade é produzida e como ela cria as condições de possibilidade de determinadas práticas políticas.

Várias são as vantagens de tal abordagem. Primeiro, não apenas ampliamos o conceito de política externa, como também problematizamos a realidade e os sujeitos ao reconhecer que eles não possuem existência fora dos discursos nos quais se inserem. Segundo, o espaço da política externa é ampliado para além das burocracias, ou indivíduos, às quais ela é tradicionalmente associada. Nesse sentido, a concepção de política externa deixa de estar limitada à noção de um específico processo de tomada de decisão, ou até mesmo a um evento, ou fato, específico em uma arena política privilegiada. Da mesma forma, podemos transcender a própria figura do “formulador de política externa”. Tanto o espaço como o agente de política externa deixa de ser privilegiado para ser ampliado para qualquer local, ou indivíduo, inserido nas práticas discursivas de produção de significado.

Terceiro, a política externa é ampliada para além das instituições políticas oficiais, de forma a incluir todas as esferas da sociedade e, mais especificamente, toda e qualquer esfera capaz de articular, propagar e disseminar sistemas de significados e representações. Assim, seu funcionamento, como instituição de política externa, dependeria mais de seu alinhamento ao sistema de representações de uma sociedade do que qualquer outro elemento. Um filme comercial, por exemplo, pode se tornar uma instituição de política externa, se os significados por ele disseminados forem aceitos e reconhecidos como “realidade” pelo público em geral.

Entre as diversas tentativas de análise de política externa no marco pós-moderno/pós-estruturalista, sobretudo aquelas de abordagem discursiva, a proposta desenvolvida por Campbell (1990, 1998a) apresenta o maior potencial para repensar os estudos de política externa em tempos de crise. Sua contribuição reside em perceber que a política externa é formada por outras dimensões além dos imperativos da necessidade externa.

Pesquisando a política externa norte-americana da Guerra Fria, ele observou que “os textos de política externa estão repletos de declarações sobre a realização da república, o objetivo fundamental da nação, os direitos dados por Deus, códigos morais, os princípios da civilização europeia, o medo da perda cultural e espiritual, as responsabilidades e deveres atribuídos ao iluminado exemplo da América” (CAMPBELL, 1998a:31).

Tais considerações o levaram a uma série de indagações. Primeiro, qual o significado de tantas representações, imagens e referências quanto ao que seria a América no discurso de

política externa? Qual significação de América estaria sendo construída? Qual a relação entre o discurso de política externa e a atribuição de uma identidade à América? Como isso acontece? Que identidade é essa? Qual a implicação da reconfiguração da relação entre política externa e identidade para a área de RI?

Com efeito, ao substituir a tradicional pergunta “Como a política externa serve à defesa dos interesses nacionais?” por “Como, pela determinação do que é externo, estrangeiro e diferente – do “Outro”, a política externa ajuda a produzir e a reproduzir sua própria identidade?”, Campbell tenta problematizar os processos de construção de identidades e interesses ao trocar uma metodologia ancorada no racionalismo e na historiografia narrativa por uma metodologia discursiva. Nesse sentido, ele argumenta:

O conhecimento contemporâneo esteve geralmente satisfeito em ver política externa explicada como um fenômeno estado-cêntrico no qual existe uma reação internamente mediada em relação a uma situação externamente induzida de ameaças ideológicas, militares e econômicas. (...) Como nós (nós, principalmente, mas não exclusivamente, da área das Relações Internacionais) passamos a conceber política externa como o emprego externo da razão instrumental em nome de uma identidade interna não-problemática situada em uma esfera anárquica de necessidade? (CAMPBELL, 1998a:36-7)

Em seguida, ao rejeitar a literatura convencional sobre nação, Estado e identidade nacional, que entendia a essência da nação como anterior à realidade do Estado, Campbell (1998a:11) argumenta o contrário: “grande parte da sociologia histórica recente postula que é o Estado que precede a nação, que o nacionalismo é uma construção do Estado na busca da legitimidade”. Com base na noção de Anderson (1991) de nação como “comunidade imaginária”, Campbell (1998a) concebe os Estados como entidades paradoxais que não possuem identidades estáveis, fixas e pré-discursivas. Por serem processos inacabados, eles se encontram em necessidade permanente de reprodução.

A política externa passa, então, a ser concebida como uma arena privilegiada para a reprodução das condições de existência do próprio Estado, devido a sua capacidade de produzir o “externo”. “A política externa deixa de ser uma preocupação sobre as relações entre Estados entre fronteiras ahistóricas, congeladas e predeterminadas, para uma preocupação com o estabelecimento das fronteiras que constituem, simultaneamente, o ‘Estado’ e o ‘sistema internacional’”, finaliza (CAMPBELL, 1998a:61).

Concebida nessas linhas, a política externa passa a ser vista como prática política para a produção da diferença, em relação a atores e eventos, com base em uma matriz identitária

nacional. E identidade nacional, como sustentado por Campbell, não se refere, necessariamente, às supostas características de uma nação, e sim às práticas de exclusão, de marginalização, de vigilância e de punição que normalizam o corpo interno do Estado.

Ele propõe a distinção entre dois tipos de política externa (CAMPBELL; 1990, 1998a). O primeiro tipo, ao qual ele se refere em minúsculas, refere-se a “todas as relações de “Outricidade”, de práticas de diferenciação, ou de modos de exclusão que constituem seus respectivos objetos como ‘estranhos’” (CAMPBELL, 1990:271). Nesse caso, trata-se de “política externa” divorciada do Estado, que emprega modos de representação e significação para disciplinarizar e domesticar a ambiguidade, a contingência e o estranho. Para ele, a “política externa” cria as condições de possibilidade do segundo tipo: a “Política Externa” em maiúsculas, mais familiar ao senso comum. Apesar de não estar tão diretamente implicada na produção de identidades como a “política externa”, a “Política Externa” serve à reprodução da constituição da identidade que foi tornada possível pela “política externa”.

Tal distinção nos permite entender como nos acostumamos a conceber política externa somente como “Política Externa”, em que um determinado espaço, ou modo de representação, é privilegiado. Deixamos de perceber que as práticas de “política externa” continuam a funcionar, disciplinarizando a ambiguidade e a contingência, naturalizando padrões e relações sociais como se fossem permanentes, ou universais. Temos dificuldade em perceber como a “política externa” é constantemente mobilizada para produzir diferença, assegurar ao Estado soberano papel privilegiado na representação política e legitimar a exclusão de subjetividades alternativas que não se ajustem ao regime dominante.

Percebendo como a pós-modernidade colocou as identidades nacionais em xeque, e com elas os próprios Estados, posto que suas fronteiras já não se definem tão facilmente, Campbell entendeu como os Estados recorrem à política externa como autodefesa a fim de enfatizar a necessidade de sua própria existência e assegurar a identidade nacional. Assim, as práticas de política externa passam a ser utilizadas para marcar fronteiras e disciplinarizar os corpos contidos no interior do espaço reclamado como exclusivo da soberania do Estado, com o intuito de preservar o próprio Estado.

No tratamento que Campbell concede às identidades, a realidade é discursiva, e o desafio é identificar as consequências políticas do privilegiamento de um modo de representação em relação a outros, isto é, pela escolha de um discurso em detrimento de

outros. Assim como Connolly (1991), ele se preocupa em incorporar o elemento do poder no problema da estabilização dos significados da identidade. Seu argumento prossegue com a noção de que “perigo” serve para reafirmar espaços morais criados para definição de fronteiras éticas e territoriais pelo estabelecimento de dicotomias próprias do pensamento logocêntrico ocidental. Como base nos “discursos de perigo” que mostram o de fora como fonte de perigo, os Estados reafirmam suas fronteiras morais e suas identidades e, por consequência, a legitimidade de sua autoridade.

Conforme Brown (2001:61), o objetivo de Campbell em estudar conflitos, como a Guerra do Golfo e da Bósnia, é demonstrar a inutilidade de abordagens normativas como a da Teoria da Guerra Justa. Em vez de avaliar o comportamento dos participantes no conflito com base em um medidor ético supostamente imparcial e objetivo, Campbell (1996, 1998b) propõe uma “ética de encontros”, como veremos mais à frente. Assim, ao adotar uma metodologia “mais pessoal e menos geral”, Campbell consegue tratar identidades e interesses ao mesmo tempo em que os problematiza, posto que não os vê como dados, mas como sendo construídos ao curso do próprio conflito, conclui Brown.

Com base na noção de que gênero não é uma essência interior ao corpo humano, mas uma construção discursiva que tem por propósito disciplinarizar a sexualidade, Campbell argumenta que a constituição da relação “gênero/corpo” pode ser utilizada como analogia à constituição da relação “identidade/Estado”:

Gostaria de sugerir que a constituição performática de gênero e corpo é análoga à constituição performática do Estado. Especificamente, eu quero sugerir que nós podemos entender o Estado como não tendo ‘nenhum status ontológico além dos vários atos que constituem sua realidade’; que seu status como uma presença soberana na política mundial é produzida por ‘um discurso de identidade primária e estável’; e que a identidade de qualquer Estado particular deveria ser entendida como ‘constituída tenuamente no tempo... através de uma repetição estilizada de atos’, e alcançada não através de um ato de fundação, mas através de um processo regulado de repetição. (CAMPBELL, 1998a:9)

Para o pesquisador australiano, as teorias dominantes de RI sempre entenderam que a essência da nação precede a realidade do Estado, ou seja, a “identidade” do povo seria a base de legitimação dos Estados e de suas práticas. No entanto, “os Estados nacionais constituem entidades paradoxais que não possuem identidades estáveis e pré-discursivas” (CAMPBELL, 1998a:12). Assim, todos os Estados seriam marcados pela “tensão inerente entre os vários domínios que precisam ser alinhados para que uma ‘comunidade política

imaginada' possa ganhar corpo", e a demanda por tal alinhamento constituiria "uma reação a, ao invés de constitutivo de, uma identidade prévia e estável" (CAMPBELL, 1998a:12).

Ao mostrar-nos como novos entendimentos na Teoria Social sinalizam a reificação do conceito de Estado, Campbell nos revela como ele passou a ser entendido como precedendo a nação, transformando o nacionalismo em ferramenta de legitimação do Estado (CAMPBELL, 1998a:11). Apesar de normalmente entendido como um conceito fechado, o Estado não possui *status* ontológico. Anderson (1991) já postulava a ideia de Estado como processo inacabado, lembra ele. Se a essência do Estado é a identidade, e se ela não é fixa, nem estável, a identidade requer contínua reafirmação para preservar a própria ideia de Estado.

A política externa funciona como uma arena privilegiada para a reprodução das condições de existência do Estado, devido a sua capacidade de produzir discursivamente o "Outro". "A política externa deixa de ser uma preocupação sobre as relações entre Estados com fronteiras ahistóricas, congeladas e pré-determinadas, para se tornarem uma preocupação com o estabelecimento das fronteiras que constituem, simultaneamente, o 'Estado' e o 'sistema internacional'" (CAMPBELL, 1998a:61). A política externa, portanto, revela-se uma prática de produção de diferença, de definição de fronteiras entre o interno e o externo, entre o que é familiar e o que é estranho, entre o que conforta e o que ameaça. Seu discurso passa a ressaltar as ameaças à segurança nacional e à integridade da coletividade, a incerteza pela presença de elementos estrangeiros, ou estranhos, ao suposto corpo homogêneo do Estado.

O resultado seria a mobilização constante da política externa como prática de produção de perigo e da diferença para assegurar ao Estado soberano uma posição privilegiada para a realização da identidade política e de legitimação da exclusão de subjetividades alternativas que não se ajustem ao regime dominante. Pensar política externa como prática de produção de fronteiras permite desconstruir a ideia de um sistema internacional pré-existente, ao qual os Estados devem se adaptar. Também nos permite vislumbrar uma esfera internacional formada por múltiplas práticas de diferenciação e de delimitação de fronteiras. A (re)produção da "Outricidade" de forma a assegurar a estabilidade da entidade do Estado se torna o objetivo da política externa.

A análise de política externa vê seu foco deslocado das declarações de chefes de Estado, de documentos emitidos por instituições e burocracias governamentais, da ênfase na materialidade de interesses estratégicos e ameaças em um mundo "lá fora", da busca da

identificação, descrição e previsão de padrões de regularidade para a teorização sobre uma explicação universal e unificada acerca do comportamento dos Estados no ambiente estruturalmente anárquico do sistema internacional. Em vez disso, ela direciona sua atenção para a localização da política externa em seu contexto discursivo particular. Busca-se, entre outros objetivos, identificar e problematizar os mecanismos e processos de constituição e de reprodução de significados identitários, mapear as representações de ameaça, interesse, nação, e segurança que se mostram capazes de mobilizar políticas específicas, investigar empírica e criticamente como as construções de identidade permitiram a formulação de determinadas políticas e, sobretudo, desafiar os significados dominantes.

Metodologicamente, a análise de política externa, à qual nos propomos aqui, busca mapear significados, representações, narrativas e mitos que indicam uma lógica de construção de um “Eu” privilegiado – significado como “bom”, “puro”, “desejável”, “inocente”, “civilizado”, ou “justo” – em oposição a um “Outro” radical significado como “mau”, “impuro”, “indesejável”, “doente”, “bárbaro”, “agressor”, ou “louco”. A seguir, uma vez localizada tal lógica de construção de identidades em uma formação discursiva, torna-se possível identificar a ideologia que tenta sustentar e estabilizar o discurso de (re)produção de identidades. Ao desnudar o conteúdo ideológico do discurso, revelando seu caráter arbitrário e, portanto, não-natural, abre-se a possibilidade para sua crítica e sua desconstrução.

No próximo capítulo, veremos como a crítica pós-moderna/pós-estruturalista concebe e problematiza os conceitos de nação e identidade, privilegiando a natureza processual, fluida, relacional e contingente desses conceitos. Em seguida, dando prosseguimento à nossa problemática de pesquisa, faremos uma reflexão sobre o impacto dos eventos de 2001 que, conforme demonstraremos, provocou uma crise de inteligibilidade do imaginário nacional norte-americano. Tal crise se encontraria no cerne de um trauma coletivo nacional, visto que a realidade teria perdido sentido. Finalmente, veremos as implicações da dificuldade de significação daqueles eventos para a identidade nacional americana e as formas de superar a crise e o trauma de modo a reconstituir a ordem social no pós-Onze de Setembro.

CAPÍTULO 2:

IDENTIDADE E NAÇÃO NA CRISE 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

No presente capítulo, daremos especificidade a dois conceitos que norteiam nossa pesquisa: nação e identidade. Nosso objetivo é refletir sobre esses conceitos de forma a privilegiar o papel das subjetividades nas práticas de construção do sentimento de pertencimento nacional. Primeiro, com base em autores como Charles Taylor, Anthony Giddens, William Connolly e críticos pós-modernos/pós-estruturalistas, conceberemos identidade como fluida, processual, relacional e performática, sobretudo como produto da relação entre o “Eu” e o “Outro”. A seguir, recorrendo à definição de Benedict Anderson de nação como comunidade imaginária, exploraremos como ela age no plano do discurso como sistema de representações e de significados. Aqui, além da crítica pós-moderna/pós-estruturalista, veremos também a contribuição dos Estudos Culturais de Stuart Hall.

Vemos como impossível conceber esses conceitos segundo uma epistemologia causal e uma ontologia intrínseca, justificaremos nossa rejeição à concepção de identidade e de nação como categorias imutáveis, estáticas, objetivas e naturais. Assim, caminharemos na direção da crítica pós-moderna/pós-estruturalista para reconhecer a identidade nacional como “despida de status ontológico para além dos vários atos que constituem sua realidade”, conforme já postulou David Campbell (1998a:2).

Ainda neste capítulo, exploraremos as consequências do Onze de Setembro para a identidade nacional americana. Por terem provocado uma aporia profunda, os eventos abriram uma crise nos processos de significação da realidade. Da dificuldade dos indivíduos de darem sentido à realidade e a si mesmos teria nascido um trauma no imaginário coletivo norte-americano, o que estaria, a nosso ver, no cerne do questionamento dos discursos dominantes sobre a América e sobre os americanos. Arguiremos que a superação do trauma e a restauração da ordem social exigiram a articulação de um novo discurso dominante capaz de recompor o quadro de inteligibilidade da realidade rompido em 2001.

2.1 A questão das identidades na crítica pós-moderna/pós-estruturalista

Em termos vulgares, a noção de identidade se refere a quem somos e a qual grupo pertencemos. Assim como classe, ou etnia, a noção de identidade funcionaria como uma espécie de “rótulo” para classificar indivíduos de acordo com os grupos aos quais pertencem. Seria esse sentido que a noção de identidade assume quando fazemos referência, no senso comum, a um indivíduo ser “brasileiro”, “mulçumano”, “operário”, “negro” etc. Nesse caso, o tratamento acordado ao conceito em muito se assemelha àquele dado a diversos outros conceitos comuns à área social, como classe, gênero, ou etnia, por exemplo, tão privilegiados em estudos antropológicos e sociais de epistemologia causal e metodologia empírica.

Em outras palavras, o senso comum do conceito difunde uma concepção de identidade pré-social: uma coletividade isolada, no tempo e no espaço, sem conhecimento de outras entidades sociais. Temos, então, uma identidade de essência pré-dada, imutável, estável e eterna, ontologicamente intrínseca a si mesma e passível de conhecimento racionalista e positivista. A nosso ver, o interesse das Ciências Sociais pelo tema de identidades era devido, em grande parte, a tal concepção de identidade como categoria¹.

Se colocarmos de lado eventuais críticas a tal concepção, não podemos deixar de reconhecer a crescente popularidade do tema. Talvez devido a debates sobre multiculturalismo e sobre a globalização, os estudos de identidades – coletivas, individuais, étnicas, nacionais, ou de gênero – parecem ter capturado as Ciências Sociais². Na área de RI, o conceito já foi aplicado na compreensão dos seguintes fenômenos:

- Formação de alianças de resistência em movimentos sociais transnacionais entre grupos com diferentes agendas (HERRERA, 2005; LEFF, 1997; STOKES, 1995; ROUHANA, 1997), especialmente no caso de conflitos étnicos, nacionalistas e separatistas;
- Variação nas relações entre governo, sociedade e mercado de acordo com a identidade do Estado, em que uma identidade de “Estado de Bem-Estar Social” implica a legitimidade de determinados arranjos de proteção social, enquanto que uma identidade de “Estado desenvolvimentista” legitimará um outro tipo de arranjo (KATZENSTEIN, 1996)³;

¹ Charles Pierce, George Meade e William James, por exemplo, buscaram entender como as identidades influenciavam a realidade social e/ou eram por ela influenciada. O entendimento compartilhado era que a identidade seria capaz de explicar comportamentos individuais e/ou coletivos.

² Para um panorama da recente literatura sobre identidades, ver Brubaker e Cooper (2000).

³ Katzenstein (1996) demonstra como as variações de identidade entre Estados, assim como as relações específicas entre aparato militar e a sociedade, constroem diferentes noções de segurança. O mesmo ocorre no

- Criação de comunidades de segurança, nas quais a retirada dos Estados não é inibida por arranjos institucionais *per se*, mas sim pela existência de noções compartilhadas entre os participantes do regime, que se autoidentificam como grupo (ADLER; BARNETT, 1998; JEPPEPERSON; WENDT; KATZENSTEIN, 1996);

- Adesão de alguns Estados a determinadas instituições internacionais e sua recusa em participar de outras, sobretudo quando a escolha dos Estados em aderir, ou não, a uma instituição internacional é expressa em linguagem que remete à identidade do próprio Estado (JOHNSTON, 2007), como se o pertencimento à instituição fosse coerente com a identidade nacional;

- Variação em conflitos étnicos, que seriam mais intensos em casos em que a identidade étnica coincide com a identidade de classe, *status* ou religiosa (DAVIES, 1997; FITZPATRICK, 1993; HUTCHINSON; SMITH, 1996).

Apesar do renovado interesse, o conceito ainda permanece com algo de enigmático. Nesse sentido, a afirmação de Gleason (1983) ainda é válida: identidade, como hoje conhecemos, seria uma construção social recente e, portanto, ainda complicada. Charles Taylor (1989), por exemplo, postula que o conceito era impensável antes do século XVI. O fato é que, apesar de todos usarem a palavra no cotidiano, o significado do conceito de identidade ainda é escorregadio. É importante, assim, enfrentar o desafio de sua conceituação.

Ademais, seria válido dedicar alguma atenção a essa tarefa porque nossa experiência nos mostrou que os usuários acadêmicos da palavra “identidade” não sentem muita necessidade em explicar seu significado, sobretudo suas variações históricas⁴. Estranhamente, parecem supor que todos os seus leitores terão o mesmo entendimento acerca do significado de identidade. Até mesmo em trabalhos em que identidade é tratada como variável dependente primária, ou independente, notamos uma presunção quanto ao entendimento que os leitores fazem sobre identidade⁵.

Fearon (1999), por exemplo, cita 14 definições distintas empregadas em distintas áreas das Ciências Humanas, das quais destacamos as seguintes como representativas:

A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais envolvidos na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. (BERGER; LUCKMANN, 2008:228)

caso de identidades como “país em desenvolvimento”, em que determinados arranjos entre o governo e o mercado são considerados legítimos e apropriados, por exemplo.

⁴ Para um estudo abrangente sobre o conceito de identidade, ver Gleason (1983) e Mackenzie (1978).

⁵ Como exemplo, citamos Calhoun (1991) e Fox (1985), que nem problematizam a identidade de seus leitores.

Identidade nacional descreve a condição pela qual a massa da população faz a mesma identificação com símbolos nacionais – tendo internalizado os símbolos da nação – de forma a poderem atuar como um grupo psicológico no caso de uma ameaça a, ou na possibilidade de melhorar, esses símbolos de identidade nacional. (BLOOM, 1990:52);

[Identidade se refere às] formas pelas quais indivíduos e coletividades são diferenciados em suas relações sociais com outros indivíduos e coletividades. (JENKINS, 1996:4);

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a moldura ou horizonte dentro do qual posso tentar determinar caso a caso o que seria bom, ou valioso, ou o que deve ser feito, ou o que endosso ou rejeito. (TAYLOR, 1989:27)

A primeira reação ao oceano anárquico de definições identificado por Fearon seria simplesmente a rejeição do conceito de identidade por sua natureza vaga e indefinida⁶. Todavia, alguns elementos nos permitem reconhecer que a noção de identidade parece convergir na direção de duas acepções distintas, porém não muito distantes entre si: identidade coletiva como categoria social e identidade pessoal como distinção individual.

A primeira se refere à identidade coletiva de um grupo de indivíduos – reunidos sob um tipo de rótulo – e que são diferenciados pelas regras, normas, valores, características e atributos que regem seu pertencimento ao grupo. A segunda acepção descreve os atributos, crenças, desejos, qualidades etc. que cada indivíduo entende que o torna único e especial em relação aos demais. Trata-se de identidade pensada como individual e voluntária, e como fonte de distinção. Contudo, em ambos os casos, ela é pensada em termos de “ser sujeito”.

Segundo Benwell e Stokoe (2006), pensar identidade dessa forma pode ser atribuída à própria História dos estudos sobre identidades, que começaram a refletir sobre a questão da identidade atrelada à questão da construção do “projeto do ‘Eu’” (2006:18). Para as autoras, os ideais característicos do racionalismo e do idealismo Iluministas, fizeram com que a identidade fosse primeiro pensada com foco no indivíduo⁷. Com efeito, Charles Taylor (1989) destaca a relação entre a identidade e a noção de indivíduo como “sujeito de autointerpretação” (*self-interpreting subject*), que devemos atribuir a Descartes e a Locke.

Para Taylor (1989), o indivíduo passou a ser concebido como um sujeito de ação autossuficiente dotado de racionalidade instrumental, cujo “Eu” é criado com base na acumulação de experiência e de conhecimento em seu intelecto no contexto do Iluminismo. Enquanto que a separação feita por Descartes entre mente e corpo abriu caminho para uma subjetividade independente de influência externa, a ênfase dada por Locke à capacidade reflexiva da mente facilitou a construção da noção de “sujeito soberano”. Taylor advoga que,

⁶ Para uma crítica mais elaborada, ver Brubaker e Cooper (2000).

⁷ Com base no verbete “identity” do *Oxford English Dictionary*, Benwell e Stokoe (2006) também indagam se a própria etimologia da palavra não privilegiaria identidade como fenômeno unificado e interno ao “Eu”.

ao conceberem um “agente humano capaz de se refazer por meio da ação disciplinada e metodológica” (TAYLOR, 1989:159), Descartes e Locke formularam uma concepção específica de identidade que dominou as Ciências Sociais desde então: identidade como instrumento da execução do “projeto do ‘Eu’”, conforme assinalado por Benwell e Stokoe.

Após pequena releitura alimentada pelo naturalismo do Romantismo do século XIX, quando o indivíduo é revisto com base na “expressão de algo inerente, porém predicado na sensibilidade e no sentimento em vez de cognição” (BENWELL; STOKOE, 2006:19) e na noção de “um impulso ou convicção que nos informa a importância de nossa própria satisfação natural” (TAYLOR; 1989:369-70), os estudos sobre identidade tomam nova direção no início do século XX com a contribuição da Psicanálise de Freud e de Lacan.

Para Freud, a mente de cada indivíduo seria o elemento definidor de sua identidade. Ao contrário do paradigma anterior, o sujeito deixa de ser soberano de si para se tornar sujeito de sua *psique*. Apesar de sua preocupação em compreender os mecanismos da *psique* e suas conseqüências para a subjetividade humana, Freud reconhecia a importância dos processos de socialização dos indivíduos, especialmente aqueles ligados à família. Porém, a ruptura definitiva com o paradigma Iluminista da identidade parte de Jacques Lacan, que tentou perceber como os indivíduos se reconheciam, ou se identificavam, como pertencentes a uma determinada coletividade, ou grupo.

Assim como Freud, Lacan (1977) buscou compreender como o inconsciente fluido e caótico da criança é submetido e dominado pela ilusão de uma identidade unificada e coerente. Seu ponto de partida é conceber o inconsciente como linguagem estruturada, na tradição do pensamento estruturalista inaugurado por Saussure, para postular que o “Eu” tenha qualquer tipo de ponto de referência original, ao qual possa retornar após um trauma, ou uma crise. Tal concepção implica a rejeição de uma identidade *a priori*, essencial, ou pré-social. Por nascer sem referências, o “Eu” somente se estabiliza por meio da ilusão de unidade, possível de ser construída apenas no plano discursivo.

A concepção lacaniana de identidade, muito próxima à da crítica pós-moderna/pós-estruturalista em RI, origina-se na noção do “estágio do espelho”, caracterizada por Lacan como a estrutura permanente de construção da subjetividade. Apesar de originalmente pensada para explicar o processo de socialização da criança, sua tese se estende à questão da formação das identidades pelo fato de problematizar a natureza do “Eu”. Lacan descreve o “estágio do espelho” como o momento de formação do “Eu” por meio da objetificação: o

“Eu” é gerado no descompasso entre a representação visual capturada no espelho e a realidade emocional experimentada pelo indivíduo ao fitar seu reflexo.

Lacan postula que a criança antecipa a unidade de seu corpo antes mesmo de adquirir controle sobre ele porque é capaz de organizar representações visuais e se posicionar perante elas. Usando a metáfora do espelho, Lacan descreve como a criança, emocionalmente ainda imatura e inacabada, é capaz de identificar uma imagem exterior e nela se reconhecer. A criança somente distingue seu reflexo do reflexo de terceiros porque compreende a diferença entre imagem e representação: a imagem que ela vê no espelho é apenas sua representação e não ela própria. E o momento de identificação é confortante porque gera sensação de domínio, unicidade e completude do “Eu”, apesar de falso e ilusório⁸.

A metáfora acima nos permite compreender como os indivíduos se encontram presos e cativos de processos de produção de subjetividade. Considerando que não dispomos de uma identidade essencial *a priori*, somos crianças que buscam no espelho a representação do “Eu” para que possamos experimentar o conforto produzido pela ilusão de uma identidade individual una, completa e acabada. Essa relação dual entre o indivíduo e o “Eu” também surge replicada na relação entre o Real e o Imaginário: a identidade visual fornecida pelo espelho gera uma “completude” imaginária à experiência de um “Eu” incompleto e instável.

Para Lacan, a construção do “Eu” pela identificação com a representação – um processo de natureza narcisista, segundo ele – se dá no Imaginário, o que demanda o uso da linguagem. Por se constituir de aparências (os reflexos no espelho de uma totalidade unificada imaginada), o Imaginário⁹ se torna possível pelo Simbólico¹⁰, que é a capacidade de representação do real. Assim, Lacan busca no Imaginário a fonte do sujeito que se diz “Eu” ao diferenciar sua representação da representação de “Outros”. O mecanismo de produção de subjetividade acima descrito fica mais claro se explorarmos melhor a tópica lacaniana “Real, Simbólico e Imaginário” (“RSI”)¹¹, que se encontra no pensamento de Lacan¹².

⁸ Para Lacan, um erro de interpretação (*méconnaissance*) constitui o “Eu” em relação ao corpo do indivíduo: o “Eu” se torna alienado de si mesmo pela introdução de um sujeito da ordem do Imaginário.

⁹ Gilles Deleuze (1972:172) define Imaginário como “jogos de espelho, de duplicação, de identificação e projeção reversa, sempre em modo dual”.

¹⁰ Lévi-Strauss afirmava que os símbolos eram mais reais que aquilo que simbolizam, e que o significante precedia e determinava o significado. Adotando tal entendimento, Lacan pretende destacar a autonomia do Simbólico: o “Grande Outro” anterior ao próprio sujeito que somente se constitui por meio deste. “O inconsciente é o discurso do ‘Outro’”, afirma Lacan (1977).

¹¹ Apesar de Lacan ter explorado os três registros de forma descontínua em sua carreira, até concebê-los no quadro de uma tópica, Imaginário, Simbólico e Real são inseparáveis e devem ser pensados como uma estrutura. Com efeito, recorrendo ao esquema saussuriano, Lacan estabelece que o Simbólico pertence ao campo do significante, enquanto que o significado, assim como o processo de significação, pertence ao Imaginário. Já o Real, além de estar em oposição ao Imaginário, também escapa do Simbólico, visto que não admite ser representado nem identificado. Nesse sentido, o Real é fechado ao indivíduo.

A proposta de Lacan tem outras importantes implicações para a questão da identidade. Primeiro, ao destacar a instabilidade, incompletude e precariedade do indivíduo que busca no espelho a representação de um “Eu” estável, completo e acabado, Lacan rejeita totalmente a noção de uma identidade essencial e *a priori*. A subjetividade, para Lacan, não nasce dada; ela é construída por processos históricos específicos. Ao invés de uma subjetividade inerente, unificada, pronta para ser revelada e vir à tona, Lacan entende que subjetividade é instável, precária, em constante transformação e, por isso, exige reafirmação contínua.

Segundo, tendo em vista que o processo de construção do “Eu” se dá pela identificação da representação do “Eu” no espelho, os significantes que são excluídos da identificação do “Eu” são atribuídos a um “Outro” imaginário (“Ao me ver representado em X, defino-me como X. Logo, todos os elementos não-X somente podem se referir ao meu não-Eu”). Para Lacan, se os significantes atribuídos ao “Outro” forem positivos, tornando-o digno de mérito, o “Eu” estabelece uma relação de amor com o “Outro”. Se, ao contrário, eles são negativos, o “Eu” constrói o “Outro” como indigno, indesejável e sem valor.

Terceiro, considerando que as coletividades e as identidades são inúmeras, o Imaginário também não é único. Com efeito, cada coletividade constrói seu próprio imaginário por meio de valores, instituições, normas e símbolos específicos àquele grupo social. Apesar de não constituir uma realidade material em sentido estrito, o Imaginário “cria” realidades porque é um sistema de significados que regem a estrutura social. Ele deve ser entendido como construções sociais surgidas da interação dos sujeitos na sociedade. Ele é contingente da imaginação coletiva dos integrantes de um grupo social.

Quarto, para Lacan, o conforto da ilusão de uma identidade coerente, unificada e completa possui um preço: a conformidade do indivíduo às regras sociais da coletividade, pois que ele deve, necessariamente, consentir com o conteúdo do Imaginário e do Simbólico. Rosenberg (1990) desenvolve a observação de Lacan ao relacionar SI com o conceito de ideologia. Para ele, o Imaginário e o Simbólico possuem um efeito colonizador: eles reproduzem conhecimento ao invés de revelar “verdades internas”, o que os tornam processos constitutivos no lugar de reveladores. Em linguagem foucaultiana, Imaginário e Simbólico constituem um regime de verdade que reproduz seus próprios significados.

¹² Lacan recorre a uma outra metáfora na explicação do RSI. Quando falamos a palavra “mesa”, o Imaginário delimita as funções do objeto: a mesa onde a refeição é servida, mesa sobre a qual se coloca um vaso, mesa que fica no centro da sala de jantar etc. O Simbólico funciona na representação da mesa com base nos múltiplos significados que seu significante pode assumir no plano discursivo: “Todos à mesa”; “Colocar as cartas na mesa”, “mesa de negociação” etc. Finalmente, temos o Real, que se constitui de tudo aquilo que escapa do Imaginário e do Simbólico e que não pode ser conhecido.

Com base em Lacan, somos agora capazes de compreender como a crítica pós-moderna/pós-estruturalista trata o conceito de identidade. A tradição do conhecimento ocidental tem representado as identidades como objetos amarrados ao mundo natural. Conforme Handler (1994:29), é preciso chamar a atenção para a tensão entre a noção de identidade como algo essencial, unitário e imutável em oposição à identidade como produto de processos de construção e reconstrução social por meio da ação histórica. Aceitar a ideia de que as identidades são construídas ao invés de naturais, imutáveis e fixas, de que são contestáveis e polimorfos, ao invés de unitárias e singulares; de que são interativas e processuais ao invés de estáticas e essenciais, representa uma importante ruptura teórica.

Especificamente na área de RI, o tema das identidades ganha centralidade com a obra de Alexander Wendt. Apesar de não se identificar totalmente com a crítica pós-moderna/pós-estruturalista, ele aceita a concepção de identidade como construção social, rejeitando, assim, a ideia de que os Estados possuiriam interesses definidos *a priori*. Partindo da crítica à premissa realista de que os Estados buscam promover o interesse nacional em termos de poder, Wendt (1992, 1994) define identidades como produto de processos relacionais com base na interação entre os próprios Estados.

Segundo Wendt, o processo de produção de identidade seria uma relação coconstitutiva entre dois atores – *alter* e *ego*, em que o comportamento de um é condicionado pelas reações do outro. Dependendo da ação do *ego*, o *alter* reage de uma maneira, ou de outra: se o *ego* dá sinais de ameaça, a reação do *alter* é de defesa, e o conflito é criado; mas se o *ego* estende a mão ao *alter*, este reage positivamente, o que permite uma relação de cooperação. Se *alter* e *ego* coconstituem suas identidades, a interação entre eles seria capaz de modificar identidades e interesses, o que, por sua vez, seria capaz de modificar a lógica de funcionamento da anarquia internacional. Ao invés de conflito, ocorre cooperação.

Todavia, a obra de Wendt é alvo de críticas de diversas correntes pós-positivistas, inclusive a pós-moderna/pós-estruturalista. Apesar de reconhecerem que ele fale de interesses e identidades dos Estados como construções sociais, Wendt foge do debate das questões políticas que estão no fundo de seus processos de construção. Em especial, seus críticos o acusam de ter buscado um meio termo: um conceito flexível o suficiente para permitir a mudança, mas fixo na conta certa para permitir a previsibilidade almejada por racionalistas.

Nesse sentido, segundo Zehfuss (2002)¹³, Wendt privilegia uma visão de identidade como um processo “de fora para dentro”, o que reproduzira a dicotomia “interno/externo” tão recorrente nas teorias dominantes. Além disso, ao preferir assegurar um mínimo de estabilidade às identidades, Wendt acaba ignorando a forma pela qual as questões de poder atravessam e perpassam os processos sociais de construção de identidades.

A grande deficiência de Wendt não se resume à forma pela qual ele confere uma estabilidade mínima à identidade, ou ignora questões de poder nos processos de construção social de identidades. O problema maior reside na forma pelo qual ele vê *alter* e *ego* fazendo “atribuições e inferências” quanto à ação do outro. Wendt não percebe que *alter* e *ego* não podem recorrer unicamente a elementos externos para a “criação de significados intersubjetivos” no “processo de sinalização, interpretação e reação” recíproca que se estabelece entre eles (WENDT, 1992: 404-5). Wendt ignora a necessidade de algum tipo de sistema comum de normas com base no qual *alter* e *ego* poderão fazer atribuições e inferências quanto à ação do outro. Em outras palavras, como um pode inferir algo sobre a ação do outro na ausência de linguagem? Indo mais além, com base em que podem *alter* e *ego* se reconhecerem como atores, se estão se vendo pela primeira vez? Por essa razão, a metáfora do “primeiro contato entre *alter* e *ego*”, nos termos de Wendt, não se sustenta.

A metáfora de Wendt deveria incorporar alguns elementos do “estágio do espelho” de Lacan para explicar o processo de construção de identidades. Se nunca se encontraram e, na ausência de um sistema comum de normas, *alter* e *ego* não têm como se reconhecer como atores, quanto mais um interpretar o comportamento do outro. Estamos, então, diante de um ator – seja *alter*, ou *ego*, não importa – que, no momento do primeiro contato com algo que nunca viu, projeta seu “Eu” para fazer interpretar o que encontra pela primeira vez. Ao fazê-lo, recorre a seu próprio Simbólico e Imaginário para tentar identificar o que vê. Se o “Eu” reconhece o “Outro” como seu semelhante¹⁴ e lhe atribui significantes positivos, a cooperação é possível. Entretanto, se ele lhe atribui significantes negativos, a lógica do conflito se impõe. Recorrendo novamente a Lacan, podemos dizer que a construção de identidades deve ser entendida como um processo de natureza narcisista.

¹³ Zehfuss (2002) procura explicar por que a Alemanha, quando chamada a intervir no conflito do Golfo em 1991, recusa-se a participar, alegando que sua Constituição proibia o uso da força por tropas alemãs no exterior. Contudo, no ano de 1995, a Alemanha aceita participar militarmente do processo de intervenção na Bósnia.

¹⁴ Considerando que se trata de um primeiro contato, a hipótese de nem chegar a reconhecer o “Outro” como ator é possível. Basta pensar na possibilidade de encontrar uma “civilização perdida” em alguma parte do mundo, intocada até hoje. Seria ela reconhecida como Estado soberano? O sistema internacional a reconheceria como ator político legítimo?

As consequências de uma revisão lacaniana da metáfora de Wendt abrem novas questões e horizontes. Temos mais argumentos para refutar a noção de uma identidade *a priori* e intrínseca, para problematizar a priorização de elementos exclusivamente materiais e externos nos processos de construção social de identidades, para destacar o caráter frágil, instável e precário das identidades, reconhecer o papel fundamental da linguagem na construção da subjetividade e privilegiar a natureza performática e discursiva das identidades. Revela-se bastante importante a forma pela qual, por meio de Lacan, podemos incorporar o Simbólico e o Imaginário na crítica política, o que implica deslocar nosso foco para o papel dos discursos, da cultura e da ideologia que neles se reproduz. Aliás, como aponta Campbell (1998a:221), para os críticos, a cultura passa a ser vista como o “local de relações para a política da identidade, ao invés de um fenômeno substantivo por direito próprio”.

Nesse sentido, a principal contribuição dos pós-modernos/pós-estruturalistas no tratamento do tema da identidade residiria, justamente, em sua vontade e seu compromisso em problematizar as práticas políticas que procuram dar estabilidade a seu conteúdo. Dito de outra forma, existiria uma questão de poder nos processos de construção social das identidades, e ela deve, necessariamente, ser submetida à crítica e à problematização. E tal caminho nos será aberto primeiro por William Connolly.

Partindo da crítica às teorias tradicionais que insistem em buscar o ponto arquimediano no qual ancorar a subjetividade¹⁵, Connolly (1991) defende que a crença na existência de tal ponto seria produto de um discurso, e não da certeza demonstrável sobre a “derradeira resposta ao problema da existência” (1991:71). Ele faz um alerta para os perigos da exclusão na evocação de fundações últimas como fonte de legitimação de autoridade política. Em seguida, recorrendo ao ceticismo de Nietzsche quanto à possibilidade da certeza na teoria política e social, Connolly destaca a natureza relacional do conceito de identidade ao defini-la na relação entre duas, ou mais, entidades de forma a expressar igualdade, unidade e uniformidade em oposição àquilo que não é igual.

Connolly (1991:64) posiciona identidade em termos de “identidade/diferença”:

Uma identidade é estabelecida em relação a uma série de diferenças que tenham se tornado socialmente reconhecidas. Essas diferenças são essenciais à sua própria existência. Se elas não coexistissem como diferenças, ela [a identidade] não existiria em sua distinção e solidez. Inserida nessa relação indispensável encontra-se um segundo conjunto de tendências, que também merecem atenção, que procuram consolidar identidades em normas fixas, pensadas e vividas como se sua estrutura expressasse a verdadeira ordem das coisas. Quando essas pressões prevalecem, a manutenção de uma identidade (ou campos de identidade) requer a conversão de algumas diferenças no Outro, no mal, ou em um de seus substitutos. Identidade

¹⁵ Connolly (1991) caracteriza tais abordagens como “ontoteológicas”.

requer diferença para que possa existir, e a converte em Outro a fim de assegurar sua própria certeza. Identidade, portanto, é uma experiência escorregadia, insegura; dependente de sua habilidade em definir a diferença, e vulnerável à tendência de entidades cujas definições tenha escolhido resistir, derrubar, ou subverter. As identidades encontram-se em uma relação complexa e política no que tange as diferenças que busca corrigir.

Da descrição acima, claramente inspirada na crítica derridariana ao logocentrismo do pensamento ocidental, extraímos a ideia de identidade como fruto de uma relação contínua de produção de “Outricidade”: a identidade que procura se fixar, inscrever-se como única e verdadeira, imprimindo a tudo aquilo que lhe é diferente a marca de estranho, mau, irracional, anormal, doente, primitivo, louco e perigoso, enquanto reclama para si as características de bom, coerente, completo, racional, são, civilizado, pacífico, natural e verdadeiro. “Essa constelação de ‘Outros’ se torna simultaneamente essencial à verdade da identidade forte e uma ameaça”, observa Connolly (1991:66).

Ele chama nossa atenção para algo que parece ter escapado ao tratamento tradicionalmente conferido ao tema da identidade: por ser produto de “Outricidade”, a identidade somente se torna possível com poder. Sendo uma construção social, ela não é dada, nem natural. Pelo contrário, é sempre contingente, precária e instável. Porém, ao converter diferença em “Outricidade”, a identidade se articula como natural em busca de estabilização, apresentando-se como legítima e verdadeira e reprimindo as demais pela força.

Reconhecendo que vivemos um período distinto, Connolly vê a sociedade atravessada por uma rede intensa de poderes e de categorias para disciplinarização e imposição da conformidade, fazendo com que os indivíduos se sintam pressionados. Em tal situação, o “Eu” se sente acuado e passa a experimentar “incerteza, contingência e fragilidade acerca do status, poder e oportunidades que lhe são outorgados” (CONNOLLY, 1991:22):

“[p]ois que tudo que lhe foi dado também pode lhe ser retirado. O mercado de ações pode despencar; a educação técnica pode se tornar irrelevante; a família normal padrão pode se tornar anormal; um meio de mobilidade pode ser fechado; um padrão de mérito pode ser alterado; os princípios de autorrespeito podem ser modificados; um ótimo senso de humor pode ser redefinido como doença; um padrão de afetividade rotulado como ilícito.

A sensação de incerteza e ansiedade, potencializada e exacerbada na modernidade tardia, acaba gerando um ressentimento generalizado que se expressa por uma hostilidade direcionada em relação ao “Outro” e pela tentativa de se autorreconhecer como identidade única, verdadeira, autêntica, segura, real e livre da incerteza. Aqui, encontra-se o paradoxo da “identidade/diferença” apontado por Connolly: a construção do “Outro” é simultaneamente a

condição de existência do “Eu” e sua própria ameaça. Um não existe sem o outro, e a extinção de um significa a morte do outro.

Com base nesse paradoxo, Connolly problematiza o Estado, por ele identificado como local privilegiado para a produção da “Outricidade”, considerando que seria, justamente, em seu interior que se encontraria “a mais fundamental linha divisória entre o interno e o externo, nós e eles, doméstico e estrangeiro, a esfera de direitos do cidadão e das reações estratégicas” (CONNOLLY, 1991:201). Por meio de práticas de marginalização, exclusão e disciplinarização do “Outro”, além de apaziguamento e recompensa do “Eu”, o Estado canaliza o ressentimento direcionado ao “Outro” para estabilizar e legitimar o “Eu”.

Segundo ele, a modernidade tardia tornou impossível o projeto de Estado como entidade autossuficiente e autossustentável, com controle sobre seu próprio destino. “Nenhum Estado pode ser inclusivo o suficiente de forma a dominar o ambiente que o condiciona; mas o ideal do Estado democrático moderno, como derradeira agência de liberdade coletiva, se sustenta justamente nessa presunção”, explica Connolly (1991:24).

Contudo, a vontade de fechar essa lacuna transformou os Estados em instrumentos de internalização e de internacionalização de contingências. Com a crescente generalização e intensificação de ressentimentos, novos alvos são selecionados para a satanização. Para Connolly, enquanto a política permanecer pouco identificada com o futuro e ainda presa às demandas de ressentimento do presente, os indivíduos permanecerão desconectados, alienados de relações afetivas e condenados a um individualismo disciplinarizado e vigiado.

Connolly destaca as especificidades das novas dinâmicas dos processos de produção de identidades, sobretudo, aquelas decorrentes do que ele chama de “modernidade tardia” (CONNOLLY, 1991:20). De certa forma, ele aceita a noção de que vivemos em um momento de características peculiares: de realidades fragmentadas e híbridas, de entrelaçamentos entre o público e o privado, de deslocamento de sujeitos (LACLAU, 1990), de experiências mediadas (GRODIN; LINDLOF, 1996), de hiper-realidade (BAUDRILLARD; 1988), de commodificação de indivíduos e identidades (BAUDRILLARD; 1998; MACKAY, 1997), de uma realidade elusiva (BAUMAN, 2000), de sociedades de risco (BECK, 1992) etc.

O reconhecimento de que estamos em um momento especial, cuja denominação ainda é disputada¹⁶, possui importantes implicações não somente políticas como também para a

¹⁶ Como exemplos, citamos “modernidade tardia” (CONNOLLY, 1991), “capitalismo tardio” (JAMESON, 1984), “modernidade líquida” (BAUMAN, 2000), “pós-modernidade” (LYOTARD, 1984), “sociedade de redes” (CASTELLS, 1996), “modernidade tardia” e “alta modernidade” (GIDDENS; 1990, 1991). Para uma visão geral sobre a evolução deste debate, ver Jencks (1986) e Anderson (1998).

produção do conhecimento. Observamos a tendência de conceber identidades como fragmentadas, fluidas, porosas e em transformação. Privilegiar a natureza instável das identidades permite a reflexão crítica para promoção da mudança e emancipação do “Eu”. Não causa surpresa, portanto, o viés quase celebratório adotado por determinados autores na contestação de discursos dominantes e na proposição de revisões de narrativas e de representações de identidades. Tal esforço é facilmente identificado na articulação da *queer theory* (BUTLER, 1990; SEDGWICK, 1990; JAGOSE, 1996) e das teorias pós-coloniais (SAID, 1993; BHABHA, 1994), e dos conceitos como “diáspora” (HALL, 1995), “hibridismo” (BHABHA, 1994) e “cruzamento” (RAMPTON, 1995).

O fato é que, conforme diagnóstico de Stuart Hall (2000a), apesar do reconhecimento de que a identidade é uma articulação temporária ao invés da expressão de um “Eu” interior, persiste ainda a prática de explorá-la para a produção do sentimento de unidade, coesão e homogeneidade da coletividade política. Ao indagar “Quem precisa de identidade?”, Hall postula que o discurso da identidade possui um outro objetivo: a imposição e a regulação de uma ordem social específica. Se não for esse o caso, como, então, explicar as práticas de “globalização de contingências” apontadas por Connolly, que buscam tranquilizar e estabilizar identidades internas? Ou a necessidade dos Estados de preservar suas posições privilegiadas por meio das “práticas heroicas” identificadas por Ashley?

A pergunta nos leva a refletir sobre como as Relações Internacionais tratam da questão das identidades. Para Connolly (1991), a disciplina simplesmente dissolve as temáticas identitárias nas categorias de teoria, prova, racionalidade, soberania e utilitarismo, fazendo-as desaparecerem em favor da “elegância da teoria” que Waltz tão apaixonadamente defende. Comparando Waltz ao teólogo espanhol Juan Ginés de Sepúlveda, adversário de Bartolomeu de Las Casas na Controvérsia de Valladolid¹⁷, Connolly (1991:51) observa:

Waltz se transforma no Sepúlveda de seu tempo, tratando nossas categorias como categorias a serem impostas a tudo a sua frente. Para Waltz, a base inegável da qual toda reflexão precede, e para onde ela retorna, não é a verdade do Deus cristão, mas uma concepção de teoria que admite somente os critérios de “poder explicativo e de previsibilidade” conforme encontrados na moldura prévia do que seria “útil” para reger sua construção e reconstrução.

¹⁷ A “Controvérsia de Valladolid” (1550-1551) versava sobre a definição do *status* dos povos nativos do Novo Mundo. Para Las Casas, os índios eram homens livres, devendo, portanto, ser tratados em conformidade à teologia católica. Já Sepúlveda insistia em sua condição natural de escravos. Adotando uma abordagem mais secular, Sepúlveda recorreu a Aristóteles e à tradição humanista para argumentar que os índios eram naturalmente predispostos à escravidão, devendo ser dominados pela força se necessário. Las Casas entendia que a definição de Aristóteles para “bárbaro” não poderia ser aplicada aos índios, vistos por ele como dotados de razão e livres para aceitar a Cristianismo sem coerção.

Entretanto, será a crítica pós-moderna/pós-estruturalista capaz de evitar tal armadilha? Lapid (1996) aponta o dilema colocado à área de RI¹⁸: conceber a realidade como fixa, invariável, imutável e, assim, ver as mudanças como problemáticas; ou entendê-la como processo, um fluxo contínuo, no qual a estabilidade é que seria problemática? Por terem seguido a segunda opção, a crítica pós-moderna/pós-estruturalista se encontra melhor equipada para lidar com a questão da identidade nestes tempos de crise. Ao invés de privilegiarem continuidade e estabilidade, recorrendo a teorias de soluções de problemas para a restauração do *status quo*, eles buscam tornar o conceito de identidade mais compatível com as pluralidades, instabilidades e hibridismos que abalaram os regimes de verdade (re)produzidos pelas teorias dominantes na área de RI¹⁹.

Assim, em um mundo cada vez mais assimétrico, fragmentado, contraditório, descontínuo, fluido, poroso, híbrido, multicultural e multiétnico, os críticos se dispõem a repensar identidade com base em novas e importantes premissas: o caráter essencialmente discursivo e social da realidade, a natureza performática da identidade, e seu aspecto relacional. Assim, novas abordagens passam a enfatizar dimensões até então ignoradas pelas teorias dominantes: as contingências, o caráter não-determinístico, fragmentado e descontínuo dos processos, as dinâmicas de coconstituição e transformação das estruturas e agentes, a multidimensionalidade de processos e fluxos, além das consequências não-integradoras e autoritárias dos discursos de identidades.

Lembrando nosso capítulo anterior, críticos como David Campbell, Richard Ashley e Robert Walker oferecem um caminho possível ao conceber política externa como prática política central à constituição, produção e manutenção de identidades nacionais que estejam em perigo. Ao fazerem tal opção ontológica e epistemológica, esses autores conseguiram problematizar, simultaneamente, os conceitos de Estado, nação, identidade e política externa, ao perceber como a política e a identidade estão em processo contínuo de coconstituição no plano discursivo e performático.

¹⁸ Para Lapid (1996:3), se, por um lado, o “pêndulo se moveu claramente para o lado da cultura e da identidade” no pós-Guerra Fria”, por outro, o conceito de identidade, assim como a própria área, não é mais o mesmo.

¹⁹ Afinal, qual o ganho teórico, ou crítico, ao simplesmente substituir uma categoria por outra, sem submetê-la ao mínimo de problematização, como Huntington (1996) fez ao substituir o Estado pela civilização? Sua tese de “choque de civilizações” substitui uma categoria reificada por outra ao descrever uma realidade imutável, com agentes de identidades fixos, unitários e monolíticos, com interesses, por natureza, conflituosos.

2.2 Identidade, nação e identidade nacional

Em continuidade à nossa pesquisa, cujo objetivo primário é problematizar o conceito de “identidade nacional”, torna-se necessário esclarecer seu segundo componente: “nação”. Para tanto, propomos verificar suas definições mais aceitas, considerando a falta de uma definição consensual sobre seu significado²⁰. Com efeito, é possível afirmar que não existe consenso nem sobre quando foi possível começar a falar sobre uma ideia de “nação”. Entretanto, o debate acadêmico parece se conduzir ao longo de duas ideias: “nação” no sentido de uma nação política nascida da vontade (*as an act of will*)²¹ e “nação” no sentido cultural²², que em muitos casos envolve uma entidade linguística e etnicamente constituída²³.

Ao tentar conciliar as duas vertentes, Ernst Renan (1996)²⁴ descreve nação como uma “alma”, um “princípio mental” determinado pela “posse comum de uma rica herança de memórias” e pelo “desejo atual de viver junto, a vontade de preservar a herança”, o que faz conceber nação como uma “grande comunidade em solidariedade” (RENAN, 1996:46-47). Para ele, a “vontade subjetiva” de um grupo de indivíduos que decidem voluntariamente a se comprometer em torno de um passado comum e um desejo por um futuro comum seria decisiva para formar a nação. “Um grande grupo de pessoas de mente sensata e coração aberto cria a consciência moral que é chamada de nação” (RENAN, 1996:48).

Renan falou desse desejo por passado e futuro em comum, de “ter feito grandes coisas juntos, e querer fazer ainda mais no futuro” (*avoir faire de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore*). Vivendo a época da disputa franco-alemã sobre a região da Alsácia-Lorena, ele postulava que a existência de uma nação se baseava em um “plebiscito diário”, que exigia

²⁰ Alter (1985:19) questiona a possibilidade de uma definição sistemática e abrangente para o termo.

²¹ Privilegiando a dimensão política, Habermas (1994) desenvolve o conceito de patriotismo constitucional ao substituir cultura por princípios universais. A base da unidade nacional deixa de ser um passado comum imaginado para ser a universalidade dos direitos da cidadania. Críticos de Habermas, porém, apontam a não-problematização de uma equação supostamente direta entre cidadania e identidade nacional. Ver Richter (1994).

²² Renan cunha os termos “Willensnation” para designar a ideia de nação como produto de vontade política e “Kulturation” para expressar a dimensão cultural, linguística e étnica da nação. Para uma amostra representativa do tratamento dispensado ao tema, ver Balakrishnan (1996).

²³ Anderson (1991) postula que a unidade linguística de uma comunidade pode ser resultado de intervenções aleatórias. Ele também destaca que as fronteiras nacionais não coincidem necessariamente com as fronteiras linguísticas. Como exemplos, ele cita a América Latina, com uma dezena de nações distintas, mas todas tendo o espanhol como língua oficial, e a Bélgica, com três idiomas oficiais. Já Hobsbawm (1990:15) entende que, apesar de muitas comunidades preencherem esses critérios, não implica que sejam nações. Por outro lado, existiram, segundo ele, nações que, mesmo sem atender a esses mesmos critérios, são reconhecidas como tais.

²⁴ Para uma crítica da caracterização de Renan para “nação”, ver Bauböck (1991), Richter (1994), Silverman (1994) e Euchner (1995).

até mesmo o esquecimento coletivo. Ele dizia, por exemplo, que ser francês era esquecer diariamente os massacres de São Bartolomeu²⁵.

Entretanto, tentar definir nação com base nas dimensões de *polity* e cultura é tarefa traiçoeira que deve ser abandonada. Trabalhar com binários, especialmente em terreno tão espinhoso, delicado e sensível como este significa arriscar cair em dicotomias²⁶. O importante é reconhecer que as duas dimensões parecem convergir para diferenciar nação das outras formas de identidade coletiva no sentido de que, seja qual for sua origem, a nação somente se realiza ao se imaginar como tal. Em outras palavras, ela se realiza pelo discurso.

Chegamos então ao conceito de nação como comunidade imaginária, conforme proposta de Anderson em oposição a Gellner (1964, 1983) e Smith (1979, 1983, 1993). Enquanto o primeiro enxergava nação e nacionalismo como produtos da modernidade e da industrialização²⁷, o segundo sustentava que eram produtos da fusão singular de reivindicações ideológicas modernas e pré-modernas. Ambos, em linhas gerais, concebem nação como produto da ideologia, divergindo somente na definição sobre se ela é fenômeno antigo, ou moderno. Já Anderson (1991) procurou compreender a fenomenologia da nação, mapeando as condições históricas de seu surgimento e explorando as práticas que possibilitaram sua primazia em relação a outros tipos de arranjos políticos.

Fascinado pelos movimentos nacionalistas do sudeste asiático²⁸ e motivado pela crença de que os estudiosos radicais da esquerda subestimaram a força do nacionalismo no mundo moderno, Anderson decide explorar as razões culturais do fracasso da esquerda nas lutas de descolonização daquela região. Em especial, ele buscava compreender as dificuldades de implementação de um Estado socialista, após a luta de independência na Indonésia em 1946²⁹.

²⁵ Episódio sangrento da História francesa, quando protestantes franceses foram violentamente reprimidos pelos reis franceses católicos. Por ordem da Casa Real, o massacre se iniciou na noite de São Bartolomeu (24 de agosto) de 1572 e se arrastou por meses, vitimando de 70 a 100 mil protestantes franceses.

²⁶ Não espanta, portanto, a crítica formulada por Richter (1994), de que o binário “Willensnation”/“Kultursnation” tende a se transformar em uma dicotomia, opondo o “bom” modelo “Willensnation” ao “mau” modelo de “Kultursnation”, sobretudo quando a França do século XIX é tomada como representante do primeiro e a Alemanha não-unificada, a do segundo, como faz a maioria desses estudos. Afinal, prossegue, nação é pensada como um padrão de interpretação socialmente construído no qual o mundo é visto com base na diferença entre “nós” e “eles”.

²⁷ Sobre nação e nacionalismo como invenções da modernidade, ver também Hobsbawm e Ranger (1983).

²⁸ Na verdade, tal fascinação advém do desencanto sentido por Anderson em relação ao fracasso de experiências radicais marxistas, que ele acusava de terem subestimado a força do nacionalismo moderno.

²⁹ Vendo as lutas de independência como culminação de duas décadas de hostilidade entre socialismos existentes na região, Anderson (1991) observa que as partes envolvidas no conflito faziam cada vez menos referências à ideologia socialista e cada vez mais a interesses nacionais cristalizados. Ele argumenta que a crescente penetração do nacionalismo nos regimes originalmente comprometidos com a causa proletária apontava para a necessidade de reavaliar a forma pela qual a esquerda tratava a questão nacional.

Sua preocupação era descobrir como e por que os indivíduos passavam a acreditar em que pertenciam a uma determinada “nação” que merecia ter soberania sobre um território e à qual deviam lealdade a ponto de morrer por ela. De onde surgia tamanho sentimento de identificação entre indivíduos e nação? Afinal, afirma ele, o sentimento não parecia existir nem em povos tribais nem no sistema antigo europeu. Anderson propõe, então, que o nacionalismo deixasse de ser tratado como uma ideologia – semelhante ao liberalismo, ou ao socialismo – e fosse percebido como uma forma moderna de produção de afinidade entre os membros de uma coletividade. Nação deve ser entendida em termos de produção do sentimento de pertencimento à coletividade, afirma. Ao contrário de seus contemporâneos³⁰, ele se recusa a privilegiar estruturas como modernidade e industrialização e retira do nacionalismo o rótulo de doutrina, ou “falsa consciência”.

Em referência direta a Gellner (1964), Anderson defende que as nações foram inventadas onde elas não existiam e, por isso, tiveram de ser imaginadas para, depois, poderem existir. Por essa razão, ele privilegia os processos de construção do imaginário coletivo ao definir nação como “comunidades imaginárias”. Elas se diferenciam entre si, “não por sua autenticidade, mas pela forma pelas quais são imaginadas”, e que elas são imaginadas simultaneamente como limitadas e soberanas. Anderson (1991:6-7, grifos nossos):

É imaginada porque até os membros das menores nações nunca conhecerão a maioria dos outros membros, nem os encontrarão, nem nunca ouvirão falar deles; no entanto, na mente de cada um deles vive a imagem de sua comunhão. (...) A nação é imaginada como limitada porque até mesmo a menor delas (...) possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma nação imagina que suas fronteiras coincidam com as da humanidade. (...) É imaginada como soberana porque o conceito nasceu em uma era em que Iluminismo e Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico, hierárquico e ordenado pelo divino.

Anderson foi capaz de enxergar que os nacionalismos deveriam ser concebidos em relação aos grandes sistemas culturais que os precederam. Entre esses sistemas, Anderson cita como a religião, a dinastia e o feudalismo entraram em colapso relativamente no mesmo período, provocando uma ruptura na forma pela qual os indivíduos equacionavam lealdade, poder, legitimidade e espaço-tempo.

Para Anderson (1991:36), a morte da religião, da dinastia e do feudalismo teria criado as condições necessárias para a articulação e a emergência de uma nova forma de consciência (a nação) que se mostrou capaz de preencher o vazio deixado pela perda das tradições:

³⁰ Ver Deutsch (1953), Gellner (1964, 1983), Hobsbawm (1990) e Smith (1979, 1983, 1993).

[E]ntendo que a própria possibilidade de imaginar a nação somente tenha surgido historicamente quando e onde três concepções culturais fundamentais, todas antigas, perderam seu controle sobre as mentes dos indivíduos. A primeira é a ideia de que uma linguagem escrita específica [o latim, para Anderson] tenha oferecido acesso privilegiado à verdade ontológica, justamente porque ela era inseparável da própria verdade. (...) A segunda ideia era a crença de que a sociedade estava naturalmente organizada em torno de e sob centros altos de monarcas, indivíduos destacados dos demais e que governavam por uma forma de dispensação cosmológica (divina). (...) A terceira era uma concepção de temporalidade na qual cosmologia e história eram inseparáveis, as origens do mundo e dos homens eram essencialmente idênticas.

Anderson também inova ao reconhecer que o nacionalismo poderia ser uma força positiva para a mudança. Apesar de ser imaginada, nenhuma outra invenção humana possuiria tanta força, visto que a nação seria capaz de “inspirar amor, e às vezes até sacrifício em nome desse amor”, observa Anderson (1991:141). Ele postula que somente o nacionalismo seria capaz de substituir a religião na definição de questões metafísicas sobre vida e morte, posto que nenhuma ideologia conseguiria competir com a capacidade da nação em criar lealdades. “Tente imaginar, digamos, a tumba do marxista desconhecido ou do cenotáfio em homenagem aos liberais. Pode-se imaginar algo mais absurdo?”, pergunta Anderson (1991:37).

Também importante, especialmente para nossa pesquisa, é a forma como a nação é imaginada em termos de igualdade e de uniformidade. Anderson afirma que seus membros são imaginados iguais e ligados à mesma unidade, apesar de as diferenças persistirem:

“A nação é uma comunidade imaginada porque, independente da real desigualdade e exploração que possam prevalecer, a nação é sempre concebida como profunda e horizontal camaradagem. Afinal, foi essa fraternidade que permitiu, nos últimos dois séculos, que milhões de indivíduos não apenas matassem como também morressem voluntariamente em nome destes limites imaginados” (ANDERSON, 1991:xx).

A tese de Anderson, porém, não é pacífica. Ao relacionar imperialismo, nacionalismo e dominação, Chatterjee (1991) observa como Anderson ignorou as formas anticoloniais de nacionalismo que não se limitavam a imitar os tipos “modulares” de sociedades europeias. Ele sugere que o entendimento do nacionalismo colonial na Índia requer a distinção entre as esferas “material” e “espiritual” da estrutura social da nação. Enquanto a primeira foi de fato “colonizada” pelas formas modulares de nacionalismos analisadas por Anderson, a última conseguiu preservar suas tradições sacras. Já Ullock (1996) postula que o enfoque imaginário proposto no início da obra é, aos poucos, substituído pelo caráter circulatório do nacionalismo, fazendo com que Anderson caia no problema da anterioridade do Estado.

Apesar de não estar isenta de críticas, sua definição de nação ainda demonstra fôlego, sobretudo devido à forma como ela possibilita articular nação e imaginário. Se a nação é uma comunidade imaginada, isto se deve ao conjunto comum de significados e representações que a coletividade tem de si e de seus membros: suas fronteiras, quem pode estar dentro e quem deve estar fora, seus atributos, sua autonomia etc. Recorrendo a Lacan, é o Imaginário que dá o horizonte da nação, do que é possível pensar e dizer sobre ela.

Se a nação é uma comunidade imaginária, de que forma seus membros experimentam o sentimento de pertencimento? Como conseguem se imaginar membros de uma “grande comunidade em solidariedade”? Como podem estar tão certos de que fizeram “grandes coisas juntos” e de que querem “fazer ainda mais no futuro”? Como pode algo imaginado produzir sentimentos tão fortes que seus membros se ofereçam em seu sacrifício? Como ela atinge nossas mentes, convence-nos de sua “verdade” e nos faz acreditar e nos comprometer com sua proposta de pertencimento? Como nos faz ter emoções por ela?

A resposta é sugerida por Stuart Hall, que vê nação como algo construído pelo discurso, em geral por narrativas, representações e símbolos da cultura nacional. Para Hall, a nação não constitui uma formação política, mas sim um “sistema de representações culturais” por meio do qual uma comunidade imaginada é representada, interpretada e construída: “Os indivíduos não são somente cidadãos de uma nação; são participantes da *ideia* de nação como representada na cultura nacional” (HALL, GAY; 1996:612).

Para Hall, o imaginário não surge do nada. Por exemplo, para imaginar aquilo que é “claro”, é necessário ter uma representação do que é “escuro”. Se não temos como representá-lo, não podemos imaginá-lo. O imaginário seria formado por um sistema de representações a partir dos quais criamos associações entre indivíduos, objetos, espaços, tempos, atos e lugares, conectamos uma coisa à outra, excluimos outras, separamos o extraordinário do mundano etc. Com base nesse sistema de representações, damos sentido ao mundo. São nossos pontos de referência para crenças, valores, normas e conhecimentos.

Assim, imaginar nação requer um acervo de representações que dê sentido à experiência do “nacional”. O horizonte – em termos do que seja possível imaginar – está na linguagem e na cultura. São elas que produzem os códigos mentais com os quais significamos a nação: “As culturas nacionais constroem identidades ao produzirem significados da ‘nação’ com os quais podemos nos identificar; eles estão contidos nas histórias contadas sobre ela [nação], memórias que conectam o presente ao passado, e que imagina quais [desses significados] a constroem” (HALL, GAY; 1996:613).

Assim, com base na cultura, experimentamos a nação, apagando diferenças de classe, etnia, ou gênero, para produzir um sentimento de unidade nacional. Cabe à cultura produzir “imagens, representações e ideias” para permitir que a totalidade social, formada por pedaços separados e fragmentados, seja “coerentemente experimentada como um todo” (HALL, 1977:340). A nação é “uma forma de construir significados, que influencia e organiza nossas ações, e a concepção que fazemos de nós mesmos” (HALL, GAY; 1996:613).

Devemos parar um instante para definir um termo que já foi utilizado algumas vezes, mas que agora merece maior atenção a fim de avançarmos em nossa discussão sobre nação e identidade nacional: cultura. Assim como Vivello (1978:55), concebemos “cultura” como um sistema de regras e princípios de comportamento adequado, análogo à gramática de uma língua, que define o padrão da “fala culta”. Não estamos falando de produtos, ou de artefatos culturais em si, nem do comportamento *per se*, e sim dos padrões do que é aceitável, esperado, adequado, apropriado a uma sociedade.

Nas palavras de Geertz (1973:44), que também consideramos pertinentes à definição aqui adotada, não devemos ver cultura como “padrões complexos de comportamento”, e sim como “um conjunto de mecanismos – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros da computação chamariam de programa) – para reger o comportamento”. Trata-se de cultura como fonte produtora do senso comum, consoante a Hall (1977:325)

O que passa por senso comum em nossa sociedade – o resíduo das sabedorias absolutamente básicas e comumente acordadas e consentidas – nos ajuda a classificar o mundo em termos simples mas significativos. Senso comum não requer racionalização, argumentação, lógica, pensamento: está espontaneamente disponível, totalmente reconhecível, amplamente compartilhado. De fato, ele parece como sempre tivesse existido, um saber sedimentado, basilar à ‘raça’, uma forma de saber ‘natural’, cujo conteúdo mal se modificou ao longo do tempo. Entretanto, o senso comum possui um ‘conteúdo’, e uma história.

A ideia do senso comum, fundamental para Hall, é produto da influência de Gramsci, Althusser e Barthès em sua teoria cultural. Até hoje identificado com os Estudos Culturais e de Mídia da Escola de Birmingham, Hall se dedica a investigar a relação entre cultura, política e ideologia na produção dos imaginários nacionais. Inserindo-se na crítica pós-estruturalista, sobretudo pela forma como concebe a participação da linguagem na construção da realidade, Hall revisa Gramsci e Althusser para conceber sujeito como produto discursivo inacabado e poder como a prática de produção de categorias do senso comum.

A influência de Gramsci surge em Hall na forma como este concebe poder e ideologia. Tal como o italiano, Hall achava que o poder não se limitava aos aparelhos repressores do Estado, e sim se disseminava na cultura burguesa (ou indústria cultural, como

prefere Hall): literatura, pintura, cinematografia, teatro, música, mídia etc. Enquanto os aparelhos repressivos exerciam poder via coerção, a cultura organizava as relações sociais pelo convencimento e pelo consenso. Assim como Gramsci, Hall via a hegemonia da classe dominante sendo exercida por meio do discurso ao definir as categorias de senso comum.

Conforme desenvolve Stuart Hall, os discursos articulam “uma forma de representação da ordem das coisas” à qual é atribuída uma perspectiva de “inevitabilidade natural ou divina, que a faz parecer [a representação] universal, natural e coincidente com a própria ‘realidade’” (HALL, 1982:65). Assim, os indivíduos consentem com determinadas estruturas de poder porque a classe dominante foi capaz de articular um discurso que os convenceu quanto ao caráter essencial, natural e legítimo das “verdades” que ele propaga. Influenciado por Gramsci, Hall postula que o senso comum se encontra na base da incapacidade dos indivíduos de reconhecerem a historicidade de sua posição em relação ao mundo em um determinado momento. Por apresentar resíduos do sistema ideológico anterior, o senso comum é capaz de ser experimentado como uma espécie de verdade eterna, natural e incontestável. Ao criar o “folclore do futuro” (GRAMSCI, 1971:326), o senso comum naturaliza o mundo e enfraquece a prática crítica: ele não é a verdade mas se passa por ela.

Outra importante influência para Stuart Hall é a obra do crítico marxista Louis Althusser, que teorizou sobre como os indivíduos aceitam e internalizam relações e normas sociais. Althusser postulava que os desejos, as escolhas, as intenções, as preferências, os julgamentos etc. dos indivíduos seriam consequências de práticas sociais, razão pela qual era necessário compreender como a sociedade moldava os indivíduos a sua imagem. Rejeitando a noção de que os indivíduos eram naturalmente dotados de uma agência autoconsciente, Althusser achava que eles adquiriam essa imagem pelas práticas sociais que lhes impunham o papel de sujeitos (ALTHUSSER, 1973:95). Isso ocorreria, segundo ele, pela interpelação³¹.

Para Althusser, a ideologia representa a relação imaginada entre os indivíduos e sua condição de existência (ALTHUSSER, 1970:153). Reproduzida e disseminada nos valores, desejos, expectativas, preferências e disposições que perpassam e cortam nosso cotidiano, a ideologia produz a falsa crença de que somos agentes autoconscientes. Ao invés disso, internalizamos seus conteúdos à medida que aprendemos o que deve ser considerado adequado, certo, possível e apropriado, o que lhe confere existência material (1970:155).

³¹ Althusser (1970) formula o conceito de “interpelação” para descrever os mecanismos de produção do sujeito no discurso. Ele sugere que a subordinação do sujeito se dá pela linguagem: um policial emite um chamado, um indivíduo se reconhece sendo chamado e se vira em resposta (ALTHUSSER, 1970: 162-3). Esse é o momento, segundo Althusser, em que o indivíduo é transformado em sujeito social do discurso.

A cultura, para Stuart Hall, por pertencer ao conjunto dos aparelhos ideológicos do Estado identificado por Althusser, também exerce a função de produção, circulação e disseminação de discursos dominantes que transmitem a ideologia que sustenta a classe dominante. Por meio da interpelação, somos transformados em sujeitos de discursos dominantes conectados a estruturas e a práticas sociais. Nesse sentido, Hall (2000a:19) caracteriza a identidade como um “ponto de sutura” entre:

De um lado, os discursos e práticas que tentam nos “interpelar”, chamar ou convocar à nossa posição como sujeitos sociais de determinados discursos, e, de outro, os processos que produzem as subjetividades e que nos constroem como sujeitos que podem ser “ditos”. As identidades são, portanto, pontos de ligação temporária às posições de sujeitos que nos foram construídas pelas práticas discursivas.

A construção da subjetividade, ou melhor, da identidade, revela-se uma força colonizadora que constrange e direciona os indivíduos a pensarem, agirem e se comportarem segundo uma ideologia específica que é (re)produzida pelas mesmas práticas discursivas que interpelam os indivíduos e os posicionam como sujeitos sociais naqueles mesmos discursos. Os indivíduos são “chamados” a ocuparem determinada posição na estrutura social, o que implica o reconhecimento e o consentimento passivo quanto àquela posição. A saída para escapar do poder colonizador dos discursos se localiza na reflexão crítica: somente por meio dela é que poderemos ter consciência de sua dinâmica controladora.

Ademais, torna-se igualmente necessário reconhecer o caráter performático dos processos de construção das subjetividades. Problematicando as identidades de gênero, Butler (1990) observa que identidade, além de prática discursiva na qual habitamos e à qual recorremos para significar a realidade, seria também uma “performance”, com todas as conotações de não-essencialismo, transiência e simulação que tal caracterização requer.

Para Butler (1990:33), assim como não existe uma identidade essencial, natural e *a priori*, também não existe uma identidade por trás de suas respectivas expressões. Identidade, assim, seria constituída pela performance das expressões que dela resultam. Em outras palavras, a identidade seria construída culturalmente pela repetição de atos estilizados ao longo do tempo até produzirem a aparência de uma identidade nuclear, essencial e natural. Butler destaca como a execução repetitiva de determinados atos constrói as identidades de forma não-voluntária, atingindo a categoria do senso comum por meio de discursos disciplinadores de corpos e comportamentos.

Retomando nosso argumento sobre nação como sistema de representações culturais, agora se torna possível perceber a ligação entre o Simbólico e o Imaginário na construção da

nação. As práticas culturais produzem significados e representações do que o senso comum informa que seja a nação: valores, aparências e histórias que a simbolizam e a diferenciam. Uma vez decodificados, os indivíduos são capazes de identificar a si próprios, diferenciando-se dos demais, e assim compreender sua posição no mundo. Como isso ocorre?

Recorremos à Semiologia de Roland Barthès para explicar a relação entre mito e identidade nacional. Seguindo a tradição marxista, e buscando sempre entender como a classe dominante consegue impor seus valores particulares e contraditórios ao operariado sem recorrer à força, Barthès (1972) faz uma interessante reflexão sobre a relação entre linguagem, discurso, hegemonia e realidade social com base no modelo de Saussure (1983).

Refletindo como simples objetos de nosso cotidiano, como vinho, margarina, detergente, televisão e filme, tornam-se capazes de transmitir mensagens diferentes e até contraditórias sem perder seu conteúdo original, Barthès (1972) emprega a noção de mito para explicar como a classe dominante consegue fazer com que seus interesses sejam entendidos e aceitos como interesses gerais. Tomemos seus comentários sobre o vinho tinto.

Para Barthès (1972:58), a representação do vinho como uma bebida fina, cujo consumo seria hábito robusto e saudável, estaria em contradição com a própria realidade, já que claramente a natureza alcoólica da bebida não permite pensá-la como saudável. O vinho perdeu seu significado original (bebida alcoólica obtida da fermentação de uvas) e passou a significar outra ideia: um hábito saudável e de *status* social superior. Em termos saussurianos, o signo trocou de conteúdo sem perder a forma.

Como esse movimento é possível? Segundo o semiólogo, a imagem de uma garrafa de vinho tinto é um significante que se refere a um significado específico (bebida alcoólica fermentada à base de uvas). A burguesia, visando a satisfazer a interesses particulares (aumento das vendas de vinho, por exemplo), passa a oferecer uma leitura específica sobre o vinho, conferindo-lhe outros significados (hábito saudável, *status* social etc.), gerando o mito, que naturaliza o vinho como bebida que faz bem à saúde. Tal manipulação de significados, prossegue ele, somente é possível no plano discursivo.

Aplicando a teoria de mitos ao tema da identidade nacional, Barthès (1972:116) problematiza uma capa da revista *Paris Match* (Figura 2), que trazia a foto de um jovem soldado negro uniformizado em posição de saudação. O significante é o soldado. Nenhuma outra informação é possível, além do fato de ele ser negro e estar em posição de saudação. Na verdade, não se pode nem afirmar que ele é realmente soldado, já que poderia se tratar de um

padeiro que pediu o uniforme emprestado de um amigo, postula Barthès. Todavia, a imagem está significando muito mais do que um mero jovem negro em posição de saudação.

Figura 2: Capa da revista francesa *Paris Match*.

Disponível em: < <http://www.scribd.com/doc/2342898/paris-match> >. Acesso em: 14 abr. 2009.

Para Barthès (1972:116), trata-se da representação da identidade nacional francesa articulada e reproduzida pelo mito da devoção ao império francês:

Inocentemente ou não, vejo perfeitamente o que está me sendo significado: que a França é um grande império, que todos os seus filhos, sem discriminação de cor, servem fielmente sob sua bandeira, e que não há melhor resposta aos detratores de um alegado colonialismo que o zelo demonstrado por esse negro ao servir seus supostos opressores. Deparo-me, portanto, com um sistema semiológico maior: há um significante, formado em um sistema anterior (o jovem negro fazendo a saudação francesa); há um significado (uma proposital mistura de francesidade e militarismo); finalmente, há a presença do significado através do significante.

Segundo Barthès (1972:109), mito é um “sistema de comunicação”, ou um “modo de significação”, transmitido pelo discurso, o que significa que qualquer objeto pode ser transformado em mito. Existem mitos antigos, afirma (BARTHÈS, 1972:110) mas nenhum é eterno, “pois que foi a história humana que converteu realidade em linguagem, e somente ele regula a vida e a morte da linguagem do mito”.

Inserindo a noção de mito na Semiologia, ele o classifica como um sistema semiótico, no qual existe uma relação “não de igualdade, mas de equivalência” entre significado e significante. Na articulação do mito, prossegue ele, significado e significante travam uma “constante luta de esconde-esconde entre o sentido e a forma que define o mito” (1972:118). Se percebermos o significante como “cheio”, no qual distinguimos com clareza sentido de

forma; não há mito. Se o significante estiver “vazio”, o conceito se sobrepõe à forma, e o “vazio” é preenchido pelo discurso, o que dá origem ao mito.

Em seu modelo semiótico, o mito não mente, não falseia, nem esconde; ele simplesmente distorce, ao fazer um conceito ser aceito sem ambiguidade nem hesitação. “Este é o princípio do mito: ele transforma história em natureza”, explica Barthès (1972:129). Aos olhos do receptor do mito, prossegue ele, a intenção por trás do conceito transmitido pelo mito fica às claras, sem parecer que é interesse: o mito é recebido e consumido sem resistência, ou problematização, como se somente pudesse significar aquele sentido. O mito funciona para naturalizar sentidos e impor significados que não são fixos. Pelo contrário, aproveitando-se da instabilidade dos sentidos, o mito tenta estabilizá-los, naturalizá-los, levando-nos a consentir com os sentidos que nos são impostos.

Barthès inova ao incorporar o problema da ideologia da classe dominante quando relaciona as implicações do mito para a produção das condições de possibilidade da ideologia. A semiologia permite compreender como o mito funciona para fazer o contingente parecer natural e eterno. Assim como o mito busca se constituir pela “perda da qualidade histórica das coisas” (BARTHÈS, 1972:142), a ideologia da classe dominante busca abandonar sua qualidade particular para se fazer equivaler ao todo social. Desta forma descreve Barthès (1972:140) o funcionamento da ideologia burguesa na sociedade francesa:

A França inteira está inserida nessa ideologia anônima: nossa imprensa, nosso cinema, nosso teatro, nossa literatura popular, nossas cerimônias, nossa Justiça, nossa diplomacia, nossas conversas, nossos comentários sobre o tempo, os crimes que julgamos, os casamentos que nos emocionam, a culinária com a qual sonhamos, as roupas que vestimos, tudo em nossa vida cotidiana contribui para a representação que a burguesia produz para si e para nós acerca das relações entre o homem e o mundo.

Para o semiólogo, essa é justamente a “grande inversão ideológica” que define nossa sociedade: a transformação da história em natureza, a abolição da complexidade da ação humana, a eliminação da dialética, a redução à simplicidade das essências, a organização de um mundo sem contradições, a despolitização da política; tudo produzido pelo consentimento à ideologia dominante.

Da mesma forma que Barthès tentava explicar a “grande inversão ideológica” (os dominados aceitam a dominação como algo natural), Stuart Hall (1988a, 1988b) queria desvendar o enigma do Thatcherismo da década de 1970. Como a classe operária inglesa, que na época enfrentava desemprego, elegeu a conservadora Margaret Thatcher, que com certeza cortaria as políticas sociais e reduziria o papel dos sindicatos? Para explicar o fenômeno, ele

novamente resgata Gramsci, que também se debateu com enigma semelhante: por que operários e camponeses italianos apoiaram o movimento fascista de direita?

Stuart Hall revitaliza o pensamento marxista clássico ao reinterpretar determinadas noções de Gramsci (em especial as noções de hegemonia cultural, ideologia, e aliança de classe) e de Althusser (sobretudo sua teoria estrutural de aparatos repressivos e seu conceito de interpelação) para explicar o Thatcherismo. Para Hall (1988a), a mudança de lealdade da classe operária inglesa – do Partido dos Trabalhadores para o Partido Conservador – somente foi possível porque o Thatcherismo não era apenas uma proposta política, mas sim uma ideologia que deu início a uma formação discursiva nova: em vez do operário inglês aliado ao Estado *versus* o capitalista, o Thatcherismo oferecia o capitalista aliado ao operário *versus* o Estado. Houve, assim, a produção de um novo senso comum na Inglaterra da década de 1970.

Com base no que Gramsci (1971:33) denominou de “características difusas e não coordenadas de um modo de pensamento genérico”, Hall defende que o discurso thatcherista articulou e disseminou um novo modo de pensamento sobre o que significava ser “um verdadeiro e autêntico inglês”: aquele que se opõe ao poder do Estado. Nesse sentido, a aliança do operariado à burguesia, que claramente seria contra os interesses dos trabalhadores, passou a significar, no discurso do Thatcherismo, aquilo que se espera como comportamento adequado e apropriado a um nacional. A produção do senso comum se revela um “momento de extremo fechamento ideológico” (HALL, 1985:105), em que novas “categorias de consciência prática” (HALL, 1986a:30) são articuladas de forma a criar as condições de possibilidade de um comportamento até então inconcebível.

Ao problematizar significados, significantes, senso comum, discurso e ideologia, Hall consegue caracterizar nação como um sistema de representações culturais dentro do qual as diferenças entre classes sociais, grupos étnicos, ou gêneros, são discursivamente apagadas pela produção do senso comum de essas categorias teriam correspondência sob a nação. Assim é construída a categoria superior da “grande família nacional”, que passa a ser definida como produto do entendimento comum e popular do que seja aquela nação e seus membros.

Contudo, lembrando-se da observação de Gramsci (1971) de que “a sociedade civil é a esfera de disputa pela definição das categorias de senso comum”, Hall (1988a:140) aponta a saída para a emancipação da situação de dominação: “na arena da luta ideológica, (...) todos podem jogar”. Em outras palavras, a unidade nacional articulada pelo senso comum existe somente no plano discursivo e, por isso, não resiste à crítica. Se a nação é uma construção discursiva, ela pode – e deve – ser problematizada. Ele propõe evidenciar as particularidades,

as divisões e as fragmentações que estão sendo naturalizadas pelo senso comum para chegar à ideologia que lhe está por trás. Para tanto, ele sugere primeiro compreender os processos sociais que tentam construir, estabilizar e fixar significados e representações do senso comum e, depois, buscar a matriz ideológica que lhe dá sustentação discursiva. Esse é o caminho da contestação da ideologia dominante.

Eis nosso entendimento de nação, identidade e identidade nacional. Nação como comunidade imaginária, que foi inventada em algum momento da história, sendo, portanto, contingente e discursiva. Seus membros se imaginam parte de uma coletividade, possuindo um passado comum – embora mítico – e projetos para um futuro igualmente mítico. Por compartilharem o Imaginário e o Simbólico, recorrem ao mesmo discurso de identidade para significar a realidade e a si próprios, construindo assim o mito de uma identidade nacional unificada, coerente, estável e homogênea que somente se sustenta no plano discursivo.

O que acontece, porém, quando as representações e significados que empregamos para dar inteligibilidade à realidade deixam de funcionar? Quando a “matéria-prima” com a qual damos significado a quem somos, onde estamos e para onde vamos deixa de fazer sentido? Quando a linguagem que empregamos para interpretar a realidade não dá conta das mudanças? Quando a significação do mundo com base na identidade nacional entra em crise?

Isso nos leva diretamente ao objeto de nossa pesquisa: os atos terroristas praticados em 2001. Veremos a seguir como os eventos de Onze de Setembro desestabilizaram o sistema de significados e representações que dava inteligibilidade à realidade dos norte-americanos. Demonstraremos como os episódios daquela data provocaram uma crise de significação ao ter colocado em xeque o discurso dominante de americanidade que fornecia os limites do Imaginário e do Simbólico na construção social da ideia da América e de americanos. O que fazia sentido em 10 de setembro de 2001 deixou de fazer no dia seguinte.

2.3 O problema da significação da realidade na crise do Onze de Setembro

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 das pessoas nas calçadas de Nova York, com as mãos sobre a 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”³².

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, virtual, global e simultaneamente como nenhum outro evento da história. Talvez seja por isso que a sensação dominante tenha sido 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, tornou-se impossível deixar de concordar com a observação 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”³³. Diversos foram os momentos e instantes capturados em imagens que pareciam se colar diretamente a nossas retinas. Nesse sentido, a imagem do instante da queda de um

³²Kitty Coburn, em cobertura ao vivo do aeroporto de Nova York. CNN, 11 de setembro de 2001, 10h40.

³³ Sobre o privilégio da fotografia como modo de representação da realidade fragmentada: “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 subselecionadas, 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).

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/>>.

Acesso em: 13 abr. 2009.

Com efeito, a imagem acima, capturada por 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. Trata-se de um 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 tenta comunicar a própria experiência do Onze de Setembro: não vemos, nem entendemos, seu início, causa, ou origem, e muito menos vislumbramos seu término. Temos somente o sentimento de perda, 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 para onde quer que fosse. 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 tão bem 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. Resgatando 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.6Qt./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 colocar em palavras sua perplexidade nos dias imediatamente seguintes ao ataque: “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 de então.

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. A incapacidade de processar, classificar, descrever e compreender os acontecimentos, porque os significados e representações tradicionais haviam sido deslocados e destituídos de suas posições privilegiadas na significação da realidade, permite caracterizar o Onze de Setembro como um momento de aporia.

Além disso, a aporia foi 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. 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, sobretudo, um grande espetáculo. Para a autora alemã, “[f]oi 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”.

Com certeza, a imagem dominou o evento, como demonstra nossa 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 Setembro³⁴.

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 no imaginário coletivo nacional:

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.

³⁴ Imagens disponíveis em: <www.september11news.com>. Acesso em: 13 abr. 2009.

Ao recordar o relato autobiográfico do correspondente de guerra Michael Herr (1991), Der Derian faz uma analogia entre o Vietnã e o Onze de Setembro, no que toca à produção, e ao consumo de imagens. Para Der Derian (2002a:181-2), foi 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. De fato, o ano de 2001 parece ter se juntado a 1929, 1945, 1973 e 1989 na marcação de mais um “ponto de virada” (*turning point*): o 11 de setembro de 2001 cedia lugar ao *Onze de Setembro*, como apontou Holland (2009).

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 cultura havia sido irrevogavelmente mudada pelo Holocausto”.

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”³⁵.

³⁵ 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, 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.

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

Já Sturken (2002:374) defende o discurso de marco histórico, que ela entende cabível na analogia da queda do muro de Berlim. Para ela, a data é histórica, não pelo tamanho da destruição que causou, ou pelas repercussões políticas que dali surgiriam, mas por ter sido um acontecimento imprevisto, inimaginável e inconcebível como realidade para os indivíduos.

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 requer colocar o acontecido em seu devido contexto histórico. “Viver o tempo do evento” significa 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”³⁶, 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 de choque de civilizações representa o perigo do recurso a uma categoria sem a devida preocupação com as consequências 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

³⁶ 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.

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 são, necessariamente, 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 época³⁷. 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 significa 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

³⁷ 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).

dessa fratura se tornou urgente. Nesse sentido, 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 mulçumanos) 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 crise³⁸.

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 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.

Nosso conceito de cultura possui origem na semiologia, como proposto por Geertz (1973)³⁹: 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*.

³⁸ 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 experimentada pelos indivíduos em superar a aporia.

³⁹ Para um debate abrangente sobre cultura como sistema de significados, ver Schweder e Levine (1984).

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, 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 o ocorrido e de articulá-lo em uma narrativa coerente, teria sido responsável por um trauma coletivo, como veremos a seguir.

2.4 O trauma do Onze de Setembro no imaginário nacional americano

A dificuldade experimentada pelos indivíduos 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 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, assim, 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 a segurança e, especificamente, com a comunidade política no marco do Estado nacional?

Antes, porém, precisamos saber 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, incontrolláveis 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 desestruturador 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, trauma significa 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.

Este 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 (2001) critica o papel das redes de televisão e da tecnologia, que basicamente re-editaram os eventos de 2001⁴⁰ 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

⁴⁰ 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 depara com o termo “eventos” é prova da sobrevivência do trauma.

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 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”⁴¹. 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.

⁴¹ Para Woodward (1960), os Estados Unidos haviam desfrutado de um grau excepcional de segurança militar física, que não apenas eficiente e inconteste, e, acima de tudo, 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.

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, especialistas⁴² tentaram mapear e avaliar a dimensão do trauma 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 hiperatividade, de arritmia cardíaca, de pânico, entre outros sintomas que apontavam para um diagnóstico de transtorno por estresse pós-traumático relativo ao Onze de Setembro.

Com efeito, este é 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, vivem 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 privada⁴³, pareceu ter

⁴² 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.); “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>>. 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.)

⁴³ 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 ouvimos “Onde você estava no Onze de Setembro?”.

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 sedução⁴⁴, Freud (1963:63) 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. 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 trauma⁴⁵. 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 futuro⁴⁶.

⁴⁴ 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 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).

⁴⁵ Para uma revisão da tese, ver Herman (1992). Para sua aplicação em veteranos do Vietnã, ver Brett (1996).

⁴⁶ 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

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 fatores cognitivos influenciam a reação dos indivíduos após um trauma. Sua observação de que os indivíduos são 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, ou a incapacidade de aceitar e de 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 constataam 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 tese do “choque de civilizações” pode ser lida de acordo com esses termos.

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,

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.

roupas, ou treinamento adequado, ou por terem deixado de receber o devido reconhecimento de seus esforços na volta para casa⁴⁷.

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 a ocorrência de novos traumas à população, como se realmente tivesse existido um trauma original⁴⁸. Entretanto, essa premissa 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 pode 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 insacriável 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 nua⁴⁹.

⁴⁷ O caso de veteranos do Vietnã é exemplar deste paradigma, especialmente pelo sentimento geral de terem sido abandonados pelo Estado após retornarem de uma “derrota” e não conseguirem se readaptar à vida civil.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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).

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, 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 modernidade⁵⁰, 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”⁵¹: “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-

⁵⁰ Ver também Butler, Laclau e Žižek (2000).

⁵¹ Para um debate sobre articulação, ver Grossberg (1992), Hall (1985, 1986a) e Eagleton (1991). Para uma aplicação nas Relações Internacionais, ver Jacobsen (1995).

os por meio da linguagem. Os objetos recebem uma identidade – “amigo”, “inimigo”, ou “democrático”, por exemplo – que lhe é atribuída discursivamente. É indiferente, portanto, se 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, recorremos 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 sentido⁵², 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.

Retornando à teoria de 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 desejado⁵³, 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

⁵² Recorrendo mais uma vez ao exemplo formulado por Barthès (1972), é a articulação de significados no plano discursivo que possibilita a união das palavras “vinho” e “hábito saudável” em uma única cadeia de significados, que passa a receber um sentido específico, já distante de seu sentido anterior de bebida alcoólica prejudicial à saúde.

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

Todavia, 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 sempre estará 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.

⁵³Influenciados por Jacques Lacan, Laclau e Mouffe (1985) entendem que o homem anseia pelo restabelecimento de sua unidade original como solução para superar as divisões impostas pela modernidade, como corpo/alma, razão/paixão, mestre/escravo e pensamento/matéria.

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 Barthès (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 hegemônica emerge.

Prosseguindo com nossa argumentação, retornamos agora a Laclau e Mouffe (1985:153) para recuperar seu conceito de política, que eles definem 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 concebem política como todo ato de poder contingente que tenta, com base na hegemonia, articular e disseminar significados no discurso público.

Nesse sentido, eles alertam que o objetivo central da prática política é, justamente, 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 no sentido foucaultiano – e pela disputa (seja agônica⁵⁴, seja antagônica). Para gerar ordem social, é preciso construir uma relação hegemônica no campo das demandas sociais por meio de discursos que competem para se hegemonizar. Somente o exercício do poder é capaz de torná-la possível.

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.

Para Laclau (2000:56), a hegemonia somente ocorre quando a “dicotomia universalidade/particularidade for suspensa; universalidade existe apenas encarnando e subvertendo algum objetivo particular; mas, de forma recíproca, nenhuma particularidade pode se constituir como política sem se tornar o *locus* de efeitos universalizantes”. Essa dimensão tem como característica principal a ideia de que qualquer discurso, para se constituir como hegemônico, deve, necessariamente deixar sua mera condição inicial particularizada para se tornar o *locus* de efeitos universalizantes. Isso não quer dizer que o discurso que se torna hegemônico tenha de negar seu conteúdo particular.

Na verdade, a particularidade pura 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.

O conceito de hegemonia, além de caracterizar relações de poder, também se presta a identificar momentos em que a ordem social não está claramente dada, ou universalizada, 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. 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 articulação para a fixação de significados, porém, 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.

Toda formação discursiva que consiga estabilizar significados e identidades a ponto de constituir uma nova ordem hegemônica não consegue permanecer como tal indefinidamente. A hegemonia implica uma incessante disputa política entre discursos concorrentes, fazendo que a ordem hegemônica seja sempre precária, instável e ameaçada por discursos contra-hegemônicos⁵⁴. Afinal, se a ordem é criada e mantida por discursos, ela é instável. Aquilo que foi construído como real por um discurso pode então ser desconstruído.

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

⁵⁴ A noção de “agonismo” foi introduzida no âmbito da teoria do discurso por Mouffe (2000). Para uma crítica à comparação entre agonismo e antagonismo proposta pela autora, ver Mendonça (2003).

⁵⁵ Para Laclau (2000), o Leviatã seria a própria morte da política, visto que poder total deixa de ser poder político. Se, do contrário, houver uma distribuição desigual de poder, a instituição de qualquer ordem social só pode se apresentar como resultado da própria desigualdade deste, que, contingencialmente, estará nas mãos de um grupo específico, e não de forma total *ad infinitum* nas mãos do soberano.

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 focais⁵⁶” (“focal points”), “encruzilhadas críticas⁵⁷” (“critical junctures”), ou “pontos de virada⁵⁸” (“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.

Com base nas caracterizações acima, pode-se afirmar que o Onze de Setembro tenha constituído um momento de crise no qual houve o colapso do discurso dominante. Tal fato sinaliza 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

⁵⁶ 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”.

⁵⁷ Collier e Collier (1991) definem “encruzilhadas críticas” como os momentos que começam a construir importantes parâmetros sociais, tendo, assim, implicações de longo prazo.

⁵⁸ 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.

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 que havia se tornado 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.

Como vimos anteriormente, 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. Conforme apontamos nas seções precedentes, uma farta bibliografia confirma a construção do Onze de Setembro como momento de ruptura, fazendo que a data passasse a funcionar como divisor de águas em termos políticos, sociais, culturais, econômicos e, sobretudo, cognitivos. A dificuldade em significar os eventos daquele dia, identificável pelo colapso do sistema dominante de significados e de representações, aos quais os indivíduos recorriam para compreender e interpretar a realidade e a si próprios, sugere sua natureza traumática.

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, conforme veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3:
AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO DISCURSO
DA GUERRA AO TERROR NO PÓS-ONZE DE SETEMBRO

There are known knowns. These are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say, there are things that we know we don't know. But there are also unknown unknowns. There are things we don't know we don't know.

Donald Rumsfeld

Conforme antecipado na introdução, em pesquisa anterior (RESENDE, 2005), procuramos compreender as origens da Doutrina Bush. Nossa conclusão foi de que ela, principal veículo para promoção da “Guerra ao Terror”, representou um momento de ruptura na política externa norte-americana, sobretudo se comparada à política de contenção implementada por Harry Truman no marco anterior da Guerra Fria. Como principais inovações, identificamos cinco ideias que, a nosso ver, racionalizam a reorientação estratégica: (1) a redefinição da geografia da segurança nacional; (2) o estabelecimento de uma relação entre poder e princípios; (3) a reavaliação das necessidades da segurança interna e internacional; (4) a definição de um conceito essencialmente norte-americano de multilateralismo; e, finalmente, (5) a mudança de percepção temporal quanto às ameaças, razão da necessidade de engajamento em guerras preventivas (RESENDE, 2005:99).

Destacamos ainda (RESENDE, 2005:115) que o resgate de diversas ideias da chamada “Estratégia da Primazia¹”, cujas sementes localizamos em artigos e documentos que falavam do “momento unipolar” e da “primazia norte-americana” no cenário pós-Guerra Fria e como os Estados Unidos deveriam se aproveitar daquele momento favorável². Identificamos um conjunto de propostas que vinham sendo articuladas desde a década de 1990 por indivíduos que viriam a compor o núcleo duro do Governo W. Bush anos depois.

¹ Sobre a “Estratégia da Primazia”, ver Resende (2005:87-93), Posen e Ross (2001).

² Como exemplos, citamos Krauthammer (1991), Cheney (1992, 1993), Huntington (1993), Brooks e Wohlforth (2002), Wohlforth (1999), Rice (2000), Rumsfeld (2002), Zoellick (2000). Sobre a influência dessas ideias na chamada Doutrina Bush, ver Guimarães (2002) e Silva (2003).

No entanto, se aquele material teve péssima recepção no cenário político norte-americano ao longo da década de 1990 e na virada para o ano 2000, o mesmo não ocorreu a partir de setembro de 2001. Seria coerente afirmar que o pós-Onze de Setembro se revelou extremamente receptivo a ideias consideradas inaceitáveis poucos anos antes. Os episódios de 2001 permitiram falar da “primazia norte-americana” face ao “novo tipo de guerra” a ser enfrentado, da necessidade de “ações preventivas” devido à “inadequação das organizações internacionais” na promoção da segurança internacional. Como isso foi possível?

Afinal, como corretamente observou Lozzano (2007:98), “[c]omo é que, em 10 de setembro de 2001, não existia uma Guerra ao Terror, mas, logo depois, a partir de 11 de setembro de 2001, já existia uma Guerra ao Terror?” A pergunta que devemos fazer, portanto, é: como a Doutrina Bush e a “Guerra ao Terror” foram possíveis? Quais foram as condições de sua possibilidade?

O objetivo deste capítulo é identificar e compreender os mecanismos de produção das condições de possibilidades da “Guerra ao Terror” enquanto discurso que se desenvolve e se hegemoniza a ponto de re-estruturar “as coordenadas geopolíticas” da política externa norte-americana. Em especial, através de diferentes métodos de análise discursiva, demonstraremos que o discurso que produz as condições de possibilidade da “Guerra ao Terror” emprega um discurso de americanos sobre a América e os americanos: um discurso autorreferente para a construção da identidade nacional, que batizamos de “discurso de americanidade”.

Primeiro, resgataremos um pouco dos episódios de 2001 de forma a localizar o contexto histórico daquele momento. Nossa intenção não é construir uma historiografia do Onze de Setembro, feita em maiores detalhes alhures, e sim destacar dimensões importantes e suas implicações para a articulação da “Guerra ao Terror”. Em seguida, com base em amostra representativa, faremos a análise de seu discurso através de três métodos: (1) mapeamento de significantes flutuantes, (2) levantamento dos modos de predicação, pressuposição e posicionamento de significados, e (3) identificação dos esquemas actanciais da estrutura narrativa dos textos selecionados. Métodos de análise discursiva nos possibilitará identificar a ideologia que dá sustentação a esse discurso. Finalmente, avaliaremos em que medida a “Guerra ao Terror” reproduz um discurso de americanidade, e quais seriam suas conseqüências para as práticas discursivas da política externa norte-americana no pós-Onze de Setembro.

3.1 O Onze de Setembro e a gênese da “Guerra ao Terror”

Os eventos de Onze de Setembro designam uma série de ataques terroristas perpetrados nos Estados Unidos no dia 11 de setembro de 2001, numa manhã de terça-feira, às cidades de Nova York e Washington. Foram 2.602 mortos no *World Trade Center*³, incluindo bombeiros e agentes de resgate, 265 mortos nos quatro aviões sequestrados, incluindo os 19 sequestradores, 125 mortos no Pentágono, além de 23 desaparecidos, totalizando 3.234 pessoas de 90 nacionalidades diferentes que perderam as vidas naquela manhã de sol de final de verão.

Em termos de perdas materiais, além da queda das duas torres de 110 andares do *World Trade Center*, a cidade de Nova York registrou ainda a destruição total, ou parcial de 25 edificações nas imediações dos ataques, entre eles cinco outros prédios do complexo *World Trade Center*, incluindo o *Marriott Hotel World Trade Center*, o prédio do *Deutsche Bank*, o *Fiterman Hall* do *Manhattan Community College*, a igreja de São Nicolau, e quatro estações subterrâneas de metrô e trem. Importantes antenas de telecomunicações instaladas no topo das Torres Gêmeas também foram perdidas naquele dia que, nas palavras do então Secretário de Defesa, Donald Rumsfeld, teve a importância de dois.

Os atentados envolveram o sequestro de quatro aviões de passageiros⁴ que deveriam ser lançados contra os grandes símbolos da primazia norte-americana: a economia, simbolizada pelo ataque ao centro financeiro de Nova York, as forças armadas, simbolizada pelo prédio do Pentágono em Washington, e, finalmente, a política, com o ataque aparentemente planejado, porém frustrado, à Casa Branca, símbolo máximo da autoridade política norte-americana.

³ Em janeiro de 2005, o serviço de medicina legal da cidade de Nova York declarou encerrado o processo de coleta e identificação dos restos mortais encontrados nos escombros do *World Trade Center*. Em nota, o legista chefe observa que “cerca de 10 mil fragmentos não-identificados de ossos e tecido humano não puderam ser identificados com base na lista de desaparecidos, ou de mortos confirmados”. Informação obtida em “Ground Zero Forensic Work Ends”. CBS News, 23 de fevereiro de 2005. Disponível em: <<http://www.cbsnews.com/stories/2005/02/23/national/main675839.shtml>>. Acesso em: 20 abr. 2009.

⁴ Estes são principais dados sobre os quatro aviões sequestrados naquele dia: (1) voo 011 da *American Airlines*, partindo de Boston com destino a Los Angeles, com 81 passageiros e 11 tripulantes a bordo, que colidiu com a Torre Norte do *World Trade Center* às 8h46, hora local; (2) voo 175 da *United Airlines*, com mesma origem e destino, 56 passageiros e 11 tripulantes, que colidiu com a Torre Sul às 9h2; (3) voo 077 da *American Airlines*, partindo de Dulles com destino a Los Angeles, com 58 passageiros e 6 tripulantes, colidindo com o Pentágono, sede do Departamento de Defesa, às 9h37; e (4) voo 93 da *United Airlines*, partindo de Newark com destino a São Francisco, com 38 passageiros e 7 tripulantes, que teria caído nas proximidades de Shanksville, Pensilvânia, devido a um confronto entre sequestradores e passageiros. A hipótese mais aceita é que esse último avião teria como alvo a Casa Branca, em Washington.

De fato, os acontecimentos foram simbólicos dos novos tempos: o caráter não-estatal e transnacional dos ataques, que desalojaram o significado de “ato de guerra” da equação vestfaliana “Estado-nação-território”, o uso de novas tecnologias para o planejamento, treinamento e coordenação dos ataques, a porosidade das fronteiras e o crescimento dos fluxos migratórios que possibilitaram a entrada dos autores dos atentados em solo norte-americano, o hibridismo cultural dos terroristas (homens de origem árabe e/ou muçumana, formados em universidades europeias, de costumes e hábitos ocidentais), o papel da mídia, a hiper-realidade que fez daqueles dias uma espécie de *reality show* que transcendia à própria realidade, a dispersão e fragmentação da violência, que não fez distinção entre alvos civis e militares, tratando todos como “vida nua”, e, finalmente, a dificuldade de teorias e categorias tradicionais para interpretar e explicar o ocorrido, simbolizando a ruptura nos mapas cognitivos dominantes.

Horas após os ataques, o *Federal Bureau of Investigation* (FBI) já havia identificado os 19 terroristas envolvidos no sequestro dos quatro aviões⁵. Com base em documentos e anotações encontradas na bagagem de Mohamed Atta, considerado ainda hoje o principal coordenador dos ataques, foram identificados 15 sauditas, dois nacionais dos Emirados Árabes, um egípcio e 1 libanês. Em comum, além da disposição claramente suicida, a ligação com a rede Al-Qaida⁶, velha conhecida da inteligência norte-americana e herança da Guerra Fria.

Sua origem remonta à invasão soviética do Afeganistão em 1979, quando seu líder, o saudita Osama Bin Laden, organiza a resistência local aos soviéticos com assistência logística da *Central Intelligence Agency* (CIA)⁷ norte-americana. O grupo liderado por Bin Laden logo se transformou em uma verdadeira força de resistência e ataque aos soviéticos, seu inimigo de ocasião. A partir de 1989, no vácuo da saída soviética, Bin Laden radicaliza o discurso, e aos poucos transforma o grupo de resistência à ocupação soviética em uma rede de luta contra todos aqueles que por ele são percebidos como invasores no mundo muçumano. Em 1996 e 1998, ele edita as primeiras *fatwas* sobre a presença norte-americana no Oriente Médio. Enquanto que a primeira se limita a intimar militares norte-americanos a se retirarem da Arábia Saudita sem oferecer maiores explicações, a segunda é explícita ao descrever suas objeções,

⁵ Sobre o trabalho de investigação do FBI na identificação dos terroristas, ver Clarke (2004:13-14).

⁶ A palavra “al-Qaeda”, em árabe coloquial, equivale a “al-Qáida” em árabe clássico, significando “a base”, ou “o fundamento”. Considerando que, em inglês, a pronúncia de “e” possui som de “i”, a grafia, em português, foi popularizada como “Al-Qaeda”. Neste trabalho, optamos pela aproximação recomendada pela norma culta, que grafia “Al-Qaida”.

destacando, sobretudo, a aliança especial entre Estados Unidos e Israel, e a presença de tropas norte-americanas na Arábia Saudita mesmo após o fim da Guerra do Golfo de 1991.

Segundo Gunaratna (2002), Bin Laden inteligentemente recorre a textos religiosos⁸ a fim de legitimar e incentivar o uso da violência contra cidadãos norte-americanos, e sem diferenciar civis de militares. Para o autor, Bin Laden foi astuto ao articular um discurso que constrói para os muçulmanos a noção de uma *jihad* de sentido específico: a “obrigação moral individual de todo muçulmano” de combater a “presença estrangeira” de infiéis em solo sagrado muçulmano. Seria nesse sentido, postula Gunaratna (2002:61-62), que as *fatwas* de 1996 e 1998 devem ser interpretadas: um discurso de construção de uma identidade muçulmana com base em uma ideologia extremista específica e que de modo algum deve ser naturalizada, ou generalizada para o mundo árabe. Todavia, as investigações dos atentados insistiam em interpretar a *fatwa* de 1998 como prova inequívoca da autoria dos ataques de 2001.

Após inicialmente negar qualquer tipo de envolvimento com os ataques⁹, Bin Laden finalmente assume responsabilidade pelo Onze de Setembro em uma declaração gravada em vídeo a um mês das eleições presidenciais norte-americanas. Segundo Michael (2004), a gravação mostra Bin Laden reconhecendo publicamente seu envolvimento com os ataques de 2001: “somos livres [muçulmanos?] ... e queremos liberdade para nossa nação”, teria dito bin Laden. O saudita advertiu, também, que, se os Estados Unidos enfraquecessem sua segurança [a dos muçulmanos?], eles enfraqueceremos a sua [a dos Estados Unidos].

Diversas investigações oficiais, incluindo a Comissão do Onze de Setembro, concluíram que os ataques tinham como objetivo o cumprimento das *fatwas* não só de Bin Laden, como também de determinações públicas de outras figuras de destaque no mundo árabe-muçulmano, como Aymán al-Zawahirí, Abu-Yasir Rifa'i Ahmad Taha, Shaykh Mir Hamzah, e Fazlur Rahman, o emir do Movimento Yihadista de Bangladesh. Em comum, as *fatwas* identificam como principais “crimes e pecados” cometidos pelos Estados Unidos o apoio a Israel, a presença militar na península do Golfo Pérsico e o tratamento do povo iraquiano.

⁷ Para uma narrativa sobre o envolvimento da CIA na criação da Al-Qaida, ver “The Frankenstein the CIA created”. *The Guardian*. 7 jan. 1999. Sobre a origem da Al-Qaida e suas transformações, ver Gunaratna (2002).

⁸ Dentre as citações resgatadas do Alcorão, destacamos: “morte aos pagãos onde estiverem”.

⁹ Cinco dias após os ataques, a rede *Al-Jazeera* transmitiu mensagem de Bin Laden em que ele negava qualquer envolvimento: “Deixo claro que não executei este ato, que parece ter sido planejado por indivíduos com motivações próprias”. Fonte: *Al-Jazeera.com*. Em novembro de 2001, uma segunda fita revela que ele tinha conhecimento prévio dos atentados, que, admite Bin Laden, “teriam sido benéficos para o Islã”.

Essas conclusões são endossadas por diversos especialistas e pesquisadores que se dedicaram a decifrar a motivação da execução dos atentados de 2001. Clarke (2004:35) defende que a política externa norte-americana, ao “confrontar Moscou no Afeganistão, impor sua presença militar no Golfo Persa” e “fortalecer Israel como base para um flanco ao sul contra os soviéticos”, teria contribuído diretamente para a ação da Al-Qaida. Burke (2004:162-163) destaca a motivação política de Bin Laden: “é um ativista com uma visão clara do que quer e de como pretende consegui-lo”, seus meios “podem até estar fora das normas da atividade política (...), mas sua agenda não deixa de ser política”. Já Bergen (2006:229) argumenta que os ataques pretendiam forçar um aumento da presença norte-americana no Oriente Médio e assim convencer mulçumanos da necessidade de se opor aos “males do regime secular”, e de substituí-lo pelo conservadorismo islâmico na região.

Independentemente da motivação de Bin Laden, o fato é que os ataques de Onze de Setembro tiveram enorme impacto no Imaginário e no Simbólico da sociedade norte-americana. Conforme já comentamos, os atos provocaram um trauma coletivo nacional que, para ser superado, demandava a reconstituição do quadro de inteligibilidade da realidade a fim de lidar com o sentimento de perda e restaurar o sentido e a ordem das coisas.

Definindo-se como um conservador moderado e justo¹⁰, George W. Bush havia tomado posse como o 43º presidente dos Estados Unidos ao derrotar o democrata Al Gore em eleições no mínimo controversas, ainda em 2000. Eventuais dúvidas quanto à legitimidade de seu governo, porém, foram esquecidas quando, imediatamente aos ataques de 2001, seu índice de aprovação pulou de 51% para 86% (BENEDETTO; O'DRISCOLL, 2001). Com relação à política externa, W. Bush iniciou seu governo trilhando o perigoso caminho do isolacionismo¹¹. Uma iniciativa, contudo, já sinaliza a opção em privilegiar a estratégia da primazia, que fora alvo de fortes críticas na década anterior. Essa teria sido a decisão em favor do projeto de um escudo antimísseis (*National Missile Defense*), apesar dos altos custos políticos decorrentes do rompimento unilateral de acordos com a Rússia¹².

¹⁰ A expressão “compassionate conservatism” foi cunhada para identificar o novo político de natureza neoconservadora e religiosa. Ver Kristol (1995).

¹¹ Nos primeiros seis meses de governo, W. Bush rejeitou o Protocolo de Kioto, congelou a aproximação entre as Coreias (a chamada “Sunshine Policy”) e desautorizou a adesão ao Tribunal Penal Internacional (TPI).

¹² Ideológica e militarmente comprometido com o projeto de um escudo espacial defensivo, W. Bush declarou o rompimento unilateral do Tratado Antibalístico SALT-1, assinado com a União Soviética em 1972.

No dia 20 de setembro, em pronunciamento especial ao Congresso e ao público norte-americano, o Presidente George W. Bush declara a guerra ao terrorismo: “Nossa guerra ao terror começa com a Al-Qaida, mas não termina nela. Não terminará até que todos os grupos terroristas de alcance global sejam encontrados, detidos e derrotados”. As palavras anunciavam o novo caminho a ser seguido pelos Estados Unidos: o país se encontrava em uma guerra sem fim contra inimigos difusos, o que implicava meios de combate igualmente difusos. Em seu cerne, a fala transmitia uma mensagem clara: quem não estivesse a favor estaria necessariamente contra os Estados Unidos na guerra contra o terror.

A expressão “guerra ao terror” não é nova. Rapoport (2002) lembra que o recurso à palavra “terror” na esfera de significados da prática política datava da Revolução Francesa. Cem anos depois, observa ele, o *The New York Times*¹³ usava o termo ao relatar as tentativas de governos europeus para deter ataques de anarquistas¹⁴. Para Rapoport, a palavra somente receberia o significado atual no final da década de 1940, quando o mandato britânico na Palestina fez com que a Inglaterra anunciasse uma “guerra ao terror” para deter os ataques de judeus na região. Já nos Estados Unidos, no contexto da crise dos reféns no Irã, Reagan empregou o termo diversas vezes para se referir ao combate ao terrorismo internacional¹⁵.

Em 2002, a “Guerra ao Terror” recebeu formato mais acabado sob a forma de uma nova política externa. Rapidamente batizada de “Doutrina Bush”, ela foi institucionalizada através de um documento enviado ao Congresso em setembro daquele ano sob o título oficial de “A Estratégia de Segurança Nacional dos Estados Unidos da América”. Ocorria o reconhecimento de que os Estados Unidos substituiriam a postura defensiva característica da contenção vigente na Guerra Fria por uma conduta mais agressiva, unilateral, pró-ativa e beligerante. A palavra-chave para compreender a mudança é “prevenção¹⁶”: os Estados Unidos passariam a se reservar o direito de agir preventivamente contra quaisquer ameaças percebidas a sua segurança, especialmente o terrorismo, não hesitando em agir sozinhos, caso necessário.

¹³ Como exemplo, citamos a edição de 2 de abril de 1881.

¹⁴ Apesar de muitos anarquistas da época se designarem “terroristas”, o termo tinha significado diferente do atual.

¹⁵ Nesse sentido, ver Martin e Walcott (1988) e Wills (2003).

¹⁶ A versão original do documento utiliza o termo “preemptive action”, aqui traduzida para “ação preventiva”, apesar da existência do termo “preempção” na língua portuguesa. Derivado do latim “praeemptio”, o termo “preempção” é usado em Direito Civil para indicar o direito de preferência, ou de compra antecipada previsto em contratos de compra e venda. Optamos, portanto, por traduzir “preemption” e “preemptive action” (“marked by the seizing of the initiative: initiated by oneself; a preemptive attack”; cf. *Merriam-Websters Collegiate Dictionary*) por “prevenção” e “ação preventiva”, respectivamente.

Aqui se faz necessário pensar o sentido da expressão “ação preventiva”, que constitui, a nosso ver, uma caracterização inadequada, uma vez que essa requer a existência de uma situação real e objetiva de ataque iminente¹⁷. O que a nova estratégia endossa é guerra preventiva: o ataque a uma *possível* ameaça antes mesmo que ela se torne real, ou iminente. Tal lógica de antecipação constitui, portanto, a prescrição para um estado permanente de guerra, uma vez que, de acordo com os termos estabelecidos pela nova doutrina, a simples existência de condições com base nas quais uma ameaça possa eventualmente se desenvolver já seria evidência suficiente para a guerra preventiva.

Além da lógica da “ação preventiva” em resposta a percepções de ameaças externas, em flagrante violação do princípio de direito internacional de ataque apenas em legítima defesa, a nova estratégia reafirma a prioridade da manutenção da primazia militar norte-americana, ideia central na estratégia de primazia da década de 1990. O objetivo é claro: impedir o surgimento de rivais em potencial, recorrendo à força armada para preservar os interesses norte-americanos. O multilateralismo, a ordem liberal institucional e a dissuasão cedem lugar ao unilateralismo, à coerção e à intimidação política, praticados dentro de uma lógica maniqueísta, que divide o mundo entre “bons” e “maus”, “civilizados” e “bárbaros”.

Trata-se de uma importante alteração na forma de se lidar com ameaças externas: os Estados Unidos lutarão contra seus inimigos e defenderão seus interesses nacionais de forma preventiva. Para tanto, declaram sua intenção de ignorar a lógica de legítima defesa, recorrendo diretamente à guerra preventiva, com recursos de poder convencionais, ou não, caso entendam que estejam sob ameaça, certa, ou iminente. Além disso, o documento declara abertamente a prioridade na manutenção da supremacia militar norte-americana, impedindo que aliados, ou inimigos adquiram capacidades militares comparáveis no pequeno, ou longo prazo.

Assim como no final da Segunda Guerra, os Estados Unidos articulam um novo projeto estratégico para a administração de seu poderio internacional. Contudo, o discurso que tenta dar sustentação a esse redirecionamento da política externa norte-americana não é novo nem produto de improviso no calor da urgência de reação aos eventos do Onze de Setembro. Na verdade, ele resgata um conjunto de representações e significados que estavam presentes na estratégia da primazia articulada na década de 1990 (RESENDE, 2005).

¹⁷ Um exemplo clássico de ação preventiva em legítima defesa seria a ação militar empreendida por Israel contra Egito, Síria e Jordânia na Guerra de Seis Dias de 1967. Nesse sentido, ver Oren (2002).

Os atos terroristas de 2001 teriam oferecido as condições propícias à hegemonização do discurso que possibilitou a existência da nova estratégia, sobretudo devido à profundidade da crise orgânica experimentada pela sociedade americana, que clamava por uma urgente mudança política de forma a superar o sentimento de vulnerabilidade extrema incitado pelo trauma dos ataques. Se, na década de 1990, o discurso que tentou institucionalizar a estratégia da primazia encontrou resistência por parte de outros discursos, ou talvez devido à inexistência de uma crise suficientemente orgânica de forma a deslocar o senso comum dominante na época, o mesmo não pode ser dito a partir de 2001.

Além disso, a segunda tentativa de hegemonização do discurso também foi auxiliada pelo fato de que a vitória de W. Bush possibilitou a recondução¹⁸ das mesmas pessoas que promoviam a proposta inicial dez anos antes¹⁹. Dessa vez, porém, o discurso encontra um ambiente mais receptivo a sua hegemonização: a aporia provocada pelo deslocamento de significados e representações dominantes, o sentimento de trauma nacional coletivo, que teria provocado sensações de vulnerabilidade, insegurança e incerteza há muito não experimentadas, e um momento privilegiado para a rearticulação e avanços de demandas devido à “janela de oportunidade” produzida pelo Onze de Setembro.

O discurso que possibilitou a implementação da “Guerra ao Terror” começou a se hegemonizar quase que imediatamente aos ataques de 2001. A demanda popular por uma reação rápida e enérgica permitiu a não-problematização não só das motivações dos ataques terroristas como também a forma de reagir a eles. Na noite de 11 de setembro, em comunicado transmitido pela TV, o presidente já começava a articular o discurso que fundamentaria e legitimaria a “Guerra ao Terror”: a construção de uma “linha divisória” entre “eles” e “nós” e o imperativo de escolha de um lado, conforme observaram Passavant e Dean (2002).

A “linha divisória” de W. Bush não era territorial, ou espacial *per se*, como se delimitasse uma disputa de fronteiras entre duas entidades nacionais soberanas, e sim uma linha imaginária que evoca a constante e mútua produção de diferenças entre os que estão de um lado e os que estão do outro lado da linha. É justamente essa “linha divisória” que nos leva ao

¹⁸ Arriscamos afirmar que houve, na verdade, uma promoção, uma vez que antes o grupo ocupava uma posição de segundo nível na hierarquia da burocracia política de Washington.

¹⁹ Cheney, Wolfowitz, Rumsfeld, Libby, Edelman, Kristol passaram ocupar posições centrais na Administração W. Bush, formando, junto com outros “falcões” como Condoleezza Rice, o chamado “núcleo duro” do gabinete republicano. As decisões de política externa passaram a ser centralizadas na esfera do Departamento de Defesa e no Conselho de Segurança Nacional, marginalizando Colin Powell e o Departamento de Estado.

problema da produção da identidade nacional nas práticas de política externa, conforme tese de Campbell (1998a).

Seja na Operação *Enduring Freedom*, que resultou nos ataques ao regime Talibã no Afeganistão em 2001, na caçada global a Osama Bin Laden e à rede Al-Qaida, envolvendo operações militares, sanções econômicas e coleta de inteligência, ou na invasão do Iraque em 2003, devido a suspeitas – que se revelaram infundadas – da ligação entre Saddam Hussein e a Al-Qaida, ou na suspeita de arsenal iraquiano de armas de destruição em massa, o discurso que produziu as condições de aceitação e legitimação dessas decisões se alimentou da articulação discursiva de uma “linha divisória” que converteu diferença em “Outricidade”.

Conforme observa Der Derian (2002:185), não é apenas o cálculo racional de interesses que nos leva à guerra. “Fazemos guerra pelo que vemos, percebemos, retratamos, imaginamos e falamos dos outros”, afirma ele. Assim, as guerras se tornam possíveis pela forma “como construímos a diferença com relação aos outros e a semelhança entre nós mesmos através das representações”. Zonas protegidas de linguagem, recurso a dicotomias binárias, ultimatatos do tipo “either/or” e uso de oposições concorrentes e imitativas seriam algumas das estratégias identificadas por Der Derian na “Guerra ao Terror”. Ele destaca, ainda, como ambos os lados parecem se construir reciprocamente em uma relação de simetria simbiótica do tipo “Eu/Outro”.

Uma guerra articulada com base na constante evocação de uma “linha divisória” tão inequívoca como a articulada pela “Guerra ao Terror” se caracteriza por aquilo que Der Derian (2002:184) denomina de “guerra mimética”: uma disputa de imitação e representação, em que a relação de quem somos e quem eles são é produzida ao longo de um espectro de familiaridade e amizade, indiferença e tolerância, afastamento e hostilidade. Prossegue Der Derian (2002:185): “Ela pode gerar apreciação, ou difamação, acomodação, ou separação, assimilação, ou extermínio. Ela traça fronteiras físicas entre povos, assim como fronteiras metafísicas entre vida e a mais radical das outras vidas, a morte. Ela separa o indivíduo de deus. Ela constrói a cerca que gera os bons vizinhos e o muro que confina o povo. Sanciona todo tipo de violência”.

É justamente nesse sentido que devemos interpretar a “Guerra ao Terror”: uma prática social através da qual o Estado assumiu o papel de exclusivo representante da comunidade nacional ao se engajar num incessante processo de produção de diferenças frente a um “outro” externo. Agindo em nome da preservação e defesa do corpo social interno, o Estado constrói o “outro” externo a ser combatido, impõe sua visão de mundo específica e reinscreve o sentido

do senso comum da coletividade, simultaneamente em que disciplina e pune desvios internos. A reconfiguração do sentido do senso comum permite, em última hipótese, a implementação de novas políticas, normas, valores e instituições impensáveis antes do início da crise. O que, em outro contexto histórico, seria entendido como totalmente inaceitável, torna-se, no momento atual, não somente aceitável mas a única opção possível.

Não causam surpresa, portanto, as políticas radicais que foram possibilitadas pelo discurso da “Guerra ao Terror”. Da declaração de guerra total ao terrorismo internacional à reinterpretação do direito internacional de forma a tornar aceitável a “guerra preventiva”, da institucionalização do Departamento de Segurança Doméstica (“Department of Homeland Security”) à reestruturação dos serviços de inteligência, da aprovação do *USA Patriot Act*, que permite a detenção de suspeitos por tempo indefinido sem formalização de denúncia-crime, ao monitoramento eletrônico de telefones, *emails*, celulares e comunicações sem autorização judicial, de voos secretos para transporte de supostos suspeitos para interrogatório em países que praticam tortura à detenção sem acusação formal de indivíduos no “limbo legal” da base militar de Guantánamo, todos são exemplos de novas regras, leis, instituições e políticas que somente puderam ser concebidas com a hegemonização de um discurso capaz de produzir as condições de possibilidade para essas mudanças.

Também é importante destacar que as mudanças não se limitaram à esfera político-legal-burocrática. Em termos de comportamento social, houve profunda transformação. De imediato, uma enorme onda de patriotismo varreu o país, com bandeiras e flâmulas simbolizando a nação unida contra o terror. Frases como “United We Stand” e “Never again” reforçavam o entendimento de que todos deveriam se unir em solidariedade para enfrentar o inimigo que buscava destruição da América. Desde a Segunda Guerra não se registrava demonstração tão intensa de patriotismo no país.

No entanto, a onda de patriotismo teve seu lado perverso. A primeira vítima foi a própria linguagem²⁰. Listas negras proliferaram: a rede *Clear Channel Communications* compilou uma lista de canções²¹ classificadas como “inapropriadas no pós-Onze de Setembro”,

²⁰ Der Derian (2002:108) relata a controvérsia sobre o significado da palavra “covarde” após declarações da revista *The New Yorker* e do apresentador de TV Bill Maher, e sobre o alerta da agência de notícias *Reuters* com relação ao “uso abusivo” do termo “terrorista” pela imprensa norte-americana. Nesse sentido, ver Hedges (2002:34) sobre a importância do “sequestro da linguagem” para os esforços de guerra.

²¹ “It’s the end of the world as we know it” do grupo REM, por exemplo, foi banida. Lista completa disponível em: <<http://www.snopes.com/rumors/radio.asp>>. Acesso em 21 abr. 2009.

imagens das Torres Gêmeas foram apagadas digitalmente de filmes²² e jogos de computador²³, programas de tv²⁴ foram reescritos de forma a evitar e/ou incluir determinados temas em seus enredos, o boicote ao grupo *Dixie Chicks*²⁵ gerou ameaças de morte, e, finalmente, como triste epítáfio do ambiente de autocontrole e disciplinarização dominante na sociedade civil norte-americana de então, a campanha de desqualificação do pensamento crítico acadêmico.

Com o claro objetivo de disciplinar a produção de conhecimento nas universidades norte-americanas, e assim criar as condições de possibilidade para o consenso interno, diversas iniciativas tentaram calar as críticas ao discurso dominante de “tempos de exceção” da “Guerra ao Terror”. Tendo como alvo professores e pesquisadores das Ciências Humanas, organizações e indivíduos, agindo em defesa dos “verdadeiros valores americanos”, lançaram a versão da sociedade civil para a “patrulha ideológica” de Joseph McCarthy. Ao contrário da “caça às bruxas” durante o “Terror Vermelho”, quando cidadãos eram investigados, intimidados, perseguidos e silenciados se suspeitos de simpatizar com o comunismo, essa segunda versão parece se articular exclusivamente na esfera civil, apesar de produzir os mesmos efeitos: limitação do direito de expressão, monitoramento de cidadãos, invasão de privacidade, desqualificação de críticos, disciplinarização do pensamento, imposição de consenso interno.

A organização *Campus Watch*, fundada em 2002 por Daniel Pipes, incentiva estudantes a enviarem relatos de declarações, livros e currículos acadêmicos considerados antiamericanos e/ou antissemitas²⁶. Desde 2001, a organização *The American Council of Trustees and Alumni*²⁷ monitora universidades e acadêmicos contrários aos interesses nacionais e que seriam, portanto, o “elo mais fraco” na luta contra o terrorismo. Por último, lembramos o caso de Ward Churchill. Após grande controvérsia acerca de sua obra “On the Justice of Roosting Chickens”, em que argumenta que os mortos nos ataques haviam provocado os ataques terroristas, é demitido da Universidade de Colorado por “conduta inadequada”. Em 2006, o comentarista

²² Como exemplos, “Zoolander”, “Serendipity”, “Homem-Aranha 2” e “Homens de Preto 2”.

²³ O cenário do *World Trade Center* foi removido do jogo *Flight Simulator 2002*.

²⁴ “NCIS”, “24”, “The Unit”, “Law & Order” e “The West Wing”. Ver Murray (2004) e Locy (2007).

²⁵ Em apresentação em Londres em 2003, a vocalista disse ter vergonha de ter nascido no mesmo estado que o Presidente Bush, o Texas. Em retaliação, o grupo foi boicotado por fãs, que queimaram cd’s e apresentações. Além disso, o grupo sofreu ameaças de morte e foi banido de diversas emissoras de rádio por todo o país. O período é retratado no excelente documentário *Dixie Chicks: Shut Up and Sing* (2006).

²⁶ A *Campus Watch* divulgou dossiês sobre professores antiamericanos de programas de Estudos do Oriente Médio.

²⁷ Ligada aos conservadores Irving Kristol, Lynne Cheney e Joe Liberman, a organização divulgou relatório em 2001 intitulado “Defending Civilization: How Our Universities Are Failing America”, contendo nomes de professores e universidades antiamericanas e/ou de viés revolucionário.

político David Horowitz lança o livro “The Professors: The 101 Most Dangerous Academics in America” e acusa nominalmente professores de “conduta não apropriada” por praticarem doutrinação político ao invés da “busca desinteressada pelo conhecimento”.

Em nossa avaliação, tais acontecimentos são representativos da mudança ideológica operada no senso comum da sociedade norte-americana com a homogeneização do discurso da “Guerra ao Terror”. A forma pela qual o estado de exceção foi normalizado em todas as esferas da vida cotidiana – da máquina política-legal-burocrática do Estado à indústria de cultura e entretenimento de massa, sinaliza a naturalização de normas, leis, regras e comportamentos que sequer seriam concebíveis em 10 de setembro de 2001. A naturalização se torna evidente ao observarmos que determinados indivíduos, comportamentos, ou situações, em tempos anteriores a 2001, não causariam grande estranheza, mas que agora despertam total suspeita e insegurança. Se, antes de 2001, o senso comum sobre uma situação de perigo iminente era “negro ao volante” (“Black While Driving” – BWD), agora passou a ser “árabe no avião” (“Arab While Flying” – AWD). É fundamental, portanto, compreender os diversos elementos discursivos que construíram as condições para tal mudança ideológica. Como passamos de BWD para AWD em tão pouco tempo e com tão pouco debate e questionamento?

Postulamos, portanto, que a “Guerra ao Terror” somente foi possível pela existência de determinadas condições que permitiram a mudança do senso comum e a consequente reinscrição de um novo sentido de identidade nacional para superar a crise deflagrada em 2001. Trata-se de um novo discurso que tentou dar inteligibilidade à realidade pós-Onze de Setembro. Em resumo, um discurso de americanos sobre os americanos e a América em 2001, capaz de produzir e disseminar um conjunto de representações e significados que determinaram o sentido de americanidade e de não-americanidade naquele momento.

Conforme demonstraremos a seguir, com a desestabilização dos discursos dominantes, as “grades de inteligibilidade” da sociedade norte-americana foram desfeitas. Urgia responder, com urgência, a indagações como “Quem somos?”, “Onde estamos?” ou “Para onde vamos?”. A “Guerra ao Terror” buscou, assim, reinscrever os sentidos de americanidade para superar a crise de significados. Ao fazê-lo, construiu as condições de possibilidade para a legitimação de normas, instituições, costumes e comportamentos até então inconcebíveis, sendo capaz de fazer com que essas mudanças fossem percebidas como as únicas aceitáveis. Trata-se, portanto, de poder em sua forma mais pura: o poder de excluir alternativas da fronteira da possibilidade.

3.2 Análise de Discursos e Teoria de Discursos

O linguista holandês Teun Van Dijk, importante expoente da Análise Discursiva Crítica, sugere que a “Virada Linguística” das Ciências Humanas deveria ser rebatizada para “Virada Discursiva” devido ao crescente reconhecimento do papel dos discursos na construção social da realidade (VAN DIJK, 2004:7). O esforço transdisciplinar das últimas décadas para compreender o uso da linguagem, de conversações e textos, e a problematização de sua relação com discursos, conhecimento e realidade incentivou uma vasta gama de pesquisadores e analistas a se engajarem no que hoje chamamos de “análise do discurso”. Apesar de ainda pouco popular fora da Linguística, concordamos com a posição de Van Dijk (2004) de que seria mais adequado falar em “estudos do discurso”. Para Van Dijk (2004:8), a Análise de Discursos inclui “não somente a ‘análise’ propriamente dita, mas também ‘teorias’ de discursos”, como as de Laclau e Mouffe, Hall e Pêcheux, além de “aplicações, críticas e outras dimensões da investigação acadêmica”.

Surgidas inicialmente na França na agitada década de 1960, e em contraposição à Linguística Clássica, as primeiras experiências de teorização com foco em discursos tinham como objetivo dar conta da análise da construção de sentidos e significados em discursos oriundos de contextos históricos específicos, o que fazia com que se localizassem entre a Linguística e as Ciências Sociais. Na década de 1970, essas perspectivas teóricas começam a render frutos com base na análise de discursos e textos de forma a estabelecer o papel da linguagem na estruturação das relações de poder na sociedade (FAIRCLOUGH; 1992, 1995). Especialmente na França, diversos pensadores tentaram sistematizar uma crítica que conjugasse a Linguística²⁸ com a releitura da teoria marxista feita por Louis Althusser. O encontro entre Estruturalismo, Linguística, Psicanálise e Filosofia faria com que as Ciências Sociais se abrissem para recepcionar abordagens discursivas bastantes plurais²⁹.

²⁸ Para uma caracterização desse momento de triunfo do Estruturalismo na Linguística, ver Dosse (1993).

²⁹ De fato, a influência do Estruturalismo nas Ciências Sociais consistia, em termos gerais, em uma leitura com foco nas descontinuidades, entroncamentos e rupturas, e nas reproblematisações. Esse foi o espírito que motivou Althusser a reler Marx, confrontando seus textos entre si antes de relacioná-los com a exterioridade; assim como Jacques Lacan se propôs a rever Freud. Também era essa a proposta de Lévi-Strauss ao confrontar as diferentes versões de um mito. Nesse sentido, Orlandi (2005:80) propõe uma equação histórico-teórico-política para indicar a relação entre esses autores: “Freud/Marx/Saussure::Lacan, Althusser, Pêcheux”.

Já na metade da década de 1980, as abordagens discursivas experimentaram grande impulso, sobretudo após publicação de uma série de obras fundamentais de autores que se tornariam referências na área³⁰. Em 1990 passou a ser editado o primeiro grande periódico da área: *Discourse & Society*. Já na Ciência Política, e em especial na área de RI, as abordagens discursivas tiveram entrada relativamente tardia. Fora algumas experiências isoladas em alguns estudos isolados sobre globalização³¹, refugiados³² e movimentos sociais³³, será na análise de política externa³⁴ que as novas abordagens experimentarão sucesso.

A Teoria do Discurso e a Análise Discursiva, ao conceberem uma realidade socialmente construída em que todos os objetos, sujeitos e relações possuem significados; e ao reconhecerem a natureza instável e performática das identidades que são atribuídas a esses mesmos objetos, sujeitos e relações, pretendem justamente dar conta daquilo que Foucault (1972:49) descreveu como “práticas que sistematicamente formam os objetos sobre os quais falam”. Dito de outra forma, compreender as práticas sociais de produção e reprodução de significados e representações.

A concepção da realidade como construção histórica essencialmente discursiva, cuja postulação é atribuída à afirmação de Derrida (1974:158) de que “não existe nada fora do texto”, é por muitas vezes mal entendida, sendo interpretada como rejeição à existência do mundo material. Tal postulado é melhor compreendido com a metáfora de Laclau e Mouffe (1985), que têm o máximo de cautela para não negar a existência de uma realidade material. Para os autores, a noção de que a realidade é produto do discurso não implica a negação da existência de uma realidade externa ao pensamento. “Um terremoto, ou a queda de um tijolo é um evento que certamente existe, pois ocorre aqui e agora, independentemente de nossa vontade”, explicam. Entretanto, ele somente ganha significado de algo natural, ou produto da ira divina quando articulados dentro de uma formação discursiva específica que o constrói como tal. Não trata de negar sua existência fora do pensamento, mas a insistência em percebê-los fora de qualquer condição discursiva de emergência” (LACLAU; MOUFFE, 1985:108).

³⁰ Como exemplos, citamos Van Dijk (1984), Laclau e Mouffe (1985), Fairclough (1989) e Wodak (1989).

³¹ Spicer (2000), Fairclough (2003).

³² Phillips e Hardy (1997), Hardy e Phillips (1999).

³³ Gamson (1995).

³⁴ Campbell (1990, 1998a, 1998b), Enloe (2002), Hansen (2006), Jackson (2005, 2006), Marfleet e Miller (2005), Nabers (2006, 2008, 2009), O'Reilly (2007), Shakman-Hurd (2007), Tickner (2002), Weldes (1996) e Zulaika (2003).

A importância dos discursos não reside em sua capacidade de atuarem como espelhos da realidade social. Discursos são relevantes porque produzem significados, construindo assim a realidade dentro do arcabouço poder/saber apontado por Foucault (1980) em sua crítica à modernidade. Assim, discursos não são espelhos da realidade; são construtores da própria realidade. Não podemos, portanto, reduzi-los a uma “visão distorcida da realidade”, ou a uma “falsa ideologia”, como sempre defendeu a ortodoxia marxista em sua crítica à ideologia.

Na verdade, conforme observa Jäger (2002), os discursos constroem uma realidade específica que não deve ser confundida com distorções, ou falsidades ideológicas, e muito menos com meras ideias flutuando no vácuo. Discursos possuem materialidade porque, ao se apropriarem de velhos discursos, adaptando mitos, narrativas, símbolos e imagens do passado ao presente, e projetando-as para o futuro, acabam produzindo sujeitos, objetos, significados, ações e, portanto, realidades. Discursos, portanto, possuem uma agência e uma materialidade que não podem ser ignoradas na compreensão da ação política.

Em nossa abordagem, recorreremos a Jackson (2006:164) para caracterizar discursos como “conjuntos de ideias relacionadas que empregam um arranjo específico de vocabulários, regras, símbolos, rótulos, presunções, narrativas e outras formas de ação social que, por sua vez, determinam o que é possível – ou impossível – de ser dito acerca de um determinado objeto; é o que passa a ser entendido como normal, como se fosse oriundo do senso comum, e assim aceito como ‘conhecimento legítimo’”. Eles estabelecem, na esfera do debate público, os parâmetros, possibilidades e interesses da formulação política.

Com base no reconhecimento do poder do discurso, agora percebemos o porquê do interesse de pós-estruturalistas e pós-modernos na linguagem como fonte constituidora da realidade: eles procuram identificar como as relações de dominação atuam nos discursos de forma a construir socialmente demandas parciais, temporárias, contingentes e particulares como verdades totais, permanentes, necessárias e universais. A atenção se direciona a compreender a agência dos discursos nos processos de significação e sua relação com política e ideologia.

A nosso ver, a contribuição mais inovadora a surgir sobre o tema partiu de Laclau e Mouffe (1985) ao reformularem o conceito de hegemonia de Gramsci (1971) influenciados pela crítica pós-estruturalista de Foucault, Derrida e Lacan. Definindo política como “a prática da criação, reprodução e transformações das relações sociais” (LACLAU; MOUFFE, 1985:153), os autores resgatam o papel da ideologia e do debate público na produção, circulação e

legitimação de significados particulares da realidade social como se esses fossem universais. É na esfera da sociedade civil que discursos concorrentes competem para ter hegemonia.

Em reação, ou mesmo antecipação, a uma crise orgânica que desloca significados de suas posições privilegiadas, novos discursos surgem para tentar estabilizar e regular significados, e assim constituir uma nova ordem hegemônica. As crises produzem uma janela de oportunidade para o avanço de posição de demandas particulares, que são articuladas como universais por meio do discurso. Quando uma demanda se generaliza, passando a representar o universal sem perder sua natureza particular, um novo senso comum emerge, fechando a crise. Para Laclau e Mouffe (1985), a relação estabelecida entre a demanda particular e as demandas não satisfeitas é uma relação hegemônica que somente se torna possível no plano discursivo.

No entendimento de Laclau (2005), quando um discurso finalmente se mostra capaz de criar uma percepção dominante da realidade para todos os participantes do processo comunicativo, assim 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 fixa, reproduz-se e se consolida a partir do momento em que nossa percepção sobre as relações sociais e a realidade é modificada de acordo com a significação articulada pelo discurso dominante.

Seria justamente por isso que falamos sobre o poder do discurso de produzir senso comum, elaborando o que Gramsci (1971:33) denominou de “características difusas e não coordenadas de um modo de pensamento genérico”, ou o que Stuart Hall (1986b:30) chamou de “categorias de consciência prática”. A produção do senso comum se revela, portanto, o “momento de extremo fechamento ideológico” (HALL, 1985:105), no qual são estabelecidos os limites da possibilidade, da inteligibilidade da realidade (BUTLER, 1993:187), produzindo, então, práticas e instituições específicas.

Por tais razões, a análise de discursos fornece, simultaneamente, saber e técnica de forma a possibilitar a identificação e problematização de discursos dominantes, a localização dos mecanismos de sua produção, o mapeamento de sua transformação e adaptação, ou não a crises, seu resgate genealógico, a identificação de contradições, falhas e inconsistências internas, o destaque a articulações que constroem um “Eu” privilegiado em oposição a “Outro” desvalorizado, a perturbação de sua coerência interna, a denúncia do caráter arbitrário da articulação entre significantes e significados e suas implicações políticas, a crítica da falsa

correspondência entre forma e conteúdo, a indicação de discursos concorrentes, ou até mesmo a construção de discursos alternativos.

Esse tipo de abordagem não é inédito na área de RI, sobretudo em análises de política externa³⁵. Ela se presta particularmente bem a esse fim porque o objetivo dos formuladores de política é articular opções políticas que sejam aceitas como legítimas e fruto de autoridade. Eles tentam construir discursivamente uma ligação entre política e identidade de forma a compatibilizá-las. A análise de discursos permite compreender as estratégias dessa articulação, identificar os elementos nelas empregados de forma a produzir a percepção de coerência e problematizar suas implicações políticas.

A nosso ver, sua grande contribuição reside em seu *insight* sobre as formas pelas quais identidades, relações sociais e representações, coletivas, ou individuais, são produzidas, adquiridas, utilizadas e reproduzidas na sociedade: através do discurso. De certa forma acompanhando a revolução cognitiva das Ciências Sociais, a análise de discursos oferece uma alternativa à concepção essencialmente racionalista e positivista de realidade: em vez de uma realidade “lá fora”, à espera de ser descoberta e revelada, a realidade é aquilo que os indivíduos constroem como sendo real para eles através de textos e falas.

Na verdade, visto que não temos acesso direto à mente dos indivíduos, mas somente a seus discursos, são esses que devem ser objeto de investigação, análise e problematização. A inovação reside em deixar de conceber discursos como “meras expressões” das mentes, como esclarece Van Dijk (2004:11) e passar a entendê-los “por si mesmos”, isto é, entender discursos como forma de interação social, com suas próprias variáveis, objetivos, interesses, problemas e estratégias para dar sentido à realidade. Aqui lembramos de Heidegger, que nos via como vítimas de uma ilusão egocêntrica por acreditarmos que somos senhores de nossos discursos. Ao contrário do que o senso comum nos faz acreditar, são os discursos os senhores do mundo: eles criam, modelam e constroem. Nesse sentido, são práticas sociais.

Na verdade, os discursos “produzem objetos” ao invés de simplesmente representá-los, ou descrevê-los. Não se limitam a descrever o mundo; participam de sua constituição. São práticas sociais porque criam realidades e as povoam com objetos, atribuindo-lhes identidades, características, atributos e qualidades, criam relações entre as realidades e esses objetos, e

³⁵ Browning (2002), Campbell (1990, 1998a, 1998b), Der Derian (1992), Hansen (1996, 2006), Hansen e Waever (2002), Holm (1997), Joenniemi (1990), Lynn-Doty (1993), Nabers (2006, 2008, 2009), Neumann (1996a), Shapiro (1988, 1997) e Waever (1997).

criam relações entre os próprios objetos. Quando Winston Churchill falou de uma “cortina de ferro”³⁶, suas palavras não se limitaram a descrever a realidade. Elas criaram uma realidade específica: uma política de esferas de influência de duas superpotências que dividia a Europa em duas áreas distintas. Apesar de totalmente imaginária, existente somente no plano discursivo, ela produziu efeitos tão reais quanto o concreto do Muro de Berlim.

Lembramos aqui a definição que retiramos de Jackson (2006:164) para caracterizar discursos: “os conjuntos de ideias relacionadas que empregam um arranjo específico de vocabulários, regras, símbolos, rótulos, presunções, narrativas e outras formas de ação social que, por sua vez, determinam o que é possível – ou impossível – de ser dito acerca de um determinado objeto, é o que passa a ser entendido como normal, como se fosse oriundo do senso comum, sendo então aceito como ‘conhecimento legítimo’”. São os discursos, portanto, que estabelecem as condições de possibilidade da realidade.

Por essa razão, não podemos reduzir os discursos a “espelhos da realidade”, “retórica vazia”, “visão distorcida da realidade”, “falsa ideologia”, “véu de ignorância”, ou “ideias flutuando no ar”. São práticas sociais que constroem realidades específicas, dotadas de sentido igualmente específico, que é circulado e disseminado nas redes de poder/saber apontadas por Foucault (1980). Eles possuem agência e materialidade porque, ao se apropriarem de antigos discursos, resgatando-os do passado e adaptando-os ao presente, para em seguida projetá-los para o futuro, os discursos criam objetos, relações, normas, interesses e instituições.

Agora se torna possível compreender o interesse de pós-modernos/pós-estruturalistas na linguagem. Ela permite comunicar, transmitir, comparar, alinhar, separar e criar representações mentais acerca do passado, presente, futuro e suas respectivas realidades. Nas palavras de Gärdenfors (2002:5), a linguagem nos permite compartilhar visões de mundo. Devemos, portanto, tentar compreender como as relações de poder atuam nos discursos de forma a construir socialmente demandas parciais, temporárias, contingentes e particulares como verdades totais, permanentes, necessárias e universais. A atenção se desloca para a

³⁶ Em pronunciamento em Fulton, EUA, em 5 de março de 1946, Churchill disse: “De Estetino, no Báltico, até Trieste, no Adriático, uma *cortina de ferro* desceu sobre o continente. Atrás dessa linha estão todas as capitais dos antigos Estados da Europa Central e Oriental. Varsóvia, Berlim, Praga, Viena, Budapeste, Belgrado, Bucareste e Sofia; todas essas cidades famosas e as populações em torno delas estão no que devo chamar de esfera soviética, e todas estão sujeitas, de uma forma, ou de outra, não somente à influência soviética, mas também a fortes, e em certos casos crescentes, medidas de controle de Moscou”.

compreensão de como os discursos produzem determinados significados simultaneamente em que consolidam uma ideologia ao incluírem, ou excluÍrem significados.

Outra razão para o destaque dado ao papel dos discursos se deve às suas consequências para os processos de construção de identidades. Recorrendo a Taylor (1989), lembramos que as identidades são fundamentalmente determinadas pela linguagem empregada pelos indivíduos para se referirem à realidade e a si próprios, forjando assim um “autoconceito” (*self-concept*). Para Taylor, não existe uma realidade subjacente e verdadeira, um “Eu” puro, profundo e pessoal, mas sim um conjunto de elementos linguísticos aos quais recorreremos para fazer referência ao mundo e a nós próprios. É ele que acaba se tornando constituinte e constitutivo do que somos. Dito de outra forma, nosso “Eu” não é independente de como o vivenciamos ao interpretarmos a realidade: ele é produto da interpretação.

Para Pêcheux (1969), o discurso é “efeito de sentido” entre os interlocutores: ele produz diferentes sentidos conforme as condições de produção em que os enunciados de um, ou outro discurso são produzidos. Surge, portanto, a noção de “condições de produção de um discurso”: as circunstâncias que possibilitam a articulação, emergência e consolidação de um discurso, que são sempre historicamente determinadas e marcam a estrutura de poder presente na produção desse mesmo discurso. Elas também assinalam diferentes lugares diferenciados na estrutura social, representados por uma série de formações imaginárias que designam o(s) lugar(es) que o(s) indivíduos(s) atribui(em) para si e para o(s) outro(s).

Tal noção nos faz considerar como as condições de produção de um discurso se encontram relacionadas àquilo que Foucault denominou de “formação discursiva”, pois regulam o que pode ser dito, pensado, imaginado e concebido com base em uma posição específica em determinado momento histórico. Para Foucault (1972:38), “formação discursiva” é todo conjunto de enunciados que apresente, “dentre um certo número de enunciados” e “entre objetos, tipos de enunciados, conceitos, ou escolhas temáticas”, uma “regularidade (ordem, correlações, posições e funcionamentos, e transformações)”. Dito de outra forma, ela possui algum grau de coerência discursiva interna, mesmo que heterogênea, ou contraditória. Assim, um enunciado pertenceria a uma formação discursiva, assim como uma frase pertence a um texto, mesmo se o texto, como um todo, possua deficiências, ou lacunas.

Pêcheux e Fuchs (1975) tomam de empréstimo o conceito e a inserem no quadro da Análise do Discurso. Segundo eles, toda formação discursiva exterioriza uma ideologia

específica que determina, em último grau, as regras que regem o discurso. A ideologia se manifesta materialmente no discurso ao definir o que pode ser dito, quem pode dizer e como dizer, assim excluindo e deslegitimando alternativas. Ela é elemento integrante de todo discurso porque dela se originam as regras que tornam inteligível um discurso.

A Análise de Discurso e a Teoria de Discursos têm como objetivo mapear os múltiplos enunciados de forma a identificar padrões que os distinguem como uma formação discursiva específica. Em seguida, com base no mapeamento dos conteúdos da formação discursiva, o analista se volta para o problema da ideologia. Isto é, ele tenta identificar a formação ideológica que sustenta e é sustentada pelo discurso. Para tanto, ele recorre a diferentes métodos e ferramentas: análise de marcadores linguísticos, métodos de semiótica, caracterização da retórica, identificação de mitos, mapeamento de estratégias discursivas etc.

As seções a seguir serão dedicadas a aplicar alguns instrumentais comuns à Análise de Discursos e à Teoria de Discursos na compreensão e problematização dos enunciados que formaram a chamada “Guerra ao Terror” a fim de distinguir os elementos que a transformaram em um discurso de rápida articulação, emergência e universalização na sociedade norte-americana no imediato pós-Onze de Setembro.

3.3 A análise do discurso da “Guerra ao Terror”

Os inúmeros textos – orais, escritos, representados, ou simbolizados – produzidos após os eventos do Onze de Setembro não apenas tentaram expressar emoções como também explicar, interpretar, conceber e sugerir uma resposta política específica. Para que ela fosse aceita e entendida como necessária, válida e legítima, era crucial articular os termos do “enquadramento” discursivo desses eventos. Para tanto, buscou-se formular representações de relações de causalidade e de motivações, selecionar as informações mais eficazes à geração do enquadramento desejado e definir como relevantes determinadas palavras em detrimento de outras, além de assegurar a ampla circulação e divulgação do discurso.

A análise textual a seguir visa identificar os principais padrões do enquadramento discursivo empregado pela “Guerra ao Terror”. Para tanto, empregaremos os seguintes

métodos: (1) mapeamento de significantes flutuantes, conforme a Teoria de Discursos de Laclau e Mouffe (1985); (2) levantamento dos modos de predicação, pressuposição e posicionamento de significados, conforme modelo de Lynn-Doty (1993); e (3) identificação dos esquemas actanciais da estrutura narrativa, conforme a semiologia de Greimas (1983, 1987). A especificidade do discurso da “Guerra ao Terror” tenha sido responsável pela reinscrição dos sentidos de americanidade.

3.3.1 Mapeamento de significantes flutuantes

Conforme a teoria formulada por Laclau e Mouffe (1985), o corpo social não é natural e sim resultante de múltiplas práticas articulatórias que constituem e organizam as relações sociais. Na definição adotada pelos autores, chamamos de articulação toda e qualquer prática capaz de estabelecer uma relação entre diversos elementos de forma a modificar suas respectivas identidades. Para os autores, o objetivo da articulação é aglutinar elementos dispersos no campo discursivo de forma a organizá-los dentro de uma única totalidade estruturada. Em tal processo permanente de construção da totalidade do corpo social, as demandas são articuladas por “lógicas da equivalência”, criando antagonismos a outras demandas e suas respectivas identidades, que são por sua vez repelidas e negadas por “lógicas da diferença”. O discurso age sobre esses elementos até reuni-los em cadeias associativas de significados que, articuladas entre si, constroem o corpo social.

Segundo tal perspectiva, o discurso age sobre as demandas ao torná-las equivalentes em sua oposição a outras demandas percebidas como “contrárias”, ou “negativas” a elas. Embora diferentes, as demandas se tornam equivalentes na oposição e negação do “Outro”, gerando assim uma totalidade na equivalência. A formação do corpo social que se imagina equivalente e unificado depende, portanto, da contínua construção do que Laclau e Mouffe denominam de o “Outro radical”. Infere-se, portanto, que o discurso pressupõe a contingência e precariedade das demandas e identidades, que devem ser objeto constante de articulação para estabilização de seus significados.

De acordo com esse modelo, a disputa pela hegemonia representa o esforço permanente de um discurso para se tornar dominante, ou seja, para fixar identidades de forma que as diferentes demandas se sintam representadas por uma demanda particular. Quando ela obtém sucesso em gerar a representação de totalidade, e sem perder sua particularidade, ela estabelece uma relação hegemônica com as demais demandas, que se sentem representadas por equivalência. Isso não significa que as diferenças internas tenham desaparecido. Pelo contrário. As diferenças permanecem, mas são suturadas em pontos privilegiados – os chamados pontos nodais, sobre os quais significantes flutuantes agem para estabilizar significados.

Cunhado por Lévi-Strauss (1950) para “representar uma quantidade indeterminada de significação despida de significado e, portanto, apto a receber qualquer tipo de significado”, o conceito de “significante vazio” nada mais é do que uma forma (significante) sem conteúdo determinado (significado). Por ser forma sem conteúdo, o significante flutua, podendo ser preenchido por qualquer significado. Seu potencial polissêmico o converte em receptáculo de múltiplos conteúdos, permitindo-lhe conciliar significados aparentemente irreconciliáveis³⁷.

Para Chandler (2002), um significante flutuante é um “significante com um significado vago, altamente variável, não-especificado, ou inexistente”. Assim, prossegue, um significante flutuante pode “significar diferentes coisas para diferentes pessoas” sem trocar de forma: eles podem “representar muitos e quaisquer significados; podem significar o que quer que seu intérprete deseje que ele signifique”. Segundo Chandler, o significante flutuante possui “valor simbólico zero”, o que permite “o funcionamento do pensamento simbólico apesar das contradições que lhe são inerentes.”

Segundo Laclau (1996:57-8), a função do significante flutuante é “dar a uma demanda particular a função de representação universal, isto é, dar-lhe o valor de um horizonte, concedendo coerência à cadeia de equivalência e, simultaneamente, mantendo-a indefinidamente aberta”. Por simbolizar “uma completude ausente” (LACLAU, 1996:28), ele pode significar coisas diferentes para grupos diferentes em momentos diferentes, conforme postulava Saussure (1983) sobre a ausência de uma relação natural entre significante e significado na constituição do signo. Termos como “república” e “cidadania” produziram significados distintos para os magistrados da Roma Antiga e para os jacobinos da Revolução

³⁷ Nesse sentido, devido a sua natureza não-específica, um significante flutuante funciona como uma sinédoque, possibilitando que algo que seja particular passe a representar a totalidade.

Francesa, por exemplo. Por influenciarem o que significam, os significantes flutuantes exercem poder nas práticas articulatórias de construção do corpo social.

Todo discurso que se pretenda hegemônico deve conter um conjunto de significantes flutuantes capazes de preencher o vazio das demandas não-satisfeitas de forma a fazê-las se sentirem representadas na totalidade imaginada. A construção de identidade se torna possível quando o discurso emprega um significante vazio capaz de unir um conjunto heterogêneo de demandas em uma única cadeia de equivalência e assim traçar uma linha de separação entre a coletividade e seu “outro” constitutivo. Conforme apontam Butler, Laclau e Zizek (2000), o processo de formação de identidades se assemelha a uma disputa infinita pela hegemonia, na qual inúmeros discursos competem para estabelecer a percepção dominante da realidade para todos os participantes do processo de comunicação.

Conforme observou Jackson (2005:29), “a própria linguagem pareceu ter entrado em colapso junto com as Torres Gêmeas”, o que implicou a desestabilização dos discursos então dominantes de suas posições privilegiadas. Como consequência, emergiu um vácuo de significados que necessitava ser preenchido de forma a possibilitar a superação da crise e a reconstituição da ordem social. Os significantes flutuantes tiveram papel de destaque. Foram eles que forneceram os horizontes da possibilidade para articulação política.

Nossa proposta é mapear os principais significantes flutuantes empregados na articulação do discurso da “Guerra ao Terror” a fim de identificar os pontos nodais de construção da diferença em relação ao “Outro” constitutivo. De acordo com as premissas desse modelo de análise, para que o discurso da “Guerra ao Terror” se tornasse dominante, foi necessário um determinado conjunto de significantes flutuantes a fim de estabilizar os significados deslocados na crise do Onze de Setembro. Tentaremos identificá-los a seguir.

Nosso corpus discursivo é formado por seis textos produzidos de 11 de setembro de 2001 a 17 de setembro de 2002, totalizando 12.560 palavras. Considerando que estudos linguísticos indicam que os substantivos funcionam particularmente bem como significantes flutuantes³⁸, levantamos os dez substantivos de maior frequência na amostra:

³⁸ Para Currie (2004:4), todo substantivo afirma uma diferença e nega um “universo de diferenças”. Os substantivos – como, por exemplo, cão, comida, árvore, lua, casa etc. – em geral transmitem a ideia de categoria, ou conjunto de entes, o que já indica a naturalização de cadeias associativas de equivalências e diferenças.

Tabela 1: Substantivos mais empregados na amostra analisada.

Termos em português	Termos no original	Frequência	% da amostra
América	<i>America</i>	158	1,25
Terror / terrorismo	<i>Terror / terrorism</i>	115	0,91
Nação / nações	<i>Nation(s)</i>	94	0,74
Estado(s)	<i>State(s)</i>	91	0,72
Mundo	<i>World</i>	71	0,56
Liberdade(s) ³⁹	<i>Freedom / liberty(ies)</i>	55	0,43
Povo	<i>People</i>	52	0,41
Guerra	<i>War</i>	47	0,37
Segurança	<i>Security</i>	35	0,27
País	<i>country</i>	28	0,22

Em seguida, procuramos identificar a ocorrência de alguma regularidade fora do comum com relação ao emprego de outras classes gramaticais, como verbos, pronomes, adjetivos, artigos e advérbios. Constatamos, assim, o predomínio do emprego de pronomes pessoais e possessivos na primeira pessoal do plural:

Tabela 2: pronomes mais empregados na amostra analisada.

Termos em português	Termos no original	Frequência	% da amostra
Nós, nos, nosso(s), nossa(s)	<i>We, us, our, ours</i>	426	3,39
Eles, lhe(s), seu(s), sua(s)	<i>They, them, theirs</i>	152	1,21
Eu, mim, meu(s), minha(s)	<i>I, me, mine, my</i>	126	1,00
Tu, ti, teu(s), tua(s)	<i>You, your, yours</i>	111	0,88

Com base nos resultados acima, verificamos o predomínio de cinco significantes flutuantes na articulação do discurso da “Guerra ao Terror”: “América”, “nação”, “liberdade”, “povo” e “nós”. Na verdade, considerando que a desestabilização de significados mais experimentada tenha sido justamente o sentido que norte-americanos faziam de si mesmos, os resultados não causaram surpresa. Examinaremos a seguir cada um dos significantes flutuantes acima indicados com o objetivo de mapear suas respectivas cadeias associativas.

Principal significante flutuante no discurso da “Guerra ao Terror”, a palavra “América”⁴⁰ funciona para construir, pela lógica de equivalência, a representação de uma coletividade homogênea, unida e coesa, sem disputas, ou clivagens internas⁴¹:

³⁹ Para os fins desta pesquisa, tomamos como sinônimos de “liberdade” em português as palavras “freedom” e “liberty” em inglês. Apesar de reconhecer sutis diferenças entre elas, optamos por essa solução por praticidade.

⁴⁰ Percebemos também um claro predomínio da palavra “América” em vez de “Estados Unidos da América”, ou “Estados Unidos”. Tal fato pode ser explicado pela forma como o significante “América” se presta melhor para

"... they cannot touch the foundation of **America**."
 "**America** was target for the attack because we're the brightest beacon for freedom..."
 "... we responded with the best of **America**..."
 "**America** has stood down enemies before..."
 "All of **America** was touched..."
 "**America** will never forget..."
 "The hour is coming when **America** will act..."
 "I ask you to uphold the values of **America**..."
 "**America** is determined and strong..."
 "Our enemies believed **America** was weak..."
 "Now **America** is embracing a new ethic and a new creed..."
 "But **America** will always stand firm for the non-negotiable demands of human dignity"
 "**America** will take the side of brave men and women..." (grifos nossos)

Como segundo significante flutuante predominante, identificamos a palavra “nação”, sobretudo para amplificar o sentimento de pertencimento à coletividade nacional, ao mesmo tempo em que, pela lógica da diferença, opõe-se ao que não pertence à nação. É interessante observar que a oposição é articulada não somente em relação ao caráter transnacional das redes terroristas, como também à natureza internacional de organizações e instituições, como a Organização das Nações Unidas e o direito internacional. O significante marca que a “América” retira seu poder e legitimação da soberania do Estado nacional:

"As we gather tonight, our **nation** is at war,..."
 "In short four months, our **nation** has confronted the victims..."
 "Our **nation** will continue to be steadfast and patient and persistent..."
 "Our first priority must always be the security of our **nation**,..."
 "...to protect our citizens and strengthen our **nation** against ongoing threat..."
 "Our **nation**'s cause has always been larger than our nation's defense."
 "... shadowy terrorist networks with no **nation** or citizens to defend."
 "More and more, civilized **nations** find ourselves [sic] on the same side..."
 "...and we will work with every **nation** that shares this noble goal."
 "A thriving **nation** will respect the rights of women..."
 "A truly strong **nation** will permit legal avenues of dissent for all groups..." (grifos nossos)

O terceiro significante flutuante predominante na amostra é “liberdade”, em todas as suas variantes. Apesar de figurar somente em sexto lugar como substantivo mais recorrente em nossa amostra, seu efeito é amplificado por múltiplas variações e combinações de substantivos e adjetivos derivados desse termo. Assim, expressões como “freedom-loving nation”,

significar e naturalizar uma coletividade idealizada e imaginária. Nesse sentido, “América” possui maior capacidade de flutuação para a articulação discursiva do que os termos acima.

⁴¹ A fim de evitar a contaminação dos resultados da análise, visto que o ato de tradução também constitui uma prática de articulação, optamos por não traduzir os enunciados que compõem a amostra do corpus discursivo.

“freedom-haters”, “free markets”, “land of the free”, “to live in liberty”, “free society” etc, multiplicam o efeito articulador do significante flutuante “liberdade”.

“...and it is both our responsibility and privilege to fight **freedom**’s fight.”
“In every region, **free** markets and **free** trade and **free** societies as proving their power”
“...the forces of terror cannot stop the momentum of **freedom**.”
“We have known **freedom**’s price. We have shown **freedom**’s power.”
“..., we will see **freedom**’s victory.”
“...our very **freedom** came under attack...”
“...we’re the brightest beacon for **freedom** and opportunity in the world.”
“...we go forward to defend **freedom**...”
“On September 11th, enemies of **freedom** committed an act of war against our country.”
“...a world where **freedom** itself is under attack.”
“...hate our **freedom**s: our **freedom** of religion, our **freedom** of speech, our **freedom** to vote.”
“**Freedom** and fear are at war”
“These values of **freedom** are right and true for every person, in every society...”
“We seek instead to create a balance of power that favors human **freedom**;...”
“Peace and **freedom** will prevail.”
“And the tide of **liberty** is rising in many other nations.”
“In four short months, our great coalition ...**freed** a country from brutal oppression.”
“...we welcome the distinguished interim leader of a **liberated** Afghanistan.” (grifos nossos)

A força desse significante flutuante é tamanha que “liberdade” e seus variantes foram empregados para batizar diversas operações e intervenções militares norte-americanas desde 2001: *Operation Enduring Freedom*, *Operation Iraqi Freedom*, *Operation Eagle Liberty*, *Operation Falcon Freedom*, *Operation Freedom Eagle*, *Operation Liberty Express*, *Operation Enjoy Freedom*, além da *Operation Liberty Shield*, promovida pelo Departamento de Segurança Doméstica em 2003. A estratégia discursiva aqui adotada busca justamente atribuir às operações militares sentidos positivos associados à noção de “liberdade”. Tal articulação permite afastar sentidos negativos de “guerra”, “agressão”, “violação do direito internacional” e “uso da força”, para aproximar sentidos positivos de “autonomia”, “direitos fundamentais”, “libertação”, “proteção” etc.

Torna-se irônico que, logo após a tomada de Bagdá pelas tropas norte-americanas, a expressão “the liberation of the Iraqi people” proliferou na mídia e nos pronunciamentos governamentais oficiais. É também digno de nota, principalmente por sua trágica comicidade, a breve, porém frustrada tentativa de mudança do nome da batata frita – de “French fries” para “Freedom fries” – e da rabanada – de “French toast” para “Freedom toast” – como reação à oposição da França à intervenção no Iraque.

O quarto significante flutuante por nós identificado é “povo”. Trata-se de um significante vazio extremamente eficaz para a articulação discursiva de uma comunidade

imaginária. Ele é empregado com frequência para significar a sociedade norte-americana como um corpo social coeso e uniforme: *the American people*. Simultaneamente, considerando o peso da imigração nos processos de formação daquela sociedade, a palavra “povo” tem enorme potencial de interpelação: cidadãos norte-americanos, natos, ou naturalizados, de primeira, segunda, ou até terceira geração, estrangeiros residentes legais, mas que se sintam identificados pela ideia de pertencer àquela comunidade nacional, e até mesmo imigrantes ilegais, que podem se sentir atraídos pela sensação de pertencimento àquela sociedade, apesar de juridicamente excluídos da nação.

*“And I join the American **people** in applauding your unity and resolve.”*

*“... as we act to win this war, protect our **people**...”*

*“...I have stood in awe of the American **people**.”*

*“The American **people** have responded magnificently, ...”*

*“No **people** on Earth yearn to be oppressed, ...”*

*“...liberty and justice are right and true and unchanging for all **people** everywhere.”*

*“Our enemies send other **people**’s children on mission of suicide and murder.”*

*“A great **people** have been moved to defend a great nation.”*

*“We have seen the decency of a loving and giving **people**...”*

*“The United States respects the **people** of Afghanistan...”*

*“It is not only repressing its own **people**, it is threatening **people** everywhere...”*

*“...[we] will lift the dark threat of violence from our **people** and our future.”*

*“...the common calling of freedom-loving **people** across the globe and across the ages.”*

*“The **peoples** of the Islamic nations want and deserve the same freedoms and opportunities...”*

*“**People** everywhere want to be able to speak freely;...” (grifos nossos)*

Ao contrário dos casos anteriores, o próximo significante flutuante é um pronome: “nós”, aqui considerado em todas as suas variações como pronome pessoal reto, oblíquo, ou possessivo. Esse tipo de classe gramatical tem especial potencial para funcionar como significante flutuante porque possui função dêitica. A figura da dêixis⁴² interpela o ouvinte a se posicionar em relação à fala e o falante, fazendo com que ele se identifique – ou não – como pertencente ao mesmo grupo, tempo, ou espaço do falante. Ele constrói o sentido de grupo.

O pronome “nós” e suas variantes (“nosso(s)”, “nossa(s)”, “nos” etc.) produzem o efeito de inclusão do ouvinte quando o falante do enunciado faz referência ao grupo específico ao qual pertence. O uso da dêixis não apenas destaca o falante e seu pertencimento ao grupo como

⁴² Segundo Levinson (1984), o termo “*dêixis*” advém de uma palavra grega que significa “apontar”, ou “indicar”. Ele como modelo prototípico e focal o uso de demonstrativos, pronomes pessoais de primeira e segunda pessoas, tempos verbais, advérbios de lugar e de tempo específicos, e uma variedade de traços gramaticais ligados às circunstâncias da fala. Tradicionalmente, as categorias da dêixis são as de *pessoa*, *lugar* e *tempo*. A primeira tem relação com a pessoa do falante o momento do evento comunicativo, enquanto que a segunda se refere ao local onde está o falante, e a última, ao momento da produção da mensagem. Ex.: “nós”, “aqui” e “agora”.

também inclui o ouvinte no grupo, construindo uma identificação coletiva. Contudo, por envolver dois estágios distintos⁴³, a dêixis de pessoa pode tanto incluir quanto excluir ouvintes do grupo destacado pelo falante em seu enunciado.

Trata-se de poderosa estratégia discursiva para fixar referências, forjar identificação e associação entre falante e ouvinte, construir sentimento de pertencimento a uma coletividade, além de atrair e aglutinar terceiros para o polo do falante. A dêixis funciona pela interpelação dos ouvintes, que podem se sentir incluídos, ou excluídos do grupo ao qual o falante se refere e se inclui. No plano discursivo, ela é criadora de “we-feeling”, interpelando grupos e indivíduos dispersos no campo social para aderirem ao discurso hegemônico que possibilitará a formação da identidade coletiva significada por “América”.

*“As **we** defend the peace, **we** also have an historic opportunity to preserve peace.”*
*“**We** did not ask for this mission, but **we** will fulfill it.”*
*“**We** will not waver; **we** will not tire; **we** will not falter; and **we** will prevail.”*
*“So **we** must be prepared to defeat **our** enemies’ plans...”*
*“They stand against **us** because **we** stand in their way.”*
*“**We**’re in a fight for **our** principles, and **our** first responsibility is to live by them.”*
*“**We** will rally the world to this cause by **our** efforts, by **our** courage.”*
*“And in **our** grief and anger **we** have found **our** mission and **our** moment.”*
*“**We** will win this war; **we**’ll protect **our** homeland; and **we** will revive **our** economy.”*
*“Great harm has been done to **us**. **We** have suffered great loss.” (grifos nossos)*

Nossa conclusão é que os significantes flutuantes que identificamos como dominantes na articulação da “Guerra ao Terror” (“América”, “nação”, “liberdade”, “povo” e “nós”) são autorreferentes. Dito de outra forma, eles se referem à própria coletividade e seus respectivos membros. Interpretamos tal resultado como evidência da necessidade de recompor o autoconceito (“self-concept”) da coletividade, desestruturada na crise de significados experimentada no Onze de Setembro.

Ademais, confirmamos a caracterização compartilhada por críticos pós-modernos/pós-estruturalistas sobre como a política externa se presta a produzir e consolidar as identidades nacionais. A lógica fica evidenciada com base na análise do esquema de cadeias de associação de significados (Figura 7). Com base no modelo de Nabers (2008), destacamos como a articulação discursiva da “Guerra ao Terror” posiciona dois significantes flutuantes dominantes (“liberdade” e “América”) em oposição cruzada a outros dois (“terrorismo” e “opressão”):

⁴³ Para Numberg (1993), a dêixis de pessoa envolveria dois estágios distintos: um dêitico e outro interpretativo. Não basta o falante gerar a dêixis; o ouvinte deve interpretar a fala para se sentir incluído, ou não, da comunicação.

3.3.2 Modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos

De acordo com a perspectiva de nossa pesquisa, devemos tomar como problemática a realidade, os objetos que a povoam e as relações entre eles. Em estudo sobre a política norte-americana de contrainsurgência nas Filipinas na década de 1950, Lynn-Doty (1993) propõe modelo de análise que julgamos aplicável ao objeto de nossa pesquisa. Recorrendo aos conceitos de “pressuposição”, “predicação” e “posicionamento de sujeitos”, e aplicando-os como “mecanismos de análise textual” (1993:306), ela demonstra que as práticas discursivas, ao constituir sujeitos, objetos e relações, e organizá-los dentro de uma “grade de inteligibilidade” da realidade, possuem importantes implicações políticas.

Segundo a pesquisadora, os enunciados nunca falam por si. Até mesmo o mais breve dos enunciados traz embutido em si algum tipo de alegação em relação à realidade e à ordem das coisas. O enunciado “Nosso planeta é redondo” contém diversas alegações: (1) a existência de algo chamado “planeta”; (2) que esse “planeta” seja “nosso”; (3) que exista pelo menos um ouvinte para que o “nosso” possa fazer sentido; (4) que tanto o falante quanto o ouvinte se reconheçam como tendo o “planeta” em comum; (5) que ambos concordem sobre a existência de algo chamado “planeta”; (6) que exista um atributo reconhecível como “redondo”,

provavelmente em oposição a algo que seja “não-redondo”; (7) que tanto o falante quanto o ouvinte compartilhem a representação do que seja “redondo” etc.

Entretanto, considerando que dificilmente falante e ouvinte tiveram a possibilidade de verificar empiricamente se todas essas alegações eram verdadeiras, como é possível que o enunciado “Nosso planeta é redondo” produza sentido? No caso, tanto o falante quanto o destinatário devem tomar como verdadeiras as alegações embutidas no enunciado, que funcionam como “pano de fundo” discursivo. Ao conjunto de alegações que devem ser aceitas para que haja produção de sentido chamamos de “conhecimento prévio” (STEVENS, 1980), ou “base comum” (STALNAKER, 1978).

As informações do enunciado, mesmo que apenas sugeridas, posto que apresentadas pelo falante como autoevidentes, definem o contexto discursivo. Elas impõem os limites sobre o que pode ser dito e aceito sem estranhamento em determinado contexto. Esse “conhecimento prévio”, ou “base comum” não é natural. Como já qualificou Quine (1936), trata-se de uma “verdade por convenção”, o que nos leva diretamente ao problema levantado por Gramsci, Althusser, Barthès e Hall, conforme já discutido no capítulo anterior, sobre as condições de reprodução da ideologia da classe dominante. Lynn-Doty (1993) propõe localizar e representar os modos de pressuposição, predicação e posicionamento tomados como autoevidentes para em seguida identificar a ideologia que está sendo discursivamente reproduzida. Para tanto, tentaremos compor a representação da realidade conforme articulada pelo discurso.

Pressuposição, predicação e posicionamento possuem objetivos discursivos distintos. Enquanto a pressuposição cria as premissas de existência de sujeitos, objetos e relações, a predicação lhes concede qualidades, atributos e propriedades através de adjetivos, advérbios, metáforas etc. Finalmente, não basta pressupor e predicar sujeitos, objetos e relações, é necessário posicioná-los entre si. Assim, o posicionamento define as relações e hierarquias que se estabelecem entre os sujeitos e objetos que povoam a realidade. O posicionamento pode tomar diferentes formas⁴⁴: oposição, identidade, similaridade, ou complementaridade⁴⁵.

Buscaremos identificar os principais modos de pressuposição e predicação de sujeitos e objetos ao destacar as qualidades, atributos e propriedades que lhe são atribuídas com mais frequência. Em seguida, mapearemos como sujeitos e objetos são posicionados entre si. Isso

⁴⁴ Apesar de analisar em separado, os quatro mecanismos funcionam juntos e simultaneamente.

⁴⁵ Barthès (1974) emprega o termo “código cultural” para designar o sistema de significados articulado com base em relações de oposição, identidade e complementaridade entre os objetos.

nos permitirá identificar a quais sujeitos o discurso atribui agência e o comportamento esperado de cada um. Com base nos resultados obtidos, proporemos o esquema representativo da realidade articulada pelo discurso da “Guerra ao Terror”.

À primeira vista, as tabelas a seguir podem parecer de difícil leitura. Nesse sentido, aproveitamos para esclarecer que as mesmas servem mais como fundamentação para a formulação do esquema representativo da realidade que proporemos em seguida, do que como indicações de resultados finais propriamente ditos.

Tabela 3: Pressuposição e predicação de sujeitos e objetos no discurso da “Guerra ao Terror”.

<i>America</i>	<i>Strong / beacon for freedom / great nation / under attack / land of opportunity / unique / defender of freedom and all that is good and just / driven by History / victim / enemy of terrorists / civilized / peaceful / no longer protected by oceans / leader / has momentum for change</i>
<i>American people Americans</i>	<i>Great / good / free / victim / united / they pray / loving and giving / under threat / resolute / have principles and values / creative / just / generous / enterprise / strong / successful / fearful of God</i>
<i>Muslim women and children peoples under radical regimes</i>	<i>oppressed / on servitude / in suffering / brutalized / have freedoms / seek liberation / not free / hungry</i>
<i>Sacrifice / recession / challenge</i>	<i>Constant / long / on-going / difficult / testing of will</i>
<i>Fear / threat danger / uncertainty</i>	<i>Everywhere / ongoing / imminent / unprecedented / grave and growing / cannot wait / is closer</i>
<i>Opportunity / moment / momentum / time / timing</i>	<i>In favor of America if it acts quickly / unique</i>
<i>Mission / calling / cause / duty / role / responsibility / obligation</i>	<i>Trusted upon America and the American people / to uphold and defend freedom / just and right</i>
<i>Values / principles / character / resolve / ethic / creed / morals / morality / rights</i>	<i>clear to anyone / upheld by the American people / the same for all / no neutrality / common sense</i>
<i>Evil</i>	<i>real / threat to world peace / enemy / barbaric</i>
<i>Civilization / civilized world</i>	<i>Ally to America / common values / cooperative</i>
<i>(Nation) States / great powers / governments</i>	<i>Legitimate / American allies / must chose side</i>
<i>radicalism / Taliban regime Islamic extremism regimes that sponsor terrorists</i>	<i>Evil / enemies of freedom / enemies of America / heirs to fascism, Nazism, totalitarianism / have no values / hostile / outlaw / suspicious / mad / evil</i>
<i>People / citizens / individuals</i>	<i>Have freedoms / yearn to be free / have dignity</i>
<i>Christians</i>	<i>Target of terrorists</i>
<i>Jews</i>	<i>Target of terrorists / subject to extermination</i>
<i>Muslims</i>	<i>Good and bad / some are Americans</i>
<i>Terror / terrorists / Al Qaeda radical networks with technology</i>	<i>Attacked America / enemies of freedom / loosely affiliated organizations / radical / mad / evil / hate America / barbaric / murderers / criminal / enemies of America / profaners of Islam / parasites want to remake the world / impose radical beliefs</i>
<i>History</i>	<i>On America's side / calls for America / will judge</i>
<i>Enemies / dictators / weak states / small groups / tyrants / drug cartels</i>	<i>Oppressors / hate freedom / hate America / against peace / shadowy / revisionists / threat / cruel</i>
<i>Allies / friends / coalition / alliances</i>	<i>legitimate / civilized / good / in favor of America</i>
<i>Security / safety</i>	<i>No longer sure / through action / needs America</i>

<i>God</i>	<i>greater power / blessed America / wise / not neutral / is near / is real</i>
<i>Freedom / liberty</i>	<i>America's way of life / greatest achievement / to be upheld by America / non-negotiable / right and true for all / birthright / at risk / at war with fear</i>
<i>Chaos / violence</i>	<i>Against America / outside homeland</i>
<i>Order / stability / peace</i>	<i>American responsibility and calling</i>
<i>Justice</i>	<i>Patient / at war with cruelty / has to be delivered</i>
<i>September 11th 2001</i>	<i>Acts of terror, evil, and war / terrorist attack on freedom / tragedy / unforgettable / wound / sudden</i>

Os modos de pressuposição e predicação apontam a existência de uma lógica muito particular na construção do “quadro de inteligibilidade” da “Guerra ao Terror”. Observamos que determinados mecanismos textuais atuam na construção do “pano de fundo” específico à realidade apresentada pelos textos de nossa amostra. São mecanismos que convertem objetos em sujeitos e sujeitos em objetos, criam narrativas de ruptura, estabelecem analogias entre contextos históricos e constroem um estado de “perigo certo e iminente”.

Com relação ao primeiro mecanismo, identificamos um duplo movimento de “sujetificação” de objetos e “objetificação” de sujeitos. Enquanto ele concede personalidade, protagonismo e agência materiais à “História”, “Deus” e “Mal”, prescreve para “mulheres e crianças mulçumanas”, “populações sob os regimes do eixo do mal”, “judeus”, “cristãos”, “mulçumanos” e “povo afegão” funções de meros objetos, ao descrevê-los como alvo de perseguição, opressão, resgate, proteção, ou libertação por parte dos outros sujeitos.

Tabela 4: “Sujeitificação” de objetos no discurso da “Guerra ao Terror”.

<i>History</i>	<i>“History has called America and our allies to action,...”; “We are citizens, with obligations to each other, to our country, and to history.”; “Some West Point classes are also commissioned by History.”; “History has also issued its call to your generation.”; “History will judge harshly those who saw this coming danger but failed to act.”</i>
<i>Evil</i>	<i>“We have come to know truths that we will never question: evil is real and it must be opposed.”; “America will call evil by its name.”</i>
<i>God</i>	<i>“May God grant us wisdom.”; “God bless America.”; “You are with me.”; “May He watch over the United States of America.”; “...we know that God is not neutral...”; “God is near.”</i>

Tabela 5: “Objetificação” de sujeitos na “Guerra ao Terror”.

<i>Christians and Jews</i>	<i>“The terrorists’ directive commands them to kill Christians and Jews,...”; “They want to drive Christians and Jews out of vast regions of Asia and Africa.”</i>
	<i>“Afghanistan’s people have been brutalized, many are starving and many have fled.”; “The oppressed people of</i>

<i>Afghan people</i>	<i>Afghanistan will know the generosity of America...; “...we’ll also drop food, medicine and supplies to the starving and suffering men, women and children of Afghanistan. “(...) our nation (...) saved a people from starvation, and freed a country from brutal oppression.” ; “...of a liberated Afghanistan...”</i>
<i>Muslims</i>	<i>“I want to speak directly to Muslims throughout the world. We respect your faith. It’s practiced by millions of Americans...” ; “They want to overthrow existing governments in many Muslim countries such as Egypt, Saudi Arabia and Jordan.”</i>
<i>Muslim women and children people under the “Axis of Evil”</i>	<i>“...the mothers and daughters of Afghanistan were captives in their own country...” ; “Today they are free...” ; “North Korea (...) while starving its citizens.” ; “Iran (...) repress the Iranian people’s hope for freedom.” ; “Iraq (...) has already used poison gas to murder thousands of its own citizens, leaving bodies of mothers huddled over their dead children.”</i>

Conforme comentamos no capítulo anterior, uma das reações iniciais ao Onze de Setembro foi lhe atribuir características de ineditismo. Nossa amostra sinaliza a existência de uma narrativa de ruptura, que posiciona aquela data como “divisor de águas”. Como já observaram Der Derian (2002:102) e outros, o Onze de Setembro foi rapidamente convertido em um mito: uma narrativa de ruptura, de “antes e depois” e de “momento fora da História”, razão pela qual o discurso o articula com o significado de “exceção”. Identificamos a tentativa de fazer *tabula rasa* do passado ao qualificar a data como momento sem passado e, portanto, sem explicação na História. Ao mesmo tempo, o futuro se apresenta sem comparação com experiências passadas, pois que o evento teria quebrado a própria linha da História.

“None of us will ever forget this day.”

“Each of us will remember what happened that day and to whom it happened. We will remember the moment the news came, where we were and what we were doing.”

“America has known wars, but for the past 136 years they have been wars on foreign soil, except for one Sunday 1941.”

“Americans have known the casualties of war, but not at the center of a great city on a peaceful morning.”

“Americans have known surprise attacks, but never before on thousands of civilians.”

“... night fell on a different world, a world where freedom itself is under attack.”

“Since September 11th, an entire generation of young Americans has gained new understanding of the value of freedom, ...”

“In defending the peace, we face a threat with no precedent.”

“In the new world we have entered, ...”

À primeira vista, o que poderia ser interpretado como articulação contraditória ao movimento discursivo que acabamos de destacar, pode ser problematizado de forma a revelar o

funcionamento de uma estratégia discursiva que busca estabelecer analogias históricas com determinados eventos. Afinal, os eventos constituíram, ou não uma ruptura? Contudo, um olhar atento notará que essas analogias tentam se impregnar de predicções alusivas à Segunda Guerra Mundial, como por exemplo, “causa justa” e “boa guerra”. A estratégia tenta justamente aproximar o terrorismo das ideologias fascista e nazista motivadoras, em uma análise reducionista, daquele conflito. Ao representar o terrorismo como “herdeiro das ideologias assassinas do século XX”, a estratégia tenta construir a “Guerra ao Terror” como causa igualmente justa e nobre.

A Segunda Guerra Mundial goza de posição especial no imaginário coletivo americano. Elevada a mito, ela emprega uma metanarrativa de América como força benigna no caos do sistema internacional que reproduz a representação de uma nação benevolente cuja política externa não é motivada por interesses egoístas – ao contrário das potências tradicionais, sobretudo as europeias – mas por um “chamado da História” para promover o bem entre os homens. Como observam McCrisken e Pepper (2005), a Segunda Guerra foi a “boa guerra”, ou, como Adams (1994) ironicamente sugere, “a melhor de todas”.

No entanto, não estamos diante de estratégias contraditórias. Na verdade, conforme explica Laclau (2000:82), ela busca credibilidade. Quanto mais resíduos do passado e fragmentos da ordem anterior um discurso possuir, mais credibilidade e potencial para universalização ele terá. Em resumo, mais chances ele terá de se tornar um discurso dominante.

“America has no truer friend than Great Britain. Once again, we are joined together in a great cause”

“We have seen their kind before. They’re the heirs of all murderous ideologies of the 20th Century. (...) they follow the path of fascism, Nazism and totalitarianism.”

“Now, this war will not be like the war against Iraq a decade ago, with a decisive liberation of territory and a swift conclusion. It will not look like the air war above Kosovo two years ago, where no ground troops were used and not a single America was lost in combat.”

“Every West Point class is commissioned to the Armed Forces. Some West Point classes are also commissioned by history, to take part in a great new calling for their country. Speaking here to the class of 1942 – six months after Pearl Harbor – General Marshal said, (...) History has also issued its call to your generation.”

O próximo mecanismo que identificamos na amostra se refere à representação do momento atual. Observamos uma grande ênfase na necessidade de ação urgente devido à verdadeira iminência de um novo ataque. Os textos analisados estão repletos de referências a uma realidade em que o perigo, o caos e a ameaça se encontram à espreita, podendo ocorrer a qualquer instante e sem nenhum aviso. A retórica da “ameaça iminente” tem efeito peculiar na

construção discursiva dessa realidade: um mundo em que os indivíduos devem permanecer em constante vigília, sempre em alerta para o ataque que com certeza ocorrerá, e muito em breve:

“In the face of today’s new threat, ...”
“I know many Americans feel fear today. And our government is taking strong precautions.”
“Thousands of dangerous killers (...) are now spread throughout the world like ticking time bombs, set to go off without warning.”
“By seeking weapons of mass destruction, these regimes pose a grave and growing danger.”
“We’ll be deliberate, yet time is not on our side. I will not wait on events, while dangers gather. I will not stand by, as peril draws closer and closer.”
“The next priority of my budget is to do everything possible to protect our citizens and strengthen our nation against the ongoing threat of another attack.”
“If we wait for threats to fully materialize, we will have waited too long.”

Ironicamente, a tensão criada entre a necessidade do “estado de alerta permanente” devido à certeza da “iminência de um novo ataque”, mesmo sem data específica, é canalizada e convertida em “oportunidade a ser aproveitada”:

“This time of adversity offers a unique moment of opportunity – a moment we must seize to change our culture. Through the gathering momentum of millions of acts of service and decency and kindness, ...”
“And we have a great opportunity during this time of war ...”
“In this moment of opportunity, ...”
“As we defend the peace, we also have an historic opportunity to preserve the peace. We have our best chance since the rise of the nation states in the 17th century to build a world where the great powers compete instead of prepare for war.”
“We have a great opportunity to extend a just peace, ...”
“As we defend the peace, we will also take advantage of an historic opportunity to preserve the peace. Today the international community has the best chance since the rise of the nation-state in the seventeen century to build a world where great powers compete in peace instead of continually prepare for war.”
“Finally, the United States will use this moment of opportunity...”

O discurso da “Guerra ao Terror” ganha materialidade ao colocar determinados atores em rota de colisão com outros, sugerir como naturais certas lógicas de parcerias e alianças e impor hierarquias com base em sentidos atribuídos discursivamente a determinados atores. O mais grave é a forma como constrói uma realidade cujo “motor da História”, por assim dizer, seria uma natural e autoevidente luta do “bem” contra o “mal”. O resultado é a construção de um senso comum do confronto inevitável entre atores separados por claras linhas divisórias marcadas por dicotomias. Trata-se de um discurso que constrói como inevitável um confronto global no qual alternativas como neutralidade, ou acomodação de diferenças é impossível.

Os resultados obtidos até aqui nos permitem propor o seguinte esquema representativo da realidade conforme articulada pela “Guerra ao Terror” (Figura 8):

Figura 8: Representação dos modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos, relações e realidades.

Nossa conclusão é que o discurso da “Guerra ao Terror” constrói uma realidade específica que é aceita e experimentada como autoevidente e verdadeira. Somente através de um sistema linguístico-cultural comum ao falante e ao ouvinte é que os enunciados articulados pelo discurso poderão fazer sentido. Os modos de pressuposição, predicação e posicionamento permitem seleccionar os significados usados na articulação da representação da realidade imposta aos participantes do processo de comunicação, assim naturalizando-a.

3.3.3 Esquemas actanciais da estrutura narrativa

Se identidades e subjetividades são construídas no discurso, elas são construídas por narrativas. Através de histórias, descrições são “editadas” com avaliações do “Eu” e do “Outro”, determinados aspectos e relações são destacados mais que outros etc. Além disso, a narrativa é capaz de gerar sentimento de pertencimento no tempo e espaço ao criar a história de uma identidade contínua entre indivíduos afastados por anos, décadas, ou séculos. Através das

histórias contadas em grupo, um indivíduo consegue se sentir conectado ao “passado comum” de sua coletividade, conforme postulado por Renan. As narrativas geram “we-feeling”, o que as transformam em práticas sociais do “fazer identitário”.

Nosso último método de análise textual tem origem na Narratologia⁴⁶, mais especificamente, na análise semiótica de A.J. Greimas das estruturas narrativas. A Narratologia estuda a estrutura interna das histórias a fim de definir seus componentes, identificar suas categorias, distinguir discursos narrativos de não-narrativos e apontar os diferentes tipos de gêneros narrativos. Em termos saussurianos, o foco se concentra na língua (“langue”) narrativa ao invés da fala (“parole”) narrativa: a identificação abstrata dos elementos universais de uma narrativa em vez de sua história propriamente dita (BROCKMEIER; CARBAUGH, 2001).

Inspirado na obra de Propp (1968)⁴⁷ sobre os elementos que constituem as narrativas, Greimas (1983) procura identificar o padrão das ações que sustentam o enredo. Para ele, as funções de sintaxe não passam de papéis desempenhados pelas palavras – o sujeito é alguém que faz a ação, o objeto é algo que sofre a ação etc., o que o faz postular que o conteúdo das narrativas pode variar, mas elas sempre obedecem à mesma lógica de alocação de papéis. “Os atores variam, mas o enunciado-espetáculo permanece o mesmo, posto que sua continuidade é garantida pela distribuição única de seus papéis” (GREIMAS, 1983:198).

Rejeitando a concepção clássica de personagem como “ser de papel”, Greimas toma de Propp a concepção funcional dos “actantes”, que são definidos pelas esferas de ação das quais participam (GREIMAS, 1983:200). Revendo os esquemas de funções e esferas de ação desenvolvidos por Propp, Greimas (1983:202-6) os generaliza para todos gêneros de narrativas. Ele identifica um padrão de trama com três pares de actantes dicotômicos (sujeito x objeto, emissor x destinatário e ajudante x oponente) que interagem entre si ao longo de três eixos (desejo, comunicação e poder) e movidos por desejos e necessidades, fobias e medos:

⁴⁶ A Narratologia constitui uma área de conhecimento que estuda narrativas, seus componentes e estruturas, além de suas implicações para o comportamento e vida social. O termo deriva da anglicização da palavra “narratologie” em francês, proposta por Todorov (1969) para diferenciar a disciplina da Teoria Literária.

⁴⁷ Com base em contos folclóricos, Propp (1968) identificou 31 funções narrativas divididas em 7 esferas de ação de personagens: o agressor, aquele que faz o mal; o doador, o que dá o objeto mágico ao herói; o ajudante, aquele que auxilia o herói; a princesa e/ou o pai, que não tem de ser obrigatoriamente o rei; o mandante, aquele que envia o herói em uma jornada; o herói, que se lança em jornada e/ou busca; e o falso herói, que se opõe ao herói.

Figura 9: Representação dos eixos actantes dicotômicos de A.J.Greimas (1983).

Seu esquema representativo prevê os seguintes actantes e suas funções actanciais⁴⁸:

- **Emissor:** aquele que envia o Sujeito em uma busca, ou jornada para cumprir uma missão. Em geral, o Emissor pertence a uma esfera superior à do Sujeito, com quem se relaciona de forma transcendente, ou teleológica (GREIMAS, 1983:207). Devido à sua posição superior ao Sujeito, ele lhe impõe um “contrato” onde estabelece os termos da missão e os valores que comandam a trama. Ao final, julga o Sujeito em relação ao cumprimento do contrato, podendo puni-lo, ou recompensá-lo. Ex.: deuses, rei, sacerdote, profeta etc.
- **Sujeito:** é aquele que recebe uma missão do Emissor e sai à procura do Objeto, que é significado por sua ausência, perda, ou falta. Sua motivação advém de seu desejo, ou necessidade em obter o Objeto, e assim cumprir sua missão para que possa ser recompensado pelo Emissor, ou de seu medo de sofrer punição no caso de fracasso. Ex.: príncipe, cavaleiro, plebeu, guerreiro etc.

⁴⁸ Para Greimas, os atores não precisam ser, necessariamente, indivíduos isolados. Eles podem ser coletividades (aldeia, grupo, ou exército), animais (raposa, sapo, ou pássaro), objetos inanimados (uma flauta mágica, um cofre, ou moeda), ou até mesmo noções puramente abstratas (amor, felicidade, sorte, ou honra).

- **Objeto:** é aquilo que o Emissor determina que o Sujeito obtenha. É objeto do desejo do Sujeito. Ex.: espada, coroa, amor, fartura, fortuna etc. Encontra-se em relação de coconstituição com o Sujeito: um não pode ser definido independentemente do outro⁴⁹.
- **Destinatário:** principal beneficiário da obtenção do Objeto. O Sujeito pode aceitar a missão em seu nome ou, no caso de um Sujeito excluído de sua esfera, a obtenção do Objeto poderá reconduzi-lo ao convívio do Destinatário (redenção). Ex.: aldeia, reino, comunidade, grupo, ou família.
- **Ajudante:** é aquele que auxilia o Sujeito ao longo da trama. Compartilha os valores do Sujeito e reconhece a legitimidade da missão. Ex.: amigo, escudeiro, empregado, confidente, anjo da guarda, a sorte etc.
- **Oponente:** é aquele que coloca obstáculos à missão do Sujeito. Não compartilha os valores do Sujeito nem reconhece a legitimidade de sua missão. Também pode agir por sua oposição direta ao Emissor, ou por desejar o Objeto para si, privando o Destinatário de seus benefícios. Ex.: feiticeiro, bruxo, dragão, exilado, monstro, o azar etc.

Com base nos actantes que “ditam” a estrutura da narrativa, Greimas (1983:207) formula então um esquema mítico que pode ser generalizado para qualquer narrativa. Com a identificação dos actantes, ele propõe o seguinte esquema para representar a gramática narrativa que estaria presente em toda narrativa de forma a dotá-la de sentido:

⁴⁹ Nesse sentido, a relação entre Sujeito e Objeto contém a mesma a lógica de coconstituição de identidades com do tipo “Eu/Outro” postulada por Connolly, Campbell, Lacan, Laclau e Mouffe e outros.

Figura 10: Representação do esquema actancial de A.J.Greimas (1983).

Os actantes possuem elasticidade notável, posto que agem, conforme caracterização de De Geest (2003:3), como funções “vazias”, podendo ser preenchidos por personagens variados e em narrativas igualmente variadas. Ao simplificar ao extremo as narrativas, Greimas localiza a estrutura básica das tramas (ou sua “gramática narrativa”, conforme designação por ele empregada). Para comprovar o potencial de generalização do esquema, o próprio Greimas (1983:208-210) o aplica a discursos da filosofia antiga (Figura 11) e do marxismo ortodoxo (Figura 12) para demonstrar que ambos obedecem à mesma gramática narrativa:

Figura 11: Representação actancial do discurso da Filosofia Antiga.

Figura 12: Representação actancial do discurso marxista.

Aplicando o esquema à nossa amostra de análise, obtemos esta gramática narrativa:

- **Emissor:** História e Deus.

“History has called America and our allies to action, and it is both our responsibility and our privilege to fight freedom’s fight.”

“Freedom and fear, justice and cruelty, have always been at war, and we know that God is not neutral between them.”

“Some West Point classes are commissioned by history to take part in a great new calling to their country. (...) History has also issued its call to your generation.”

“In all that lies before us, may God grant us wisdom and may He watch over the Unites States of America..”

“God is near.”

“God bless America.”

- **Sujeito:** EUA, América e americanos.

“America was target for attack because we’re the brightest beacon for freedom and opportunity in the world.”

“America has stood down enemies before and will do so this time.”

“We are not going to allow it.”

“The hour is coming when America will act, and you will make us proud.”

“We will rally the world to this cause by our efforts, by our courage. We will not tire, we will not falter and we will not fail.”

“We did not ask for this mission, but we will fulfill it.”

“We are reminded that we are citizens, with obligations to each other, to our country, and to history.”

“We’ve been offered a unique opportunity, and we must not let this moment pass.”

“(...) we’ve been called to a unique role in human events.”

"In keeping with our heritage and principles, we do not use our strength to press for unilateral change. We seek instead to create a balance of power that favors human freedom: conditions in which all nations and all societies can choose for themselves the rewards and challenges of political and economic liberty."

"The United States welcomes our responsibility to lead in this great mission."

- **Objeto:** o fim da opressão como solução do dilema hegeliano "escravo/mestre".

"(...) our way of life, our very freedom came under attack."

"Tonight, we are a country awakened to danger and called to defend freedom."

"(...) night fell on a different world, a world where freedom itself is under attack."

"The advance of human freedom, the great achievement of our time and the great hope of every time, now depends on us."

"So long as training camps operate, so long as nations harbor terrorists, freedom is at risk."

"All fathers and mothers, in all societies, want their children to be educated, and live free from poverty and violence. No people on Earth yearn to be oppressed or aspire to servitude, or eagerly await the midnight knock of the secret police."

"The great struggles of the twentieth century between liberty and totalitarianism ended with a decisive victory for the forces of freedom – and in a single sustainable model for national success: freedom, democracy, and free enterprise."

- **Destinatário:** o mundo e a humanidade.

"This is not, however, just America's fight. (...) This is the world's fight. This is civilization's fight. This is the fight of all who believe in progress and pluralism, tolerance and freedom."

"They understand that if this terror goes unpunished, their own cities, their own citizens may be next."

"This will be an age of liberty here and across the world."

"We defend not only our precious freedoms, but also the freedom of people everywhere to live and raise their children free from fear."

"America will lead by defending liberty and justice because they are right and true and unchanging for all people everywhere"

"We will lift this dark threat from our country and from the world."

"People everywhere want to be able to speak freely; choose who will govern them; worship as they please;..."

"These values of freedom are right and true for every person, in every society (...)."

- **Ajudante:** progresso, civilização, aliados, alianças, as grandes potências, o Estado-nação e os valores, morais e caráter da sociedade americana.

"America and our friends and allies join with all those who want peace and security in the world, and we stand together to win the war against terrorism."

"The civilized world is rallying to America's side."

"We are in a fight for our principles, and our first responsibility is to live by them."

"As long as the United States of America is determined and strong, this will not be an age of terror."

"Fellow citizens, we'll meet violence with patient justice, assured of the rightness of our cause and confident of the victories to come."

"Given the nature and reach of our enemies, we will win this conflict by the patient accumulation of successes, by meeting a series of challenges with determination and will and purpose."

"In the months ahead, our patience will be one of our strengths, (...) patience in all the sacrifices that may come."

"Because the war on terror will require resolve and patience, it will also require form moral purpose."

“Today the great powers are also increasingly united by common values, instead of divided by conflicting ideologies. The United States, Japan and our Pacific friends, and now all of Europe, share a deep commitment to human freedom, embodied in strong alliances such as NATO.”

“When the great powers share common values, we are better able to confront serious regional conflicts together, better able to cooperate in preventing the spread of violence or economic chaos.”

“America needs partner partners to preserve the peace and we will work with every nation that shares this noble goal.”

- **Oponente:** terroristas, inimigos, opressores, ditadores, tiranos, regimes totalitários, extremistas, regimes que apóiam terroristas etc.

“Our enemy is a radical network of terrorists and every government that supports them.”

“From this day forward, any nation that continues to harbor or support terrorism will be regarded by the United States as a hostile regime.”

“The United States of America is an enemy of those who aid terrorists and the barbaric criminals who profane a great religion by committing murder in its name.”

“If any government sponsors the outlaws and killers of innocents, they have become outlaws and murderers themselves.”

“States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world.”

“Deterrence (...) means nothing against shadowy terrorist networks with no nation or citizens to defend. Containment is not possible when unbalanced dictators with weapons of mass destruction can deliver those weapons on missiles or secretly provide them to terrorist allies.”

“We will defend the peace by fighting terrorists and tyrants.”

Com base nos dados acima, propomos a seguinte representação para o esquema actancial que define a gramática narrativa do discurso da “Guerra ao Terror”:

Figura 13: Representação actancial do discurso da “Guerra ao Terror”.

O esquema acima nos permite identificar a gramática narrativa dominante no discurso da “Guerra ao Terror”: a criação de uma realidade com papéis definidos que devem seguir determinadas ações a fim de chegar à conclusão da trama. Conforme os papéis – ou actantes, na terminologia greimasiana – são distribuídos aos diferentes sujeitos – América como herói, o mundo e a humanidade como destinatários etc., a narrativa já descreve o que cada um deverá fazer, com quem e como deverá se relacionar, quais as suas motivações e objetivos, a quem deverão se opor etc⁵⁰. A narrativa atribui a marca de senso comum, da obviedade e da autoevidência a comportamentos, alianças e arranjos, definindo, inclusive, a centralidade dos Estados Unidos na evolução da trama.

3.4 A (re)produção de um discurso de americanidade na “Guerra ao Terror”

No discurso da “Guerra ao Terror”, a constante construção de significados e representações de americanidade se destaca como principal regularidade dentre os enunciados que o compõem. Repetidas referências sobre o que deve ser entendido, concebido e representado sobre a América e os americanos parecem organizar todas as demandas em cadeias de equivalência, o que confere especificidade a esse discurso. A significação da americanidade parece unificar as demandas dispersas no campo social, articulando-as e integrando-as em uma totalidade cuja especificidade seria a presença dos mesmos sujeitos construídos por essas demandas: a América e os americanos.

Trata-se, portanto, de um discurso de americanos sobre a América e os americanos, ou seja, um discurso de americanidade que constrói um significado específico sobre o que seria a americanidade em oposição à não-americanidade, isto é, em relação a seu “Outro constitutivo”. De fato, observamos inúmeras representações que constroem o “Outro” do qual a América e os americanos se diferenciam e assim se constituem. O discurso da “Guerra ao Terror” se

⁵⁰ Conforme corretamente observa De Geest (2003:3), o esquema actancial permite que um mesmo ator desempenhe múltiplos papéis actanciais. Da mesma forma, diversos personagens podem desempenhar um único papel actancial. Admite-se que um ator mude de papel ao longo da trama, ou até mesmo que um dos papéis esteja ausente da trama. Nesse caso, sua ausência é, de alguma forma, significada, ou “sentida” na trama.

distingue justamente por ser, em essência, um discurso que tenta reconstituir os sentidos de americanidade desestabilizados no Onze de Setembro.

Conforme sugere Laclau (1996), a identidade é constituída com base em relações de diferença a um “Outro”, que, por sua vez, estabelece as fronteiras do “Eu” em construção. O “Outro” deve, necessariamente, tornar-se significante de ameaça, caos, instabilidade e negatividade de forma a possibilitar a articulação do “eu” como significante para segurança, ordem, estabilidade e positividade. A principal estratégia da “Guerra ao Terror” é construir uma realidade com base em representações e significados regidos por relações dicotômicas, cujos polos positivos são atribuídos à América, americanidade e Estados Unidos. Suas identidades, interesses e comportamentos são apresentados como autoevidentes quando colocados em relação a seus opostos necessários, que o discurso articula como sendo terroristas, tiranos, ditadores, bárbaros e o mal. Vemos, portanto, um discurso especialmente autorreferente, que fala da América, dos americanos, da americanidade em oposição à não-América, aos não-americanos e à não-americanidade.

Destacamos a seguir diversas estratégias discursivas empregadas no discurso de americanidade que encontramos em nossas análises:

- A divisão do mundo entre “nós” e “eles”, em que o primeiro é positivo e o segundo negativo;
- A América significada como sujeito único e especial em relação ao resto do mundo, seja por atribuição de uma suposta missão pela História, ou por ser aquela que melhor incorpora valores verdadeiros, universais e autoevidentes;
- A significação da América como nação do bem, da moral, dos princípios, da firmeza de caráter, da liberdade, da agência, do progresso, da civilização, da ordem, da justiça, da segurança, da estabilidade, da coesão, da unidade, do sacrifício, da perseverança, da inocência, da soberania popular, da democracia, das instituições internacionais, dos aliados, dos vencedores da justa e boa Segunda Guerra Mundial, da libertação da opressão, da defesa do indivíduo, da prosperidade, do desenvolvimento e, sobretudo, de Deus;

- A significação do não-americano como indivíduos, grupos, ou redes sem lealdade a uma nação, ou povo específico (uma não-nação), formados por tiranos, ditadores, extremistas, radicais e autoritários, que não têm moral, piedade, compaixão, ou justiça, movidos somente pela vontade de praticar o mal, a violência, o sofrimento e a opressão, que apresentam algum tipo de psicopatia, irracionalidade, desvio de conduta, deturpação religiosa, ou ódio cego, e que não aceitam, ou toleram o diferente, que são traiçoeiros, bárbaros e contra as forças do progresso, da modernidade, da própria História e, sobretudo, contra Deus;
- A significação da “Guerra ao Terror” como uma luta entre o bem e o mal, em que Deus, que existe e é real, atribui à América a missão de defender os valores da liberdade e da civilização de ataques do mal, que é igualmente real, e se faz presente no mundo por meio de terroristas, radicais, extremistas, ditadores etc;
- Simultaneamente, se aplicarmos a espaços geográficos as mesmas lógicas de construção de sujeitos com base na oposição “Eu/Outro”, observamos a tentativa de inscrever o Estado-Nação como forma de organização política privilegiada, em oposição a Estados fracos, redes não-estatais, regimes autoritários e outros. Ao primeiro são atribuídas qualidades e características que o constroem como forma superior de organização social: provedor de segurança e ordem, eficiente na mobilização de recursos, confiável, produto da História e da civilização, fonte de estabilidade e certeza em um sistema instável e inseguro, com exclusividade na representação do coletivo, representante legítimo da soberania popular, arena onde os indivíduos podem prosperar e crescer, e único espaço em que a liberdade pode ser mantida e protegida. Aos outros, são atribuídas as características de desvio, loucura, doença, opressão, brutalização, barbárie, ameaça, insegurança, perigo, imprevisibilidade, contrários à História, agentes de caos e opressão, indignos de confiança, sem laços de lealdade com o povo, ilegítimos, torpes, maléficos etc.

A recorrência de um mesmo conjunto de significados e representações atribuídos à América e aos americanos sugere, portanto, a existência de um discurso dominante sobre americanidade que tenta naturalizar e legitimar normas de comportamento, interesses e identidades, simultaneamente em que disciplina, pune e exclui comportamentos desviantes. Vemos, assim, a produção e reprodução, no discurso da “Guerra ao Terror”, de uma identidade nacional americana de conteúdo específico: uma nação cristã e excepcional, única no mundo, agente da História, promotora da civilização, do progresso e da modernidade, com responsabilidade moral para si e para o mundo por atribuição divina, depositária de valores e princípios verdadeiros e universais, agente de transformação e libertação de povos oprimidos, força de estabilização, ordem e segurança em um mundo de caos e incerteza.

Como observam Passavant e Dean (2002), o discurso de americanidade produzido pela “Guerra ao Terror” tem como objetivo construir fronteiras, inscrever como permanente uma identidade contingente e reivindicar para o Estado papel exclusivo e privilegiado na superação da crise do Onze de Setembro. Ele traça uma “linha divisória” no mundo, colocando os Estados Unidos, e, conseqüentemente, a sociedade norte-americana, seus membros e valores como polo positivo na relação com o “Outro”, que passa então a funcionar como polo negativo que dá conteúdo ao “Eu” americano.

A constante evocação da “linha divisória” entre “nós” e “eles”, e a afirmação de que a neutralidade é impossível nessa representação do mundo reafirmam a natureza arbitrária, excludente, autoritária e disciplinarizante das práticas políticas construídas por esse discurso. De fato, a afirmação de que “quem não estiver do lado dos Estados Unidos estaria automaticamente contra” traduz a impossibilidade de aceitar práticas alternativas que não se alinhem à representação de mundo nos termos articulados pela “Guerra ao Terror”.

A situação se revela mais grave ao observarmos as formas pelas quais a significação da América como agente de transformação e libertação do mundo é articulada nesse discurso. Ao aludir à responsabilidade moral dos Estados Unidos em relação a si próprios e ao mundo, fruto de um chamado transcendente (uma missão confiada por Deus ao seu povo escolhido, ou como chamada da própria História), a “Guerra ao Terror” impede o questionamento, a contestação, a dúvida, ou crítica. Na verdade, por se tratar de atribuição transcendente, a compreensão de suas motivações se encontraria fora da capacidade humana.

Lembrando Foucault, poder deve ser concebido como a capacidade de construir e impor categorias de normalidade e desvio a ponto de naturalizá-las, o discurso da “Guerra ao Terror” constrói e impõe categorias de comportamento aceitável – escolher o lado do “bem”, combater o terrorismo, aliar-se aos Estados Unidos, consentir com a estratégia de guerras preventivas, desqualificar os conteúdos políticos que poderiam estar motivando radicais e extremistas etc. – e pune aqueles que não aceitam a normalização de tais comportamentos.

Como corretamente observou Nabers (2008, 2009), o processo de construção de identidade somente se torna possível com a articulação e consolidação de um discurso capaz de aglutinar os múltiplos e variados elementos dispersos no campo social em torno de uma única cadeia de equivalências que se constitui na oposição ao que está de fora do campo social. A construção do “Outro” como força antagonista assegura e legitima o significado da identidade nacional com base em estratégias de disseminação de medo e ansiedade quanto ao “Outro” inimigo. Aqui lembramos Schmitt (1972), para quem a oposição entre amigo e inimigo constitui justamente a essência da política; razão pela qual o discurso constrói uma verdade em oposição à verdade do inimigo.

Observamos, portanto, a estratégia de significação da América como sujeito dotado de uma condição única e especial em relação às demais sociedades, uma nação que constrói um autoconceito de “terra da liberdade”, especialmente no que tange a sociedades caracterizadas pela “falta de liberdade”. Não surpreende, portanto, o predomínio do significante “liberdade”, já que esse funciona para estruturar o discurso e representar a América como a única alternativa possível em um mundo de caos no qual o perigo é real e se encontra à espreita.

Ao construir e disseminar um arcabouço cognitivo de conteúdo ideológico específico para a interpretação da realidade no contexto de crise aberto pelo Onze de Setembro, a “Guerra ao Terror” acaba por determinar e normalizar qual o tipo de política apropriada e aceitável em respostas aos ataques terroristas ao conseguir despolitizá-la. Recorrendo novamente a Stuart Hall (1988a), estamos diante de um discurso que foi capaz de operar uma verdadeira mudança no senso comum da sociedade.

Se, como diz Foucault (1979:12), “cada sociedade tem seu regime de verdade”, ou “os discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros”, então, para os americanos, seu regime de verdade é aquele que emana de um discurso de americanidade. A “Guerra ao Terror” se revela um momento privilegiado em que foi possível identificar a articulação, emergência e

hegemonização de um novo discurso capaz de reinscrever a americanidade como o “regime de verdade” da sociedade norte-americana.

Considerando a capacidade do discurso da “Guerra ao Terror” em reconstituir os sentidos de americanidade, que passam a informar os processos de construção de identidade e interesses no imediato pós-Onze de Setembro, devemos agora questionar as razões que fizeram que aquele discurso conseguisse se articular, emergir, consolidar-se e se hegemonizar em período tão curto e sem grande oposição. Em especial, o que fez com que aquele discurso ganhasse tamanha penetração na sociedade norte-americana a ponto de permitir sua recepção, decodificação, absorção e retransmissão sem grandes dificuldades e resistências. De forma inequívoca, responderíamos de imediato: sua linguagem. Entretanto, toda linguagem possui uma história. Como já discutimos aqui, as palavras não possuem significados inerentes; elas o adquirem de acordo com suas respectivas formações discursivas, em processos de longa duração altamente politizados.

No capítulo seguinte, tentaremos resgatar parte da história da linguagem estratégica empregada no discurso da “Guerra ao Terror”. Conforme já adiantamos aqui, ela possui uma genealogia puritana, legada do passado da América Colonial, cujo sistema de significados e representações vemos reproduzidos e disseminados nas articulações discursivas sobre americanidade identificadas na “Guerra ao Terror”. O resultado, portanto, é a reinscrição de uma identidade nacional americana ideologicamente puritana, como veremos a seguir.

CAPÍTULO 4:

A GENEALOGIA DO DISCURSO DE AMERICANIDADE

Puritanism turned into Americanism: two stages of the same phenomenon.
David Gelernter

Em pesquisa sobre a Guerra Fria, Campbell (1998) já havia observado que os textos de política externa norte-americana da época, sobretudo os documentos elaborados e circulados no âmbito do *National Security Council*, reproduziam uma representação da realidade muito específica. Como exemplo, Campbell cita o uso de representações como uma “América livre e pacífica”, ameaçada por “uma conspiração internacional” que buscava destruir a “dignidade, a liberdade e os valores sagrados ao indivíduo”, que haviam sido “concedidos por Deus” e que estariam na raiz da “civilização ocidental”.

Ao identificar a regularidade com a qual a diferença entre “América” e “não-América” era construída, Campbell entendeu que a constante e deliberada evocação da “missão nacional”, dos “objetivos da república”, da “defesa da liberdade”, da “afirmação do indivíduo” e da “predestinação da América” sinalizava que aqueles documentos estratégicos faziam muito mais do que simplesmente oferecer uma análise da política internacional na Guerra Fria: eles reafirmavam uma identidade nacional específica. “Carimbados com ‘Confidencial’ e lidos pela elite, os textos apagavam as linhas entre interno e externo por meio de imagens quase-puritanas”, observou ele (CAMPBELL, 1998:32).

De fato, as representações identificadas por Campbell remetiam diretamente a uma ideologia puritana tipicamente americana. Representações, símbolos e narrativas de “América excepcional”, de “predestinação” e de “farol do mundo” – sobretudo em oposição ao “Império do Mal” identificado na União Soviética – pareciam frequentar o discurso da política externa norte-americana da época, o que indicaria a tentativa de imprimir ao puritanismo a aparência de permanente e natural. Para Campbell, a inscrição do puritanismo nas práticas de política externa norte-americana durante a Guerra Fria parecia estar evidente devido às formas pelas quais realidades, atores, identidades e interesses eram significados em sintonia com o sermão típico dos puritanos da América Colonial: o “jeremíada”.

Tendo experimentado seu ápice na colônia de Massachusetts no século XVII, o “jeremíada” era um sermão bastante específico ao puritanismo. Com origem no Velho Testamento¹, o “jeremíada” tinha como objetivo a lamentação quanto ao estado de degeneração do povo, a exortação à ação para assegurar a redenção e o alerta para o zelo permanente em relação ao mal onipresente. Em sua versão americana², o “jeremíada” agia como instrumento de mobilização e de controle social, canalizando pensamentos e energias para a promoção da conversão, o aperfeiçoamento da vida em comunidade e a salvação das almas. Sustentado por uma retórica paradoxal de medo e de esperança, o “jeremíada” recorria a narrativas de lamentação quanto à decadência da sociedade, ao anúncio do fim iminente e à convocação dos verdadeiros fiéis à vigilância permanente.

Ao apagar a distinção entre os objetivos coletivos e os individuais na busca da salvação, a retórica do “jeremíada” criava a tensão e a ansiedade necessárias à produção das condições de possibilidade para o próprio projeto da “América”: a promoção do progresso, a melhoria dos indivíduos e a busca da felicidade. Ao proporcionar o clima ideal para a liberação das “incansáveis energias ‘progressistas’ necessárias ao sucesso do empreendimento puritano”, conforme caracterização de Bercovitch (1978), o “jeremíada” americano teria sido fundamental para a construção do que ele chama de “protomatéria” da unidade nacional americana.

Ao longo deste capítulo, discutiremos as características do movimento puritano e como ele se desenvolveu e se consolidou na América Colonial. Em seguida, exploraremos a influência do “jeremíada” no discurso político norte-americano. Com base na análise textual de sermões representativos desse gênero, identificaremos seus principais símbolos, representações, narrativas e mitos. Sua apropriação, adaptação e emprego renovado no discurso público norte-americano sugere que a ideologia puritana funcione como marcador do “autoconceito” do “Eu” americano, ou seja, da “Americanidade”. Nesse sentido, é necessário esclarecer que não buscamos compreender e problematizar o “jeremíada” devido a seus significados religiosos, e sim devido a seu papel na construção discursiva do sentimento de pertencimento à comunidade imaginada da América.

¹ Epônimo do profeta Jeremías, o termo “jeremíada” remete diretamente às lamentações no Livro do Jeremías e no Livro das Lamentações: “Eu mesmo te plantei como vide excelente, da semente mais pura; como, pois, te tornaste para mim uma planta degenerada, como de vide brava?”. Livro do Jeremías, capítulo 2, verso 21.

² Bercovitch (1978) distingue o “jeremíada” europeu do americano. Enquanto o primeiro descreve uma sociedade estática e condenada à queda, assim gerando grande sentimento de culpa, o segundo lamenta a decadência, mas admite que a mudança e a salvação sejam possíveis.

4.1 O puritanismo e a América Colonial

Nos últimos 60 anos, a literatura sobre o puritanismo se tornou tão rica, complexa e tão adversa que não seria exagero afirmar ser impossível hoje abordar o tema sem despertar algum tipo de controvérsia. Com efeito, o puritanismo, seja em sua vertente europeia, seja na americana, é objeto de interesse de diversas ciências sociais e humanas, todas interessadas em entender como suas ideias, estruturas, costumes e valores influenciaram – e se continuam a influenciar – as múltiplas dimensões das relações sociais contemporâneas. Especificamente no que tange aos puritanos que se estabeleceram na Nova Inglaterra no século XVII, o fascínio é ainda maior devido a suas implicações políticas, sociais, culturais e econômicas para o projeto de construção e consolidação da nação norte-americana.

O estudo sobre o puritanismo se apresenta controverso já em relação ao próprio termo que lhe concede nome: o puritano³. Quem pode ser descrito como puritano? Qual seu contexto histórico, características e especificidades? Que “ismo” é esse que denominamos de “puritanismo”? Essas são as questões iniciais que devemos enfrentar a fim de avançar em nossa problematização. Não pretendemos promover um resgate historiográfico do fenômeno, reconstituindo e interpretando em detalhes eventos importantes como a criação da Federação da Nova Inglaterra em 1642, ou os episódios de Salem em 1692. Nosso objetivo é apresentar o contexto histórico específico em que o movimento toma forma e conteúdo a fim de entender e apontar os principais temas e elementos que constituíram a peculiar visão de mundo que lhe dá sustentação discursivo-ideológica.

Primeiro, porém, faz-se necessário esclarecer que o puritanismo não deve ser imaginado como fenômeno restrito à Inglaterra e à América Colonial. Assim como os puritanos ingleses não foram os únicos a buscarem se estabelecer em meados do século XVI e XVII nas terras do Novo Mundo – exploradores e colonizadores espanhóis, holandeses, franceses, portugueses, italianos e africanos também implementaram pequenos vilarejos na região, os puritanos ingleses também se dirigiram a outros espaços então considerados “não-ocupados”, como o sul

³ Surgida originalmente no século III para designar uma seita considerada herética pelo Cristianismo, a palavra “puritano” foi sendo empregada de forma quase indistinta em relação a diversos grupos protestantes desde o século XVI. Nesse sentido, de forma a refletir seu funcionamento como termo “guarda-chuva” para uma variedade

da África. É importante ter em mente que o movimento de ocupação da América também envolveu outros grupos religiosos de origem inglesa, como *quakers* e *pilgrims*. Devemos, então, problematizar, como recomenda Elliott (1994:184), as tradicionais representações dos puritanos ingleses como os únicos “pais fundadores” das colônias americanas⁴. O mito de “peregrinos desembarcando em uma nova terra prístina em 1620”, portanto, deve ser imediatamente rejeitado⁵.

Embora hoje associado à noção de tradição, o termo “puritano” se torna corrente na Inglaterra do século XVI para distinguir os grupos mais radicais e revolucionários no contexto específico da Reforma Protestante. Desde o início do Cristianismo, cabia aos conselhos eclesiásticos decidir disputas teológicas, recorrendo ao papa para decisões últimas. No entanto, entre 1378 e 1417, a Igreja Católica sofre uma ruptura em sua hierarquia – o “Grande Cisma”, gerando a eleição de dois papas: um em Roma e outro em Avignon. Em 1414, o Conselho de Constância põe fim ao cisma depondo ambos os papas e elegendo Martinho V para Roma. Vendo seu poder enfraquecido pelo cisma, e ainda corroída pela crescente desestabilização das estruturas tradicionais na Europa, a Igreja Católica passa ter seus dogmas confrontados por importantes teólogos dispostos a reformá-la. De Martim Lutero a Jerônimo de Praga, de João Calvino a Huldrych Zwingli, os reformistas disseminam seus ensinamentos e incentivam grupos e congregações cristãs a romperem com Roma.

Nesse período de rebelião política, social e religiosa contra a tradição da Igreja Católica, Henrique VIII da Inglaterra decide não aceitar a recusa do papa em lhe acordar o divórcio de sua esposa Catarina para que pudesse contrair matrimônio com a protestante Ana Bolena. Em 1534, ele promove então o rompimento com a autoridade papal de Roma e institui a autonomia da Igreja Inglesa, declarando-se seu chefe supremo. Apesar da objeção da grande maioria dos ingleses, Henrique VIII cria a Igreja Anglicana, que passa a ser o marco da Reforma Protestante. Apesar da crescente polarização político-religiosa devido a disputas internas de

de grupos, crenças e posições teológicas, cresce a preferência entre especialistas pela adoção do termo original em inglês “puritan” como substantivo comum ao invés da forma “Puritan” como substantivo próprio.

⁴ Com propriedade, Elliott pondera que os puritanos ingleses não eram nem “fundadores”, devido a registros da presença de franceses em Cape Cod já em 1605, nem “pais”, visto que mães, filhas, irmãs e crianças também tiveram papel crucial no estabelecimento e consolidação das primeiras colônias.

⁵ A problematização proposta por Elliott se refere a recentes abordagens que tentam destacar a presença de povos nativo-americanos vivendo na região batizada na Europa como “Novo Mundo”. Nesse sentido, torna-se fundamental destacar as implicações da presença europeia para os povos nativos, assim como seu impacto nos colonos europeus. Sob o prisma de gênero, e com base no reconhecimento do forte caráter patriarcal da sociedade puritana, também se torna importante problematizar o papel das mulheres no esforço de implementação da colônia.

poder, ameaças de retaliação da Espanha católica, e pressões decorrentes da situação de crise na economia interna, os católicos ingleses conseguem resistir à reforma imposta por Henrique VIII. Após a subida ao poder de sua filha católica, Maria, em 1553, a aliança com Roma é reestabelecida, dando-se início a uma campanha de brutal repressão contra os protestantes ingleses, razão para o apelido *Bloody Mary* dado à Maria.

Coroada em 1558, a protestante Elisabete I rompe novamente com Roma e institucionaliza a Igreja Anglicana como religião oficial. Numa tentativa de apaziguar divisões internas entre católicos e protestantes, Elisabete I promulga o chamado “Acordo Elisabetano” através do qual encorajava os reformadores em teoria, mas mantém alguns traços de rituais católicos. A partir de então, e até sua morte em 1603, Elisabete I foi capaz de conter católicos rebeldes à direita e reformistas radicais à esquerda. Calvinistas mais radicais, extremamente descontentes com a postura apaziguadora de Elisabete I, criticam a superficialidade da reforma na Inglaterra e passam a demandar a “purificação” da Igreja Inglesa da corrupção de Roma.

Os reformistas mais radicais, intensamente identificados com um calvinismo extremista, acreditavam que a Igreja Anglicana, ao manter resíduos de “abominações papais” (ELLIOTT, 1994:185) em sua liturgia, colocava a alma de seus filhos em perigo ao impor a prática de uma forma corrupta de Cristianismo. Defendendo o retorno a práticas e ensinamentos cristãos mais antigos e, portanto, mais “puros”, esses reformistas radicais – que logo passam a ser chamados de “puritanos” – desejavam levar a reforma até suas últimas consequências.

De confissão calvinista, os puritanos ingleses pregavam o rompimento tanto com a Igreja Romana quanto com a Anglicana, pois que ambas haviam se afastado das palavras de Deus contidas na Bíblia. Sua principal característica era a crença na autoridade suprema de Deus sobre os homens, sobre os quais exerce onipresença e onipotência. Aceitando a noção de predestinação, em que Deus escolhe, já no nascimento, as almas que serão salvas e as que serão condenadas, os puritanos se viam impelidos a manter vigilância constante sobre si à procura de sinais da “graça divina”. Dito de outra forma, buscava-se sinais de eleição que lhes distinguiam como “povo eleito”, razão pela qual incentivavam narrativas públicas de conversão, quando compartilhavam experiências do “toque divino” em suas vidas. A autoatribuição da distinção de “povo eleito” os fazia não apenas viver “pelas Escrituras”, como também chamarem para si a responsabilidade pela purificação da Igreja.

Ao identificarem seu dever com clareza ímpar – erradicar hábitos e costumes contrários às Escrituras, controlar e reprimir desvios de conduta e purificar a Igreja Anglicana “de dentro para fora”, os puritanos se tornaram um grupo extremamente combativo e radical na sociedade inglesa de então. Buscando substituir a linha episcopal da Igreja Anglicana por um presbiterianismo extremamente calvinista, os puritanos chegaram ao final do reinado de Elisabete I como um grupo social distinto e isolado dos demais, em grande parte devido à radicalização de suas posições e à sua autoconcepção de “povo eleito”.

Paralelamente, o discurso puritano atraía determinados segmentos sociais ingleses que se encontravam pressionados pelo crescimento populacional do século XVI, especialmente “segundos” irmãos⁶ deslocados de suas posições privilegiadas e submetidos a credores. Assim, a mensagem de ministros puritanos em favor da disciplina em família, da ordem social e do chamado divino aos eleitos era ouvida e decodificada por desprovidos, porém ilustrados, como um chamado para o envolvimento em disputas sobre questões morais, sociais, políticas e econômicas como legitimidade, representação, limitação do poder do soberano, hierarquias sociais, direito de propriedade, taxaço etc. Enquanto os anglicanos acreditavam que era necessário manter algum tipo de hierarquia dentro da Igreja, tendo o monarca inglês como seu chefe, os puritanos acreditavam em congregações autônomas, com ministros eleitos e magistrados na liderança de cada igreja. Elisabete I, como seu sucessor Jaime I, logo perceberam como as desavenças teológicas haviam evoluído de forma a constituir uma ameaça política. Por tais razões, já na virada do século, os puritanos passaram a ser reprimidos.

Conforme sugerem Miller e Johnson (1963), o puritanismo não era apenas uma crença religiosa, e sim uma filosofia e uma metafísica. Para os autores, o puritanismo oferecia um projeto para a completa “organização da vida completa de um homem, emocional e intelectualmente, de tal forma que ainda não tentada por nenhuma outra denominação” (MILLER, JOHNSON; 1963:4). Se, por um lado, o puritanismo se consolidou como movimento no contexto histórico, religioso e cultural específico da Inglaterra do século XVI, tendo como objetivo principal dar continuidade à reforma religiosa a fim de restaurar o Cristianismo às suas origens; de outro, ele também deve ser interpretado como uma espécie de “pacote completo” sobre quem somos, de onde viemos, para onde vamos e que mundo é este.

⁶ Trata-se do irmão nascido após o primogênito da família, que fica, então, excluído da herança do título.

Como não poderia deixar de ser, a ideologia que lhe dava conteúdo e especificidade era igualmente específica àqueles tempos tumultuados.

De certa forma, ficamos tentados a olhar para trás e julgar as ideias e posições articuladas pelos puritanos com base em valores contemporâneos. Contudo, perdemos de vista o fato de que o puritanismo não estava tão distante de muito do que era tido como apropriado e aceitável na sociedade inglesa da época. Com efeito, a “agenda” puritana continha respostas às principais questões em debate naqueles tempos de crise, que também envolviam católicos, anglicanos, calvinistas, presbiterianos etc. Era simplesmente um reflexo do pensamento da época. Não causa surpresa, portanto, a observação de Miller e Johnson (1963:7) de que o “pacote puritano”, ou seja, o que pensavam sobre a vida intelectual, a ciência, as morais, as maneiras e os costumes, as ideias e os julgamentos, coincidia, em cerca de 90%, com o senso comum inglês da época, inclusive o dos católicos. De certa forma, a maior parte da ideologia puritana não tinha aquele conteúdo específico devido a uma visão de mundo particular aos puritanos e sim devido à cultura daquela época e daquela sociedade, que era protestante em sua essência. Em que consistiam esses 90% de consenso?

Assim como os anglicanos e os católicos, os puritanos viam na religião o vetor primário para a organização e a orientação da vida humana, razão pela qual consideravam que a questão mais fundamental no mundo era a disputa entre o Catolicismo e o Protestantismo. De forma análoga a de seus conterrâneos anglicanos, eles eram extremamente patriotas: odiavam a Espanha e toleravam, com suspeita, a França. Ambos compartilhavam a concepção de homem nascido em pecado original: um homem que era vulnerável a tentações e, portanto, sempre propenso ao mal, exceto se agraciado pelo toque divino e redentor de Deus. Acreditavam ainda que o universo se encontrava sob a agência direta e permanente de Deus, o ser onipresente e onipotente que tudo decidia. Concordavam que a salvação do homem dependia de sua fé e não de seus atos, e que os sinais da igreja verdadeira residiam na profissão de fé em Cristo e na Bíblia, razão pela qual denunciavam o papa como anti-Cristo e a Igreja Romana como falsa.

O grande consenso entre anglicanos e puritanos resumido acima pode ser explicado pelo fato de que ambos eram herdeiros da Idade Média. Aceitavam a noção da unidade do conhecimento, que a vida dos indivíduos era unificada em torno de um único objetivo transcendente (a salvação da alma), que filosofia, ciência, economia, política, estética, retórica, arte etc. se submetiam a um único ordenamento hierarquizado de valores que teriam como meta

única a promoção da glória de Deus, origem, razão e destino de tudo. As atividades humanas, portanto, deveriam ser conduzidas e reguladas para esse fim específico.

O problema, destacam Miller e Johnson (1963:41), é que os “preciosos 10%” em que os puritanos divergiam de seus contemporâneos ingleses eram tão fundamentais à “própria essência do puritanismo” que os colocavam em rota de colisão com o resto da sociedade inglesa. Apesar de compartilharem os pressupostos básicos do protestantismo, razão que teria levado anglicanos e puritanos a lutarem lado a lado em defesa da Igreja Inglesa, foi a aplicação concreta e radical daqueles pressupostos protestantes que “faziam que o puritanismo fosse puritano”, a ponto de motivá-los a deixar a Inglaterra. A indagação, portanto, é: em que consistiam esses 10%?

Segundo os autores, o ponto de partida para a ruptura entre os puritanos e a Igreja da Inglaterra residia na autoridade da Bíblia sobre a vida humana. Na concepção católica, se a Igreja de Roma perdesse sua condição de autoridade máxima em assuntos religiosos, a Bíblia por si só não seria capaz de impor a ordem. O problema era a interpretação das Escrituras. Se a autoridade da Igreja se perdesse, e com ela o monopólio sobre a interpretação dos desígnios de Deus, a Bíblia estaria sujeita a todo tipo de interpretação particular, despindo-se de sua autoridade na regulação da vida em coletividade. O mundo cristão se fragmentaria. O sectarismo religioso, portanto, era uma ameaça à busca da unidade em Cristo.

Para os protestantes, contudo, tal receio era infundado. Acreditando na unidade da razão e da fé, e na possibilidade de harmonia entre conhecimento e religião, eles entendiam que era possível ancorar o sistema religioso na interpretação arbitrária das palavras de Deus. De acordo com os protestantes, a Bíblia deveria ser acreditada não porque a autoridade da Igreja assim determinava, mas porque ela conteria as palavras de Deus e, portanto, tinha que ser acreditada. Sua origem divina não admitia ser provada, visto a crença em sua origem iluminada era um ato de fé. Apesar de impossível provar sua origem divina, nada impedia em submetê-la a argumentos racionais a fim de convencer os indivíduos de sua inspiração. A tradição da Igreja, os testemunhos dos antigos, o consentimento popular, a harmonia dos santos, os sinais de graça, a constância da doutrina, os relatos de experiências de “toque divino” etc. forneceriam os argumentos capazes de convencer a todos de sua autoridade sobre o mundo.

Para Miller e Johnson (1963), os puritanos não hesitariam em aceitar tais postulados. Com certeza não dariam tanto peso à tradição da Igreja, mas abraçariam a noção de que as

Escrituras deveriam ser acreditadas como ato de fé. Se a Bíblia deveria ser acreditada pela fé e sustentada por convicções racionais, deve o fiel aceitá-la e aplicá-la em sua plenitude sem recorrer a uma autoridade na terra. Afinal, não se poderia admitir que a Igreja – seja ela qual fosse – estabelecesse sua autoridade para em seguida “inventar razões para provar que somente determinadas partes [da Bíblia] seriam leis divinas, que a Bíblia não seria vinculante em todos seus aspectos, mas somente em alguns” (MILLER, JOHNSON; 1963:43).

Os puritanos acreditavam que a Bíblia continha, de ponta a ponta, a palavra de Deus: um corpo de leis inspiradas e reunidas em um código de normas aplicáveis a tudo no reino dos homens: da teologia à ética, dos costumes à organização da vida em comunidade, da economia ao ensino, da diplomacia às táticas de guerra, das leis sobre casamento e herança aos procedimentos judiciais. Em contraste, a posição anglicana não aceitava os termos absolutos com os quais os puritanos defendiam a aplicação das Escrituras. Entendendo que Deus não teria concedido aos indivíduos o livre arbítrio se sua real intenção fosse comandá-los de forma tão rígida, os anglicanos não aceitavam que absolutamente tudo que existia na Bíblia – cada história, circunstância, postulado, ou norma, por menor que fosse – tivesse sido concebido para ser aplicável universal e literalmente a todos os indivíduos. Com certeza traziam as Escrituras traziam as diretrizes da religião cristã. No entanto, haveria espaço para o discernimento humano, o que, por sua vez, recomendaria algum tipo de hierarquia interna na Igreja.

Para Miller e Johnson (1963:45), se a disputa entre anglicanos e puritanos ficasse limitada “ao debate acadêmico sobre se a Bíblia permitia, ou não, o uso de perucas e anáguas”, provavelmente a região de Massachusetts teria permanecido mais tempo sob domínio dos nativos. O cerne da disputa, entretanto, residia no próprio *status* da Bíblia. Para os puritanos, ela era o manual para a organização da vida e para a promoção da verdadeira igreja. Seus preceitos deveriam ser aplicados e seguidos por completo.

Já para anglicanos em geral e moderados satisfeitos com a extensão da reforma na Inglaterra, porém, a Bíblia não poderia entrar em conflito com outras manifestações de sabedoria tradicional. O mesmo Deus que havia dado aos homens a capacidade de exercer a razão de forma eterna e imutável, com base na natureza, no intelecto humano, na experiência, no direito civil, nos costumes, nas tradições, nos provérbios e nas histórias, não os deixariam sem a possibilidade de exercê-la. Os anglicanos admitiam, assim, limitar os preceitos das Escrituras quando esses estivessem em contradição com o conhecimento natural.

As implicações de tal argumento eram inaceitáveis para os puritanos. Segundo eles, a História provava, e os eventos do cotidiano comprovavam, que os indivíduos não eram naturalmente nobres, decentes, racionais, honestos, virtuosos, ou sábios. “Torne a verdade clara até que seja entendida pela mente dos homens, que os homens dobrarão a verdade à sua vontade até quebrá-la” (apud MILLER, JOHNSON; 1963:50), diziam eles. Os puritanos entendiam que a razão natural e o comportamento dela decorrente por análise judiciosa, por si só, não seriam suficientes para promover uma igreja verdadeira. Para os anglicanos, a verdade existe, e a Bíblia seria uma de suas muitas expressões. Já para os puritanos, a fonte da verdade se encontra na Bíblia, razão pela qual seria inconcebível pretender harmonizar seus preceitos com a razão.

Essa crença na autoridade suprema da Bíblia, cujos enunciados deveriam ser aceitos e disseminados como relatos verídicos e não-contestáveis da História e dos desígnios de Deus, fazia com que os puritanos recorressem à hermenêutica tipológica para organizar e regular não apenas o comportamento individual, como também a vida em coletividade. Se a Bíblia era o relato verdadeiro da História, caberia aos indivíduos interpretar os sinais, os símbolos e as narrativas do Velho Testamento, projetá-los para o presente e prever os desígnios de Deus para o futuro⁷.

Ao defenderem que as Escrituras fossem aplicadas a todas as esferas da vida, os puritanos submetiam ao dogma teológico importantes questões relativas ao Estado e à sociedade, fazendo com que sua posição radical evoluísse rapidamente para uma condição de séria ameaça aos interesses instituídos. Simultaneamente, aqueles que estavam insatisfeitos com o *status quo* acolhiam de bom grado, seja por razões políticas, ou religiosas, a condenação ferrenha que os puritanos faziam à ordem estabelecida. Denúncias de ostentação contra os bispos anglicanos, de vantagens e de vícios decorrentes do poder, de alianças com a aristocracia e de seu afastamento dos preceitos bíblicos, além de paixões políticas e pressões econômicas, intensificaram uma situação já por demais tensa.

Por volta de 1630, já no centro de um movimento revolucionário no qual as reivindicações políticas e as frustrações sociais se expressavam pelo conflito confessional, os

⁷ Como exemplo de hermenêutica tipológica, Elliot (1994) descreve como os três dias que Jonas passou na barriga da baleia, no Velho Testamento, era projetado para o Novo Testamento para os três dias que Cristo ficou sepultado. Dessa prática tipológica, os puritanos inferiam o dever, no presente, de se resguardar e rezar por três dias antes da Páscoa.

mais radicais entendiam que a única solução que lhes restava para promover a purificação da Igreja Anglicana era o rompimento total para refundá-la em outras terras. Com base na narrativa da fuga dos hebreus do Egito para a Terra Prometida em Canaã, conforme descrito no Livro do Êxodo, John Winthrop defende abandonar a Inglaterra e partir para o Novo Mundo para criar seus filhos sob as graças de Deus que os elegeu seu povo. O separatismo defendido por Winthrop passa a ser interpretado como apelo ao cumprimento da missão puritana na Terra: criar a Nova Canaã. Identificando-se como “povo eleito” por Deus, decidem partir, dando início à chamada “Grande Imigração” (1630-1640).

Convictos de que a Europa era corrupta e degenerada, portanto imprópria para criar suas famílias de forma a assegurar a salvação de suas almas, o primeiro grupo de puritanos imigrantes negocia um contrato com a Coroa para o estabelecimento da *Massachusetts Bay Company*. Sob a liderança de Winthrop, partem, em 1630, no navio *Arbella* para a Nova Inglaterra impulsionados pela convicção quanto à sua condição de “povo eleito” e “predestinado” a fundar uma nova sociedade, livre da corrupção e degeneração dominantes na Europa. Chegando à América certos de que haviam sido trazidos pelos desígnios da “Divina Providência”, e motivados em cumprir sua missão de criar a “cidade na colina” prevista nas Escrituras, os primeiros imigrantes puritanos fundam a comunidade que viria a ser Boston.

Os puritanos que se instalaram nas colônias americanas entendiam o mundo, incluindo a natureza e os seres humanos, como produto da criação de Deus. Como tais, os sistemas e as estruturas que aperfeiçoam, ou melhoram a sociedade eram vistos como efeito direto da glória divina. Para Winthrop, as diferenças de classe eram naturais, o que permitia que Deus exercesse sua graça: os ricos deveriam cultivar o amor, a piedade e a compaixão, enquanto os pobres deveriam promover a paciência, a fé e a obediência. Afinal, ponderava Winthrop, se todos tivessem a mesma posição e *status*, qual seria o sentido em cultivar tais virtudes? Por essa razão, quando o rico demonstra compaixão e o pobre tem fé é porque o Espírito Santo se manifesta nesses indivíduos, aproximando-os de Deus.

Estabelecidos na Nova Inglaterra, os puritanos implementam uma verdadeira teocracia na qual o clero possuía grande poder e influência política, e a condição de homem livre era limitado aos membros masculinos da congregação. Durante a “Grande Migração”, cerca de quinze mil pessoas chegaram à colônia de Massachusetts. Considerando que a travessia do Atlântico demandava grande investimento, a grande maioria desse contingente era formado por

famílias de posses e de posição social, trazendo inclusive seus empregados. Com base na agricultura, na pesca e no comércio de peles de animais, os vilarejos floresceram. Com o crescimento das comunidades, surge uma nascente classe de pequenos comerciantes. Devido ao perfil instruído dos membros da congregação, são criadas escolas para prover a educação da primeira geração. O núcleo do que depois seria a Universidade de Harvard é fundada em 1636.

Uma importante característica dos puritanos que se estabelecem na América é que eles não foram expulsos; optaram por partir. Aceitando a noção de predestinação – Deus escolheria, já no nascimento, as almas que seriam salvas e as que seriam condenadas, os puritanos eram impelidos a manter vigilância constante sobre si próprios, sempre à procura de sinais da “graça divina”. Eles buscavam sinais de eleição de forma a distinguí-los como “povo eleito”, razão pela qual os relatos de experiências do “toque divino” eram incentivados na congregação. A autoidentificação como “povo eleito” os forçava não apenas a viver “pelas Escrituras” como também a se responsabilizarem pela purificação da Igreja de Deus.

Tal peculiaridade se transforma em um importante veículo ideológico: a crença na responsabilidade social como missão. O puritano acredita e aceita a noção de um dever cívico-religioso quanto à promoção do bem comum e do bem-estar da comunidade, segundo o qual teriam uma “missão” com eles próprios e com os demais povos. Surge, assim, o seguinte corolário: uma espécie de messianismo coletivo expresso na firme convicção de que os puritanos, como o povo eleito de Deus, estariam incumbidos de agir sobre o mundo corrupto, imperfeito, agressivo e maléfico com o objetivo de fundar a verdadeira Igreja de Deus na terra⁸.

O tema da intolerância é introduzido ao ser racionalizado como instrumento necessário à execução da missão confiada por Deus. Para Miller e Johnson (1963:184-5), os puritanos estavam convictos de que detinham o monopólio sobre a verdade, posto que sua autoidentificação como “povo eleito” implicava a missão em fundar a verdadeira igreja de Cristo. A construção e a autoatribuição dessa identidade transformam os puritanos em indivíduos implacáveis no combate ao que entendiam ser formas corrompidas, falsas e desviadas do Cristianismo. Reconhecendo a impossibilidade de “purificar” a Inglaterra, eles partem para a América para criar uma sociedade onde a verdade una e única das Escrituras

⁸ Não coincidentemente, essa visão parece se adequar à narrativa de inimigos e ameaças que aos poucos foi construída no imaginário daquele povo. Como sarcasticamente comentam Miller e Johnson (1963:60), os índios da Nova Inglaterra logo descobriram, para sua tristeza, a veemência com a qual os puritanos se lançavam ao combate quando lutavam por uma vitória considerada como predestinada e, portanto, de resultado certo.

pudesse finalmente reinar até os fins dos dias. Permitir o desvio das Escrituras, e com ela a tolerância a outras verdades, seria inconciliável com sua própria opção pelo exílio.

Miller e Johnson (1963:60) reconhecem essa peculiaridade da concepção de mundo tão própria aos puritanos e chegam a cogitar que “a mente puritana tenha sido uma das mais rígidas já vistas no mundo”. Certos de sua predestinação, nenhum obstáculo pareceria insuperável, nenhum inimigo seria poderoso demais para ser vencido e nenhuma dificuldade grande o suficiente para impedi-los de agir pelos “desígnios da Divina Providência”. A certeza de sua predestinação impediria que o puritano cogitasse a possibilidade de falhar em sua “aliança com Deus”, o que lhe dava enorme obstinação na execução de suas tarefas, por mais triviais que fossem. A concepção puritana da verdade – seu conteúdo havia sido “escrito de forma definitiva, imutável, em um único volume que não admitia adendos” (MILLER, JOHNSON; 1963:61), conjugada à certeza de que agiam por sua condição de povo eleito, os transformava em idealistas, porém bastante pragmáticos.

Para Miller e Johnson (1963:60-1)

É impossível conceber um puritano desiludido; independente do infortuito que se abata sobre ele, ou da forma trágica como seus pares o decepcionem, ele está sempre preparado para o pior, nunca tendo realmente esperado o contrário. Simultaneamente, ele não era nada fatalista; e, como quase sempre ocorre na história do pensamento, aqueles que acreditam em um poder supremo onipotente sempre se revelam os melhores soldados. (...) Sua existência era completamente dramática, cada minuto era carregado de significado. E, ao final desse elenco de características, aquela que ainda permanece a mais difícil de ser evocada é o equilíbrio peculiar de zelo e entusiasmo com controle e alerta. Sua vida interior era dedicada a alcançar a união com o divino; em sua vida externa, ele se preocupava, primariamente, com o autocontrole.

Uma importante implicação dessa concepção de predestinação é a forma pela qual os puritanos organizavam e regulavam a vida em coletividade. Apesar serem mais radicais e revolucionários, se comparados com os anglicanos e os católicos que ficam no Velho Mundo, os puritanos nunca poderiam ser acusados de serem anarquistas. Pelo contrário. Sendo o dissenso uma impossibilidade, a manutenção da ordem e da coesão era entendida como absolutamente necessária ao sucesso da missão de Deus. Os puritanos governam “com mão de ferro” (MILLER, JOHNSON; 1963:61) e por isso a sociedade fundada na América não poderia deixar de ser “autocrática, hierárquica e autoritária” (MILLER, JOHNSON; 1963:19).

Nas palavras desses autores (1963:181):

Para a mente puritana, não era possível separar a vida espiritual de um homem de sua vida em grupo. Massachusetts foi colonizada por razões religiosas, mas como anunciou John Winthrop,

as razões religiosas incluíam “uma forma de governo tanto civil quanto eclesiástica” e a civil era tão importante quanto a eclesiástica a seus olhos.

De acordo com a concepção puritana, seria impossível divorciar o individual do coletivo: cada um coconstitui, legitima e motiva o outro por questões de fé. A raiz da teoria política puritana residiria em um sistema de significados claramente teológico. Conforme aponta Miller (1956:142), sua concepção partia da premissa do pecado original: se Adão não tivesse sucumbido, deixando de transmitir o pecado original a seus descendentes, a humanidade estaria vivendo em plena afinidade com Deus, à imagem do reino dos céus. Desfrutando de graça divina, todos viveriam em justiça e em ordem, sem necessidade de governos. A partir do momento em que Adão peca, ele rompe a aliança com Deus, condenando seus sucessores a nascerem em pecado.

Explica Miller (1956:142):

A Bíblia diz – e a experiência comprova – que desde a queda, sem policiais, juízes, prisões, leis e magistrados, os homens roubam, matam e lutam entre si; sem um Estado coercitivo para restringir impulsos maléficos e administrar punições, a vida não pode ser salva, a propriedade não está segura e a honra não é mantida. Por isso, desde a apostasia de Adão, o próprio Deus instituiu governos entre os homens.

Para Winthrop, porquanto estejam no estado de natureza, isto é, em pecado original, os indivíduos seriam livres para fazer o que quisessem: roubar, matar, mentir, difamar etc. Uma vez agraciados e redimidos do pecado original, eles só tinham liberdade para fazer estritamente aquilo que Deus comandava. Deus emitia comandos coletivos para a congregação e para cada indivíduo separadamente. Por não ter criado o homem para viver isolado, Deus mandava reconhecer a necessidade de uma “norma corporativa”, ou “lei fundamental” (MILLER, 1956:182), a qual todos deveriam se submeter, para tornar possível a vida em sociedade.

Os homens regenerados e santos, por serem agraciados, deveriam se unir e constituir uma Igreja e um governo, em consentimento explícito, e com a promessa de viverem em grupo em obediência às leis e aos desígnios de Deus. Segunda essa concepção de uma igreja uniforme suportada pela autoridade civil, os santos, os justos e os agraciados, com liberdade para fazer somente o que fosse benigno, justo e honesto, deveriam se unir para criar uma sociedade pelo livre consentimento e pela participação ativa. Deus teria escrito as regras e as normas da sociedade, como as obrigações e os deveres dos indivíduos diretamente nas Escrituras. Caberia ao governo impor a obediência à Bíblia e punir as violações.

Conforme explica Miller (1956, 1965), a concepção acima combinava individualismo e coletividade de forma peculiar. De um lado, tendo todos nascido em pecado, caberia a cada um, individualmente, assegurar sua própria salvação, pois que cada alma deveria prestar contas a Deus no Julgamento Final. Por outro lado, o puritanismo exigia que todos os homens que houvessem encontrado a redenção se unissem em um só grupo de forma buscar re-estabelecer a unidade e a aliança com Deus.

Ao contrário dos mitos que mais tarde habitariam nossos imaginários⁹, os puritanos não eram errantes solitários de fronteira, nem desfrutavam de liberdade ímpar longe da Inglaterra. Na verdade, a concepção puritana de vida percebia a coletividade como uma unidade orgânica, funcionando com um objetivo claro e inequívoco: refundar a Igreja. Dessa forma, os puritanos que se estabelecem na Nova Inglaterra se viam ligados uns aos outros por laços invioláveis. Eles não se percebiam como um mero agrupamento de indivíduos, mas sim como uma congregação de eleitos. Apesar de cada membro ter *status*, papel e atribuição específica e singular, eles se subordinavam como um todo em relação à aliança com Deus.

No comando desse organismo, o governo se prestava à liderança, ao controle, à disciplinarização e à punição. A fim de assegurar a missão de recriar a Igreja, ao governo era permitido legislar sobre todo e qualquer aspecto do comportamento dos membros da congregação. Os magistrados e demais líderes da comunidade deveriam não apenas controlar e regular a conduta social, como também inspirar e liderar pelo exemplo. Não deveriam adaptar suas decisões e seus atos aos desejos da comunidade, visto que o curso a ser seguido já estava pré-determinado e não admitia desvios.

Conforme observam Miller (1956), e Miller e Johnson (1963), deve-se reconhecer, nos governos da América Colonial, principalmente em Massachusetts e em Connecticut, as características de uma ditadura. Com efeito, prosseguem os autores, os puritanos “nunca fingiram que seu governo era outra coisa que não uma ditadura”. Entretanto, não se trata de ditadura imposta por um tirano, uma classe social, uma elite, ou uma facção política, mas de uma congregação de homens regenerados e santos que consentiram livremente em viver sob tal regime. Nas palavras de Miller e Johnson, “[a]queles que não compartilhavam dos ideais dos

⁹ Miller e Johnson (1963:182) destacam como as figuras do “cavaleiro solitário”, do “caçador errante” e do “homem da fronteira” não pertenciam ao mundo puritano. Tampouco a do comerciante em busca de lucro fácil ou do especulador que ganha com a dificuldade alheia. Os puritanos se fixavam em vilarejos e comunidades que, mesmo afastadas, não escapavam do rígido controle exercido pelos magistrados e pelos líderes da congregação.

justos, ou que acreditavam que Deus havia pregado outros princípios, ou que entendiam que, em termos de crença religiosa, moral e clero, cada indivíduo deveria ser livre para fazer o que quisesse”, deveriam ficar “bem longe da Nova Inglaterra” (MILLER, JOHNSON; 1963:183).

Ao contrário do que possa sugerir, o governo puritano não retirava seu autoritarismo de sua concepção religiosa *per se*. Na verdade, seus primeiros teólogos, ainda na Inglaterra, compartilhavam com anglicanos uma concepção parlamentarista da sociedade, sobretudo a noção de que o poder do governante deveria ser exercido de acordo com a lei fundamental. O diferencial residiria no fato de que, para os puritanos, a lei se encontrava na própria Bíblia, cujos preceitos seriam as palavras diretas de Deus e, como tais, deveriam ser aceitas e seguidas por todos: de magistrados a ministros, de pobres a ricos, de convertidos a infiéis. Onde as Escrituras não haviam estabelecido regras, caberia à coletividade, pelos seus governantes, criar normas básicas, mas sempre em acordo e em observância à lei divina.

A sociedade puritana que floresce na Nova Inglaterra durante a América Colonial é, pura e simplesmente, uma teocracia. Na caracterização de Miller (1956:150), “Deus era o soberano; Seus comandos eram lei e Seus desejos tinham precedência sobre todas outras considerações; e os magistrados e os ministros eram Seus vice-reis”. Na verdade, era uma sociedade baseada na Razão e na lei natural, criada pelo consentimento voluntário, com poderes limitados, e magistrados e ministros escolhidos pela congregação para servir à missão transcendente de refundar a Igreja de Cristo.

Como lembra Miller (1956:189), tais ideias não eram inéditas; elas eram produto daqueles tempos tumultuados e de crise. Os puritanos apenas adicionaram um ingrediente fundamentalmente particular a sua identidade: a unificação do político e do teológico sob a forma da “aliança”, assim misturando o público e o privado. Ao receber a graça divina, o puritano exercia sua liberdade para entrar em aliança com Deus, prometendo-lhe obediência a seus preceitos e desígnios. O convertido se comprometia, na esfera privada e pública, a promover a causa divina.

Contudo, o edifício ideológico que sustentava o puritanismo começaria a dar os primeiros sinais de fragilidade algumas décadas depois. A instituição da tolerância religiosa por meio do “Ato de Tolerância”¹⁰ e as disputas sobre o *status* da segunda geração introduziram

¹⁰ Lei de 1689 que concedeu liberdade de crença a dissidentes, permitindo que puritanos, batistas, presbiterianos e congregacionistas mantivessem locais de oração e de ensino, e escolhessem seus ministros e seus teólogos.

novos elementos que desestabilizaram a unidade de pensamento construída pelos puritanos. Os sermões dos “jeremíadas”, ao reafirmarem a identidade de “povo eleito” em “aliança com Deus” e criarem uma ansiedade impossível de ser apaziguada, tornar-se-iam fundamentais na manutenção da ideologia puritana na América Colonial, conforme veremos a seguir.

4.2 Análise do discurso dos “jeremíadas”

Convencidos da natureza corrompida e falha da natureza humana, os puritanos desconfiavam de quaisquer tipos de narrativa do passado que não fossem as que constavam da Bíblia, mais especificamente, do Velho Testamento. Além disso, tinham a preocupação constante em viver uma vida simples, sem vício, ou ostentação, o que fazia que os acontecimentos diários fossem interpretados como um mero viver. A reflexão sobre o cotidiano em obras literárias seria uma “perda de tempo” e uma “distração” da vida que deveria ser dedicada à construção da Igreja. Apesar de tais disposições, além da reconhecida proibição ao teatro e às artes¹¹, os puritanos foram responsáveis pela produção de uma considerável variedade de obras que hoje são reconhecidas como as primeiras manifestações de uma cultura autenticamente americana.

Elliott (1994) entende que, apesar de cultivarem uma relação ardua com as letras em geral, os puritanos acreditavam que a razão humana deveria agir como o principal veículo para comunicar os desejos, os ensinamentos e as leis de Deus aos não-convertidos. O registro de atos de graça, de relatos do “toque divino”, de narrativas do “povo eleito”, de sermões fúnebres para celebrar a entrada de um eleito no reino de Deus, de biografias de santos, de testemunhos de conversões e de histórias louvando e reafirmando o grande projeto de Deus para os verdadeiros cristãos eram bem recebidos. É igualmente importante reconhecer que os puritanos da Nova Inglaterra eram, em grande maioria, oriundos de classes esclarecidas, ou seja, com conhecimento das letras clássicas, da teologia, da filosofia e das ciências da natureza.

¹¹ Segundo Miller e Johnson (1963), os puritanos associavam as artes às práticas da Corte que tanto combateram. O teatro e a pintura, por exemplo, eram interpretadas como resultante do vício e da vaidade.

A literatura puritana da América Colonial é marcada por (auto)biografias de eleitos¹² e por narrativas de cativo¹³. No entanto, o gênero a receber enorme destaque, a ponto de ser apontado por historiadores, críticos literários e outros especialistas como o primeiro grande gênero literário autenticamente “americano” seria o sermão religioso “jeremiadas”. Recorrendo ao conceito de intertextualidade de Kristeva (1980), podemos concordar com a observação de Elliott (1994:263) sobre a “presença do jeremiada” em obras absolutamente fundamentais da literatura norte-americana, como “Moby Dick” (1851) de Herman Melville, “Narrative of the Life of Frederick Douglass” (1845) de Frederick Douglass, “Life in the Iron Mills” (1861) de Rebecca Harding Davis, “The Great Gatsby” (1925) de F. Scott Fitzgerald, “Walden” (1854) de Henry D. Thoreau, “The Grapes of Wrath” (1939) de John Steinbeck, entre outros.

Coube a Bercovitch (1975, 1978) entender que a influência do “jeremiada” não ficou limitada às estruturas narrativas, às estratégias retóricas e ao recurso à hermenêutica tipológica bíblica. Ao destacar que uma literatura somente funciona, ou seja, produz sentido, dentro de uma cultura específica, pois que “reflete e afeta um conjunto particular de necessidades psíquicas, sociais e históricas”, Bercovitch (1978:xi) chama nossa atenção para como o “jeremiada” não deve ser visto somente como um “modo de exortação pública” restrita aos puritanos. Para Bercovitch, o “jeremiada” teria sido responsável pela articulação, transformação e sustentação do próprio mito fundacional da sociedade norte-americana.

Com base na proposta de Geertz (1973:122) de como um sistema de símbolos religiosos seria capaz de alterar a ordem social de forma a fazer com que “as disposições e as motivações induzidas pela religião parecessem fundamentalmente práticas, como se fossem as únicas adequadas a serem adotadas considerando o estado das coisas”, Bercovitch relaciona o “jeremiada” à consolidação da cultura classe média norte-americana ou, como ele classifica, da “cultura dominante”. Para o autor, trata-se mais de consenso ideológico do que uma realidade

¹² Segundo Elliott (1994:205), biografias, diários e testemunhos de conversão não apenas registravam o cumprimento do destino de um eleito, como também expressavam o avanço do projeto de Deus para a conversão dos homens. Como exemplos, citamos: “The History of New England from 1630 to 1649” de John Winthrop, “The Last Will and Testament” (1653) de Robert Keayne, “The Way to Life” (1645) de John Cotton, “The Soul’s Preparation for Christ” (1632), “A Survey of the Sum of Church-Discipline” (1648) e “The Application of Redemption” (1656) de Thomas Hooker, “The Sincere Convert” (1640) de Thomas Shepard, “Grace Abounding to the Chief of Sinners” (1666) de John Bunyan, “The Life and Death of that Reverend Man of God, Mr. Richard Mather” (1670) de Increase Mather e “Parentator” (1724) de Cotton Mather.

¹³ Trata-se de histórias de indivíduos capturados e mantidos em cativeiro por povos inimigos, especialmente nativos. Cheias de relatos das privações e das dificuldades em cativeiro, elas têm como tema comum a redenção pela fé do prisioneiro. Como exemplos, citamos “Narrative of the Captivity and the Restoration of Mrs. Mary Rowlandson” (1682) de Mary Rowlandson e “The Captivity of Hannah Dustan” (1696) de Cotton Mather.

social quantitativamente mensurável: “uma série de rituais (igualmente reais) de socialização, e um mito cultural abrangente e oficialmente ratificado na Nova Inglaterra, e subseqüentemente disseminado pelos territórios do Oeste e do Sul (BERCOVITCH, 1978:xii).

O “jeremíada” puritano contribuiu de forma decisiva para a formação e a consolidação dos traços ideológicos da cultura norte-americana. Em uma sociedade cuja característica definidora não residiria, necessariamente, em um território, em uma língua própria, ou em uma etnia específica, a articulação de redes de “teias de significados” por gerações sucessivas de norte-americanos teria contribuído para a construção do que hoje entendemos como “americanidade”: o “modo de vida” peculiar que distinguiria e posicionaria os indivíduos americanos em relação ao mundo e a si próprios¹⁴. O “jeremíada”, um “sermão político” para Bercovitch, constituiu o principal veículo para a significação de uma sociedade fundada em um “Estado-Igreja” no qual não apenas teologia e política eram indissociáveis, como também eram os instrumentos de modernização e progresso com vistas à realização do reino de Deus na terra.

A originalidade de Bercovitch reside em como ele localiza nos puritanos da América Colonial a origem do chamado “processo de americanização” que, para ele, não seria devido, de forma exclusiva, à relação já por demais explorada entre o protestantismo e a formação do capitalismo. Com efeito, Bercovitch propõe o reconhecimento de como diversos elementos discursivos peculiares ao puritanismo – transmitidos e reproduzidos através do “jeremíada” – teriam se prestado à construção e legitimação do projeto da “América”:

O jeremíada americano deve sua singularidade à sua visão e retórica. Na Europa, enfatizo, o jeremíada se referia exclusivamente a temas mundanos e sociais, à cidade dos homens ao invés da cidade de Deus. Não exigia a conversão, apenas a obediência moral e virtude cívica. Na melhor das hipóteses, postergava promessas de sucesso temporais e terrenas. Na pior das hipóteses, não ameaçava com fogo do inferno, mas com calamidades seculares (doenças, destruição, morte). O conceito puritano de jornada (“errand”) implica a fusão do secular com o sagrado. O objetivo dos jeremíadas era direcionar o povo ameaçado de Deus para cumprir seu destino, guiá-los individualmente para a salvação e coletivamente para a cidade americana de Deus. (BERCOVITCH, 1978:9)

A autoidentificação como “povo de Deus” e “predestinado” a fundar a Igreja de Deus na terra era tão intensa, e gerava tal expectativa e ansiedade, que o primeiro “jeremíada” foi

¹⁴ Bercovitch (1978: xiii) reconhece que a formação dos Estados Unidos não teria ocorrido com base na lógica da luta de classes que ele identifica no processo de formação dos Estados nacionais europeus. Apesar de aceitar, até certo ponto, o excepcionalismo americano, sua concepção é mais influenciada por Gramsci, visto que ele a relaciona com a hegemonia da classe média norte-americana. Para Bercovitch, o excepcionalismo funcionaria como ideologia por ser capaz de construir e de fixar categorias de senso comum.

proclamado ainda à bordo do *Arbella*. Enfrentando a dura travessia do Atlântico e abatidos por dúvidas e incertezas sobre o que os esperava no Novo Mundo, os fiéis liderados por Winthrop necessitavam de conforto e de reafirmação. Recorrendo à hermenêutica tipológica, Winthrop se apropria da narrativa bíblica do êxodo dos hebreus do Egito e a adapta à migração dos puritanos para a Nova Inglaterra. Empregando imagens, metáforas e analogias de profunda ressonância no imaginário coletivo puritano, Winthrop constrói uma narrativa de reafirmação da predestinação, da aliança com Deus (“Covenant with God”) e do chamado da “Divina Providência” para a fundação de um reino de virtude em “uma terra que mana leite e mel”. Após sacrifícios e provações, a chegada segura do *Arbella* seria a prova da aliança, da eleição e da missão em fundar “a cidade na colina”, onde a salvação de suas almas seria garantida.

O “jeremíada” europeu e o americano possuem diferenças. Apesar de ambos buscarem inspiração nos Livros de Jeremias e de Isaías do Velho Testamento, o “jeremíada” americano lamenta o estado de degeneração e de pecado, porém transforme a lamentação em fonte de energia para gerar a transformação e o progresso. Para Bercovitch (1978:23):

O jeremíada europeu se desenvolveu em uma ordem hierárquica estática; seus ensinamentos sobre a repetição histórica e a vaidade dos desejos humanos implicam um grande ritual de reafirmação da tradição. Sua função era fazer que a prática social se submetesse a um ideal social pronto e perfeito. O jeremíada americano era o ritual de uma cultura em jornada, ou seja, uma cultura com base na fé no progresso. Ao substituir a hierarquia pela teologia, ele descartou o ideal de stasi do Velho Mundo pela visão de futuro do Novo Mundo. Sua função era criar um clima de ansiedade propício à liberação de energias “progressistas” inquietas e necessárias ao sucesso da empreitada. O jeremíada europeu também se alimentava da ansiedade, obviamente. Assim como todas as formas “tradicionalistas” de ritual, ele usava do medo e do temor para ensinar a aceitação das normas sociais fixadas. Contudo, o jeremíada puritano americano foi mais longe. Transformou ansiedade em fim e meio. Crise era a norma social que tentava pregar. O próprio conceito de jornada, afinal, sugeria um estado de não-satisfação. O futuro, apesar de assegurado pela Divindade, nunca estava exatamente ao nosso alcance e os jeremíadas da Nova Inglaterra tentavam gerar o sentimento de insegurança que asseguraria o resultado.

Desde a chegada à Nova Inglaterra, os puritanos buscavam reafirmação e conforto em relação aos desafios e às ameaças que deviam enfrentar. O desejo pela reafirmação da condição de “povo eleito” em “aliança com Deus” e com “destino assegurado” sugere uma angústia coletiva quanto à própria identidade e ao futuro do projeto ao qual se lançaram, além de um certo desespero em aceitar e em confrontar o presente. A estratégia do “jeremíada” para lidar com a insegurança e a ansiedade era convertê-la em força criadora na união da comunidade em torno do projeto para a realização da missão comandada por Deus. Primeiro o “jeremíada” faz a

denúncia da decadência moral do grupo para em seguida lembrar os feitos dos antepassados e convocar os descendentes para retornar ao estado original de zelo e de moralidade.

De certa forma, o discurso do “jeremíada” somente se sustenta na presença da ansiedade, visto que sua estratégia para construir consenso e para eliminar o dissenso requer que seus ouvintes estejam sempre oscilando em uma constante tensão entre esperança e medo. Elliott (1975) explica como a ansiedade gerada pelas implicações de serem os executores do projeto de Deus fez com que os puritanos experimentassem medos e ansiedades. Diante de tal responsabilidade, que não admitia ser negada, recusada, ou questionada, o mito de uma geração atual decadente seria menos motivado pela constatação de fatos do que uma forma não-consciente de expressar dúvidas, medos e anseios internos.

Apesar de reconhecer que a necessidade de “encontrar mitos e metáforas a fim de compreender e comunicar medos, dúvidas e inseguranças” seja, provavelmente, comum a inúmeras culturas, Elliott (1975:4) aponta como essa necessidade “era especialmente intensa nas segunda e terceira gerações de puritanos da Nova Inglaterra”. O “jeremíada” fornecia uma válvula de escape eficiente para a liberação de tensões acumuladas na ordem social.

De fato, as primeiras décadas da vida da comunidade correram sob a constante reafirmação do mito através da circulação e consolidação do discurso do “jeremíada”. Entre os principais temas do discurso figuravam: a aliança com Deus, a predestinação puritana, a analogia entre a Nova Inglaterra e o Novo Sião (ou Nova Jerusalém), a provação e o sacrifício que assegurariam a salvação da alma no Juízo Final, a interpretação de fenômenos físicos como sinais de graça divina, a importância do trabalho, da vigilância e da prosperidade para continuar a ser abençoado, o imperativo de uma vida de simplicidade e de virtude, em estreita obediência às leis das Escrituras, e a missão dos eleitos em dar ao mundo o exemplo do povo eleito. O objetivo era fomentar a união da comunidade nascente em torno de valores puritanos, fornecer normas de comportamento para a esfera pública e a particular, denunciar declínios e desvios morais, e exigir a conversão e superação de dúvidas e ansiedades.

Após a vitória obtida na Guerra de Pequot¹⁵, as colônias puritanas da Nova Inglaterra conhecem um crescimento relativamente rápido considerando as especificidades locais e históricas. Aqueles que atravessam o Atlântico após a “Primeira Migração” chegam à Nova

¹⁵ Conflito armado ocorrido entre 1634-1638 opondo, de um lado, uma aliança entre os colonos ingleses de Massachusetts e Plymouth, e as tribos nativas Narragansett e Mohegan, e, de outro, a tribo Pequeot.

Inglaterra e encontram inúmeras comunidades agrícolas estruturadas em torno de famílias e mantidas sob um rígido regime de governança formada pela Igreja e pelo governo. Em pequenas cidades como Boston e Salem, floresce uma emergente classe de comerciantes dedicada à manufatura, à pesca e ao comércio de peles. Primeiros centros urbanos da América Colonial, essas cidades mostram, na década de 1650, as características de um sistema de acumulação primitiva de capitais com base em comércio, manufatura e navegação.

As transformações sentidas nas décadas seguintes, como a intensificação da chegada de colonos não puritanos, o crescimento das disputas acerca da propriedade das terras mais férteis, a imposição da tolerância religiosa, os desastres naturais e outras mudanças de natureza política e religiosa, começam a pressionar a coesão social tão arduamente defendida e mantida por líderes puritanos e outros membros da Igreja. Neste contexto, a legitimidade do pertencimento à congregação da chamada “Segunda Geração” se torna questionado. Conforme descreve Elliott (1994:257), as comunidades passam a experimentar insegurança, ansiedade e dúvida:

Além da persistência de problemas relativos à propriedade das terras, inúmeros desastres naturais e problemas políticos maiores ocorridos entre 1660 e 1690 provocaram um trauma nas comunidades da Baía de Massachusetts, cuja resposta seria o ritual do jeremíada. Eventos naturais, como incêndios, enchentes, secas, terremotos e aparições de cometas; conflitos internos como a luta contra os índios, a possessão demoníaca e a bruxaria, e o crescente secularismo e o materialismo; interferências externas como a chegada de quakers e anglicanos, a revogação da Massachusetts Bay Charter em 1684 pela Corte de Londres de Chancery e, finalmente, a nomeação em 1686 de um governador real anglicano, Edmund Andros; gradualmente e insistentemente, eventos e tensões internas já presentes desde a década de 1630 desnoquearam a comunidade puritana. Andros exacerbou uma situação já tensa em 1686 ao anular todos os títulos de propriedade e ao interferir em assuntos religiosos, gerando lamentações sobre o declínio da devoção, o que, para muitos, havia provocado a ira de Deus e todas essas provações.

Projetando um futuro tenebroso e ameaçador, e alimentado por um sentimento de degeneração e de decadência moral, o imaginário puritano gera a compulsão para a atribuição de culpa de forma a, simultaneamente, encontrar conforto e explicar o que parece ser inexplicável. O “jeremíada” passa a ser empregado como ritual de reafirmação da identidade puritana, que, naquele momento, confunde-se com a própria identidade do projeto de “América”: o “povo eleito” em “aliança especial com Deus”, em “missão” para criar a “Nova Canaã” que, por força da “Divina Providência”, será o centro com base no qual a verdadeira Igreja de Deus promoverá a transformação e a redenção do mundo degenerado.

Ao fundir teoria social e práticas religiosas, o “jeremíada” se revela um notável veículo para o controle das tensões sociais, para a canalização das energias, para a racionalização das dificuldades e para o apaziguamento de ansiedades e de temores generalizados quanto ao projeto puritano. Segundo Elliott (1994:259), o sermão reproduz um padrão bastante familiar à cultura puritana, o que lhe confere enorme ressonância e impacto na comunidade: do alto de um púlpito, “o ministro resumia o contexto histórico maior, fazia uma avaliação do passado e presente, e articulava uma profecia para o futuro de forma a inspirar a população e a seus líderes para prosseguirem tanto em sua missão divina como na terrestre”.

Para Elliott (1994), o “jeremíada” obedece à estrutura característica dos sermões religiosos: a explicação, a doutrina e a aplicação. O sermão começa com a leitura de um texto bíblico, que faz referência à norma que se deseja privilegiar. Na fase da explicação, o líder religioso oferece sua interpretação do texto, articulando significados, narrativas e símbolos de forma a projetá-lo aos eventos do presente. “Em geral, o pastor revisava os eventos bíblicos que anteciparam o texto e a platéia procurava os paralelos tipológicos para a situação da época na Nova Inglaterra”, explica Elliott (1994:258). O sermão prossegue para a aplicação, onde o pastor propõe as normas a serem aprendidas da explicação, assim articulando uma doutrina a ser seguida pelos fiéis. Por final, a fase da aplicação tem como objetivo demonstrar como a doutrina deve ser usada para domesticar eventos que criavam ansiedade e tensão social. Por meio de analogias entre o passado mítico do Velho Testamento e o presente factual do Novo Mundo, a congregação é convocada – muitas vezes nominal e individualmente – a seguir a doutrina para evitar a catástrofe profetizada.

No início do século XVII, os temas dominantes nos sermões puritanos eram a condição de “povo escolhido”, o projeto de Deus para seus eleitos, a “aliança especial”, a natureza progressista e redentora da missão puritana no mundo e os deveres morais que confundiam as fronteiras das esferas privada e pública da vida puritana. Já no final daquele período, os sermões adquirem um tom mais sombrio e trágico. Caracterizado por seu léxico autocondenatório e acusatório, o “jeremíada” do final do século XVII enfatizava a necessidade de união, de ordem e de coesão para enfrentar a ameaça iminente, profetizava um futuro sombrio e catastrófico, fazia denúncias de apostasia e do abandono da fé, com constantes referências à coragem, à moralidade e à divindade da primeira geração, enquanto lamentava a

degeneração da atual e exortava à vigilância, ao trabalho e à entrega ao projeto de Deus¹⁶. Inovava ainda ao falar ao imaginário da natureza selvagem (“wilderness”) como metáfora da terra profana a ser conquistada pelas forças do progresso na execução da missão confiada por Deus e ao verbalizar uma visão profética de que a História se curvaria ao desejo divino tornado real pelas mãos dos eleitos.

Conforme caracteriza Murphy (1990:283), o discurso do “jeremíada” promovia o controle social porque fazia uma reafirmação – e não o questionamento – das estruturas dominantes na época. Ao mesmo tempo em que criava ansiedades, medos e incertezas, o “jeremíada” fornecia conforto, alívio e certeza ao chamar os fiéis para a ação, a vigilância e o zelo. Seu paradoxo é que permitia aos indivíduos darem sentido à realidade e a si próprios somente enquanto existisse adversidade, ou perigo. Em uma situação de normalidade, seu discurso falharia. De fato, o “jeremíada” se revelou tão eficaz no controle e na disciplinarização do corpo social que foi institucionalizado: entre 1634 e 1834, a cerimônia anual de abertura da Corte Geral de Massachusetts era inaugurada com um “jeremíada”.

Nas seções a seguir, empregaremos os mesmos mecanismos de análise que utilizamos na problematização do discurso da “Guerra ao Terror”. Nosso objetivo é comparar as principais estratégias discursivas empregadas em ambos os discursos para que possamos confirmar se eles pertencem à mesma formação discursiva. Como *corpus* de análise, selecionamos dois textos que, na interpretação de Bercovitch (1975, 1978), Elliott (1975, 1994) e Miller (1956, 1965), podem ser considerados como os mais representativos do “jeremíada”: “A Model of Christian Charity” de John Winthrop (1630) e “A Brief Recognition of New England’s Errand into the Wilderness” de Samuel Danforth (1670).

¹⁶ Os próprios títulos já indicavam o grau de consistência e de hegemonização na articulação desses temas: “The Day of Trouble is Near”, “A Renewal of Covenant the Great Duty Incumbent on Decaying and Distressed Churches”, “Pray for the Rising Generation”, “A Call from Heaven to the Present and Succeeding Generations”, “The Necessity of Pouring Out the Spirit from on High upon a Sinning Apostatizing People”, “Righteousness Rained from Heaven”, “Nehemiad on the Wall in Troubled Times”, “Exhortation Unto Reformation”, “Old Men’s Tears for their Own Declensions” e “A Plea for the Life of Dying Religion” são exemplos.

4.2.1 Mapeamento de significantes flutuantes

Retomando a indagação sobre se a “Guerra ao Terror” reproduziria as articulações discursivas do “jeremíada”, submetemos dois textos representativos do gênero aos mesmos mecanismos de análise textual empregados na análise da “Guerra ao Terror”. Com base em uma amostra contendo 14.684 palavras, obtemos os seguintes resultados:

Tabela 6: Termos mais empregados na amostra analisada do discurso do “jeremíada”.

Termos em português	Termos no original	Frequência	% da amostra
Dêixis de pessoa	<i>We/our/ourselves/us</i>	241	1,64
Deus	<i>God/Lord/He/His/Himself</i>	236	1,60
Eleitos/escolhidos/abençoados	<i>Loved/blessed/elected</i>	109	0,74
Cristo	<i>Christ/Jesus/Savior</i>	107	0,72
Imensidão selvagem	<i>Wild/wilderness</i>	38	0,25
Missão/chamado	<i>Mission/call/calling</i>	21	0,72

Dos resultados acima, torna-se possível identificar como significante flutuante dominante a função dêitica de pessoa com base em diversas variações (“we”, “our”, “ourselves” e “us”), o que marca o caráter autorreferente dos enunciados contidos no discurso dos “jeremíadas”. A linguagem dêitica visa criar e atribuir aos primeiros colonos da América uma identidade coletiva coesa e unida. Afinal, tamanha empreitada, levada a cabo sob os conflitos político-religiosos que então rachavam a Inglaterra, exigia fortes doses de coesão interna para que pudesse dar certo. O emprego de uma estratégia discursiva capaz de construir a identificação coletiva sob a narrativa de “povo eleito” com “destino” prescrito pela “Divina Providência” não causa surpresa. O emprego da dêixis de pessoa, portanto, revela-se fundamental para o sucesso do discurso de construção dessa nova identidade.

A título ilustrativo, oferecemos a seguir exemplos de como a função dêitica de pessoa seria capaz de aglutinar particulares e articulá-las à totalidade do grupo de forma a criar um sentimento de “we-feeling” entre os indivíduos que o compõe.

*“Thus stands the cause between God and **us**. **We** are entered into Covenant with Him for this work.”*

*“**We** have taken out a commission. The Lord has given **us** leave to draw **our own** articles.”*

*“but if **we** shall neglect the observation of these articles which are the ends **we** have propounded, and, dissembling with **our** God, shall fall to embrace this present world and prosecute **our** carnal intentions, seeking great things for **ourselves** and **our** posterity, the Lord will surely break out in wrath against **us**; be revenged of such a sinful people and make **us** know the price of the breach of such a covenant.”*

*“The Lord will be **our** God, and delight to dwell among **us**, as His own people, and will command a blessing upon **us** in all **our** ways. So that **we** shall see much more of His wisdom, power, goodness and truth, than formerly **we** have been acquainted with. **We** shall find that the God of Israel is among **us**, when **ten of us** shall be able to resist a thousand of **our** enemies; when He shall make **us** a praise and glory that men shall say of succeeding plantations, “the Lord make it likely that of New England.” For **we** must consider that **we** shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon **us**.”* (grifos nossos)

Sob ponto de vista estritamente linguístico-semântico, grande parte do enunciado acima poderia ter sido executado sem tanto emprego da função dêitica de pessoa. Uma alternativa aceitável seria a opção pela forma impessoal a fim de evitar a mistura das fronteiras entre o falante e o ouvinte (ex.: em vez de “if we shall neglect” seria perfeitamente aceitável, do ponto de vista gramatical, “in case of neglect”; em vez de “we shall find” e “we shall see”, “it shall be found” e “it shall be seen” etc.).

Curiosamente, o articulador dos enunciados acima, John Winthrop, adota e segue com grande cuidado o modelo impessoal em boa parte de seu texto. Somente ao final, justamente na parte relativa aos ensinamentos, isto é, no ápice do sermão “A cidade na colina”, cujas frases são lembradas e repetidas até hoje, é que Winthrop decide adotar, com muito mais frequência, a figura da dêixis de pessoa.

*There are two rules whereby **we** are to walk one towards another: Justice and Mercy. These are always distinguished in their act and in their object, yet may they both concurred in the same subject in each respect; as sometimes there may be an occasion of showing mercy to a rich man in some sudden danger or distress, and also doing of more justice to a poor man in regard of some particular contract. There is likewise a double Law by which **we** are regulated in our conversation towards another; in both the former respects, the law of nature and the law of grace, or the moral law or the law of the gospel, to omit the rule of justice as not properly belonging to this purpose otherwise than it may fall into consideration in some particular cases.*

(...)

***It rests now to make some application of this discourse**, by the present design, which gave the occasion of writing of it. Herein are 4 things to be propounded; first the persons, second, the work; third, the end; fourth, the means.*

*For the persons. **We** are a company professing **ourselves** fellow members of Christ, in which respect only though **we** were absent from each other many miles, and had **our** employments as far distant, yet **we** ought to account ourselves knit together by this bond of love, and, live in the exercise of it, if **we** would have comfort of **our** being in Christ.* (grifos nossos)

A leitura cuidada e atenta é capaz de revelar como Winthrop estrutura seu sermão. Na primeira parte, ele apresenta e desenvolve seu argumento sobre a desigualdade inerente ao mundo dos homens. Em seguida, ele define e fundamenta os critérios que os cristãos devem aplicar para viver em um mundo desigual. Ao final, em claro rompimento com estilo anterior,

Winthrop formula a proposta da “cidade na colina” que deve ser tida como objetivo dos puritanos na fundação da colônia no Novo Mundo.

Com relação a outros significantes flutuantes dominantes no texto analisado, entendemos que o substantivo “Deus”, em todas as suas variações (“God”, “Lord”, “He”, “Himself”, “Almighty”, “Grace” etc.) possui papel fundamental na articulação da identidade coletiva sob construção. As construções do autoconceito do grupo como “povo escolhido” e “povo eleito” requer, necessariamente, a construção do sujeito que fará a eleição e a escolha, legitimando e validando a identidade do grupo.

*“This is the cause why the **Lord** loves the creature, so far as it has any of **His** image in it; **He** loves **His** elect because they are like **Himself**, **He** beholds them in **His** beloved son.”*
*“Therefore let us choose life that we and our seed may live, by obeying **His** voice and cleaving to **Him**, for **He** is our life and our prosperity.”*
*Seek first the Kingdom of **God** and **His** righteousness, and all these things shall be added unto you.*
*If the people cleave to the **Lord**, to **His** Prophets, and to **His** ordinances, it will strike such a fear into the hearts of enemies, that they will be at their wits ends, and not know what to do. However, in this way we have the promise of Divine protection and preservation.*
*Because the serious consideration of the inestimable grace and mercy of **God** in the free and clear dispensation of the Gospel and Kingdome of **God** is a special means to convince men of their folly and perverseness in undervaluing the same, and a sanctified remedy to recover their affections thereunto.*
*The **Lord** heaps mercies, favors, blessings upon us, and loads us daily with **His** benefits, but all **His** love and bounty cannot heat and warm our hearts and affections. (grifos nossos)*

O próximo significante flutuante de destaque no discurso dos “jeremíada” é o substantivo “wilderness”. Conforme antecipado na seção anterior, o termo é utilizado como metáfora para o lugar da execução da missão. Da forma como é empregado, ele funciona como metáfora simultânea de espaço e destino. Seu significado só admite decodificação dentro da formação discursiva específica na qual o termo se encontra inserido, razão pela qual constitui palavra desafiadora para uma tradução da língua inglesa¹⁷.

O termo deriva de “wild(ness)” (selvageria, em português), que se refere a tudo que não seja passível ao controle humano. Sua origem etimológica remete à palavra “wildeornes”, termo em inglês antigo empregado na designação de bestas selvagens¹⁸. O termo “wilderness”

¹⁷ A dificuldade de tradução de/para outros idiomas constitui característica própria de significantes flutuantes. Seu significado é tão vazio que se torna refratário à tradução. A inexistência de correspondente “fácil” em outro idioma, requerendo pelo menos duas ou três frases para descrever seu significado, somente confirma o caráter de seu conteúdo vazio. Nesse sentido, a palavra “sertão” remete a imaginários análogos ao de “wilderness”.

¹⁸ O termo possui a seguinte origem: “wild” + “deor” = “wilddeor(ness)”. Cf. The Collins English Dictionary, 2000. Não deve ser confundido com “wildness”, que possui etimologia distinta. Na linguagem corrente, é comum a utilização do verbo “to bewilder”, replicando os significados de “to wilder”, no sentido de perturbar, deixar perplexo, desorientar, desencaminhar, extraviar (Cf. Webster College Dictionary).

nomeia um lugar, não necessariamente físico, do encontro do selvagem com o não-selvagem, com aquilo que seria incontrolável pelo homem. Para funcionar miticamente, “wilderness” deve ser entendido como o confronto de forças dicotômicas: civilização x barbárie; homem x natureza; progresso x tradição etc.

*His father's kingdom was not as precious to him as his beloved David; David shall have it with all his heart. He desires no more but that he may be near to him to rejoice in his good. He chooses to converse with him in the **wilderness** even to the hazard of his own life, rather than with the great courtiers in his father's palace.*

*John began his Ministry, not in Jerusalem, nor in any famous city of Judea, but in the **wilderness**, i.e. in a woody, retired and solitary place, thereby withdrawing himself from the envy and preposterous zeal of such as were addicted to their old traditions, and also taking the people aside from the noise and tumult of their secular occasions and businesses, which might have obstructed their ready and cheerful attendance unto his doctrine.*

*What went you out into the **wilderness** to see? He said not, whom went you out to hear, but what went you out to see?*

*“Such as have sometime left their pleasant cities and habitations to enjoy the pure worship of God in a **wilderness**, are apt in time to abate and cool in their affection thereunto: but then the Lord calls upon them seriously and thoroughly to examine themselves, what it was that drew them into the **wilderness**,...”*

*“When men abate and cool in their affection to the pure worship of God, which they went into the **wilderness** to enjoy, the Lord calls upon them seriously and thoroughly to examine themselves, what it was that drew them into the **wilderness**, and to consider that it was not the expectation of ludicrous levity, nor of courtly pomp and delicacy, but of the free and clear dispensation of the Gospel and Kingdom of God.”*

*“... of solemn and serious enquiry to us all in this general assembly, whether we have not in a great measure forgotten our errand into the **wilderness**. You have solemnly professed before God, angels and men, that the cause of your leaving your country, kindred and fathers houses, and transporting your selves with your wives, little ones and substance over the vast ocean into this waste and howling **wilderness**,...” (grifos nossos)*

A metáfora de “wilderness” não se confunde, apesar de estar conectada, com a popular tese de que a democracia norte-americana seria em grande parte devida à sua fronteira ao Oeste (TURNER, 1996). Amplamente empregada na Bíblia¹⁹, os primeiros usos do termo na América Colonial ocorrem na significação da dicotomia “sagrado/profano” na tipologia bíblica puritana. Inicialmente articulado como a antítese da ordem e do paraíso – o lugar onde vivem demônios e bestas, como dizem as Escrituras, o termo vai perdendo o significado que lhe foi atribuído na Bíblia até passar a significar o próprio paraíso. No final do século XIX, por exemplo, o naturalista John Muir (1911) descreve a região de Sierra Nevada nos seguintes termos: “Nenhuma descrição do paraíso que eu já tenha lido, ou ouvido chegaria aos pés do que aqui está”. Na significação do “wilderness”, a transformação no próprio templo de Deus.

¹⁹ Nash (1967:12-15) registra 245 ocorrências no Velho Testamento e 35 no Novo Testamento na descrição de lugares áridos e isolados, de difícil acesso e árdua permanência para o homem. No Livro do Êxodo, por exemplo, a travessia do Egito até Canaã liderada por Moisés é descrita como “wilderness”. No Novo Testamento, o deserto onde Jesus Cristo fica isolado por 40 dias e é tentado pelo diabo é descrita da mesma forma.

Em seus primeiros empregos, a palavra expressava matas, florestas e espaços virgens como locais habitados por feras selvagens e bestas que causavam desorientação, confusão e perplexidade. Sequestrado por esse sentimento de estranhamento capaz de abalar sua própria cognição, o homem é tomado por sensações que atribuem àquele espaço físico características específicas capazes de construí-lo como “barbárie”, “ameaça”, “fonte de perigo”, “inospitalidade”, “força bruta”, “natureza indomável” etc., simultaneamente atraindo e repelindo o ser humano. É o olhar do homem que dá sentido à significação de “wilderness”.

Seu significado deve ser entendido como um estado mental que toma conta dos indivíduos na presença de determinado lugar. Dos sentimentos então experimentados – desnorteamento, perplexidade, fascinação, estranhamento, temor, atração e repulsa – surge a construção do “wilderness”: local onde percepção e cognição são desafiadas, perturbadas, questionadas e até mesmo ampliadas. Apesar de ser o espaço da “perda”, não deixa de ser um espaço de “encontro”. Se, por um lado, perde-se a normalidade, o familiar, o controle, a ordem e as referências; de outro, encontra-se a contemplação, a revelação, a catarse e a transcendência de forma a resolver as dualidades (homem/natureza; civilização/barbárie; sagrado/profano) e conquistar a regeneração.

No discurso do “jeremíada”, “wilderness” é empregado para expressar o sentimento dos puritanos que, ao chegarem aos desconhecidos territórios do Novo Mundo, deparam-se com dificuldades, desafios e riscos de toda sorte a ponto da região em que devem se estabelecer ser considerada hostil e maléfica. A solução seria dominar o mais rápido possível o meio ambiente adverso. O sucesso ao “civilizar” a barbárie seria interpretado como mais um sinal de eleição e, portanto, de renovação do pacto de aliança com Deus. Portanto, enfrentar – e derrotar – o “wilderness” se torna, simultaneamente, meio e fim em si mesmo.

Com base nos significantes flutuantes “nós” (os puritanos) e “Deus”, e seguindo os resultados obtidos acima, chegamos à seguinte representação (Fig. 14) da lógica dominante na articulação discursiva do discurso dos “jeremíadas”:

Conforme ensina a Teoria do Discurso, a estrutura que dá sustentação à articulação de significados em uma cadeia estável depende da fixação da representação da identidade puritana como “povo escolhido por Deus”. O corpo social somente ganha sutura e aparência de coesão interna enquanto o discurso for capaz de sustentar a articulação do significante flutuante “nós” como representante, pela lógica da equivalência, dos puritanos, da eleição, da predestinação, das leis das Escrituras, da missão ditada por Deus, da “cidade na colina” etc. Pela lógica da diferença, ele se coloca em oposição cruzada a católicos e anglicanos em geral, à Igreja Inglesa, ao Velho Mundo, à vida corrupta e degenerada, à condenação da alma etc.

4.2.2 Modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos

Partindo agora para a identificação dos modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos conforme o modelo de Lynn-Doty (1996), parece-nos desnecessário destacar o forte conteúdo teológico do sistema de significados que aqui encontraremos. Na verdade, Bercovitch (1978) antecipa nosso trabalho e identifica alguns desses modos de

pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos na articulação da representação da realidade dos puritanos. Limitaremos-nos, portanto a complementar as observações feitas por Bercovitch, conforme os seguintes dados :

Tabela 7: Pressuposição e predicação de sujeitos e objetos no discurso do “jeremíada”.

<i>God</i>	<i>wise; providential; supreme; good; powerful; true; one and only;</i>
<i>World</i>	<i>made by God; the realm for God's wishes</i>
<i>Bible</i>	<i>the truth; the law; the rules of God;</i>
<i>We (Puritans, America)</i>	<i>blessed; in covenant with God; elect; beloved children of God; near bond of marriage with God; commissioned; knit together as one man; a city upon a hill; the eyes of the world; on an errand to make anew the kingdom of God</i>
<i>Man, mankind</i>	<i>in God's image; live together in affection; unequal (some rich; some poor); heir to Adam after his fall;</i>
<i>Society, men's world</i>	<i>in brotherhood; regulates by justice and mercy; fallen; imperfect;</i>
<i>Church</i>	<i>one body; bound by all men; unity with God;</i>
<i>Christians</i>	<i>knit together by love; one body with God; fellow members of Christ; being in Christ</i>

Considerando as informações acima, identificamos a seguinte realidade sendo construída pelo discurso do “jeremíada”: os puritanos se imaginam como um poderoso exército comissionado por Deus para combater e vencer o Anticristo e preparar o mundo para o “Grande Retorno”. Na sua volta, Cristo promoverá o Julgamento Final, condenará os descrentes, os corruptos e os degenerados à danação e confirmará a salvação dos eleitos, dos abençoados, dos fiéis, dos convertidos, dos puros e dos vigilantes. Além disso, para que o discurso faça sentido, é necessário pressupor uma realidade em perigo certo e iminente.

Ao empregar absolutos em oposição na sustentação de seu sistema de significados – bem x mal, vigilância x danação, fé x condenação, coesão x degeneração, o “jeremíada” imprime àquelas primeiras comunidades em Massachusetts – que décadas depois impulsionariam a fundação de uma nova nação de conteúdos identitários específicos. Trata-se de uma nação com uma identidade forjada na ansiedade, na tensão quanto à responsabilidade de ser “o farol do mundo”, na impossibilidade de questionar a certeza da missão que lhe foi atribuída por Deus, na vigilância permanente para não se desviar do caminho dos eleitos, no imperativo de manter coesão e uniformidade a todo custo. A constante reafirmação da aliança com Deus implica a impossibilidade da autocrítica, do questionamento quanto à visão apocalíptica da História, ou da revisão da missão da América.

É importante observar uma certa “quebra” na predicação da realidade entre os diferentes “jeremíadas” por nós analisados. Conforme já apontado por Miller (1956), Elliott (1994) e Bercovitch (1975, 1978), o sermão de Winthrop (“Modell of Christian Charity”) difere-se daquele feito por Danforth (“Errand into the Wilderness”) no seguinte sentido: enquanto o primeiro busca acalmar medos e incertezas face ao futuro da empreitada puritana no Novo Mundo, o segundo incita temores ao denunciar o “desvio” do pacto original e ao convocar para “encontrar o caminho”.

O sermão de Winthrop, feito ainda a bordo do navio que trouxe os puritanos da Inglaterra, tentava administrar as expectativas e as tensões que a retórica tipológica bíblica havia provocado antes mesmo do exílio voluntário em Massachusetts. Por meio de uma retórica simultaneamente idealista e pragmática, Winthrop inicia seu sermão dizendo que o “Deus Todo-Poderoso, em Sua sagrada e sábia Providência”, havia criado o homem em um mundo que seria desigual por natureza: “God Almighty in his most holy and wise providence, has so disposed of the condition of mankind, as in all times some must be rich, some poor, some high and eminent in power and dignity; others mean and in submission”.

Deixando questões relativas à justiça social para a solução transcendente, Winthrop explicava que o destino traçado por Deus para os puritanos era justo e não poderia dar errado porque eles se submetiam às leis divinas e se mantinham ligados uns aos outros de forma certa e permanente: “that every man might have need of others and from hence they might be all knit more nearly together in the bonds of brotherly affection”. Obedecendo aos imperativos de “justiça” e “piedade”, o rico deveria ajudar o pobre, e o forte ao fraco.

Em seguida, após sublinhar paralelos entre a jornada puritana ao Novo Mundo e o êxodo do povo hebreu no Velho Testamento, Winthrop oferece a seguinte explicação para a certeza do sucesso na América. Conforme prega Winthrop, o autoexílio em Massachusetts tinha como objetivo melhorar as vidas “para prestar mais serviços a Deus”, promover “o conforto e o crescimento do corpo de Deus, do qual somos membros”, assegurar a preservação dos puritanos, cuja “prosperidade poderia ser melhor preservada da corrupção ordinária desse mundo maligno”, e “servir a Deus e conseguir a salvação sob o poder e a pureza de seus comandos divinos”.

Após destacar a relação especial que Deus havia estabelecido com os puritanos – “o laço próximo do casamento entre Ele e nós, onde Ele nos tomou como Seu de forma tão

decidida e peculiar, que fará que os outros sejam invejosos de nosso amor e nossa obediência”, Winthrop lança os termos dessa união semelhante a um casamento: a aliança especial entre Deus e seu novo povo eleito, os puritanos, sob a forma de uma missão.

*... [W]hen God gives a special commission, He looks to have it strictly observed in every article; (...) Thus stands the cause between God and us. **We are entered into Covenant with Him for this work.** We have taken out a commission. (...) Now if the Lord shall please to hear us, and bring us in peace to the place we desire, then has He ratified this covenant and sealed our commission, and will expect a strict performance of the articles contained in it; but if we shall neglect the observation of these articles which are the ends we have propounded, and, dissembling with our God, shall fall to embrace this present world and prosecute our carnal intentions, seeking great things for ourselves and our posterity, the Lord will surely break out in wrath against us; be revenged of such a sinful people and make us know the price of the breach of such a covenant. (Grifos nossos)*

Como havia feito com os hebreus no Egito, Deus faz agora com os puritanos ao reconhecê-los como seus novos eleitos. Se Deus permitisse a chegada do navio à Nova Inglaterra em segurança, seria sinal de que a eleição era verdadeira e de que o pacto de aliança tinha sido aceito. Por ter se originado em Deus, tratava-se de missão que não admitia recusa nem falta. A execução da missão passa, então, a ser simultaneamente meio e fim da identidade puritana. Tal relação de coconstituição torna-se evidente nas palavras finais do sermão, sobretudo ao representar a experiência na América como a “cidade na colina”, a Nova Canaã:

*Now the only way to avoid this shipwreck [do navio Arbella], and to provide for our posterity, is to follow the counsel of Micah, to do justly, to love mercy, to walk humbly with our God. For this end, **we must be knit together, in this work, as one man.** (...)*

*The Lord will be our God, and delight to dwell among us, as his own people, and will command a blessing upon us in all our ways. So that we shall see much more of His wisdom, power, goodness and truth, than formerly we have been acquainted with. **We shall find that the God of Israel is among us, when ten of us shall be able to resist a thousand of our enemies;** when He shall make us a praise and glory that men shall say of succeeding plantations, "the Lord make it likely that of New England." **For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us.** So that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken, and so cause him to withdraw his present help from us we shall be made a story and a by-word through the world. We shall open the mouths of enemies to speak evil of the ways of God, and all professors for God's sake. We shall shame the faces of many of God's worthy servants, and because their prayers to be turned into curses upon us till we be consumed out of the good land whither we are a going. (grifos nossos)*

Apesar de alguma controvérsia sobre se os líderes puritanos partiram da Inglaterra com um projeto político-teológico “pronto” para ser implementado na América, limitando-se a empregar a tipologia bíblica para promover seus interesses, ou se tal projeto teria sido elaborado à medida que as cidades floresciam. No entanto, devemos reconhecer que o discurso puritano somente fazia sentido devido à existência de uma visão puritana que tinha grande

ressonância naquela comunidade. De certa forma, o próprio sentido da americanidade – um povo eleito, em posição especial no mundo, destinado a ser excepcional – somente pôde ganhar corpo e se universalizar graças à ideologia puritana.

Todavia, a certeza da missão divina em criar a “cidade na colina”, conforme prescrita por Winthrop, começaria, aos poucos, a ser posta à prova. Sucessivos eventos logo interpretados como sinais de desfavor de Deus colocam novamente em dúvida o sucesso da missão. Somos realmente os eleitos? Temos a benção do Senhor? Estão nossas almas salvas? Assim, décadas após Winthrop, pastores como Danforth passariam a adaptar seus sermões aos novos tempos de crise. Com palavras de censura quanto à falta de fé e à degeneração crescente na comunidade, razão pela qual os puritanos haviam caído nos favores de Deus, os “jeremiadas” do final do século XVII funcionaram como canal para expressar a incerteza que crescia no seio do grupo.

Em contraste a Winthrop, Danforth não buscava confortar temores, ansiedades e medos; ele quer criá-los. Seu sermão de 1670, 40 anos depois de “Modell of Chistian Charity”, e dirigido à chamada “Segunda Geração²⁰”, enfatiza os desvios de percurso das décadas anteriores. Se Winthrop propõe romper com o Velho Mundo para construir o futuro, Danforth quer olhar para trás para retomar a construção desse futuro. A forte retórica epidítica (de censura) é a sua característica.

Ancorado na descrição de uma realidade sombria e em crise, Danforth revela os temores que tomam conta de corações e de mentes nos povoados da Nova Inglaterra: algo teria dado errado na missão divina incumbida aos puritanos, mas o quê? (“What then is the cause of our cooling, fainting and languishing?”). Eram tempos de insegurança, de temor e de medo. Os puritanos tinham uma missão e falharam por falta de fé. Deus demonstra, então, sua desaprovação e seu desgosto: “The grand and principal cause is our unbelief: we believe not the grace and power of God in Christ. Where is that lively exercise of faith, which ought to be, in our attendance upon the Lord in His holy ordinances? (...) We may pray earnestly, but if we ask not in faith, how can we expect to receive any thing of the Lord?”. A retórica de lamentação adotada por Danforth indicaria a reprovação da Segunda Geração, que não soube estar à altura de seus antecessores na continuação da missão confiada por Deus aos puritanos.

²⁰ Por terem nascido na América, a condição de eleição dos filhos dos primeiros colonos puritanos era disputada, sendo resolvida pela articulação do conceito de “Halfway Covenant”. Ver Elliot (1975:3-5).

Miller (1956:6) comenta que, por volta de 1660, os “jeremíadas” continham uma intensidade ímpar na censura aos desvios sociais. Os textos estavam repletos de descrições dos males que castigavam a Nova Inglaterra: doenças, fome, pragas, perda de colheitas, frio, enchente, acidentes, tempestade etc. “Why has the Lord smitten us with blasting and mildew now seven years together, superadding sometimes severe drought, sometimes great tempests, floods, and sweeping rains, that leave no food behind them?”. Os puritanos tinham o hábito de procurar na natureza os sinais da vontade de Deus. Quando ocorriam desastres naturais como enchentes, tempestades, ou pragas, esses eram interpretados como sinais do descontentamento de Deus. Para Danforth, a conclusão inescapável era que a comunidade havia se afastado da fé, caído na degeneração, rompendo o contrato divino. A ira de Deus era justificada.

The hardships, difficulties and sufferings, which you have exposed your selves unto, that you might dwell in the house of the Lord, and leave your little ones under the shadow of the wings of the God of Israel, have not been few nor small. Did we not with marry and choose this for our part, to sit at Christ feet and hear his word? and do we now repent of our choice, and prefer the honors, pleasures and profits of the world before it? How sadly has the Lord testified against us, because of our loss of our first love, and our remissness and negligence in his work?

O que fazer? A solução proposta por Danforth era retomar a missão, seguir os passos da “Primeira Geração” e renovar a condição de eleição da comunidade puritana. Era necessário reconduzir os indivíduos à fé, apertar o controle, aumentar a vigilância e intensificar o trabalho de forma a não dar abertura a novos desvios. A chamada para tal renovação de fé possibilitaria, então, a canalização de sinergias para assegurar o sucesso da missão a ser executada pelos puritanos na terra profana que era a América:

It is high time for us to remember whence we are fallen, and repent, and do our first works. Wherefore let us lift up the hands that hang down, and strengthen the feeble knees, and make straight paths for our feet, lest that which is lame be turned out of the way, but let it rather be healed, (...) Attend we our Errand, upon which Christ sent us into the wilderness, and he will provide bread for us.

(...)

Seek you first the kingdom of God, and His righteousness, and all these things shall be added unto you. But we have many adversaries, and they have their subtle machinations and contrivances, and how soon we may be surprised, we know not. Our diligent attention to the ministry of the Gospel, is a special means to check and restrain the rage and fury of adversaries. The people's assiduity in attendance upon Christ's ministry, was the great obstacle that hindered the execution of the bloody Counsels of the Pharisees.

(...)

If the people cleave to the Lord, to His prophets, and to His ordinances, it will strike such a fear into the hearts of enemies, that they will be at their wit's ends, and not know what to do. However, in this way we have the promise of divine protection and preservation.

A conclusão era que, se a aliança com Deus não fosse restaurada, com certeza o fim dos dias não pouparia as almas dos puritanos. Por tais razões, a linguagem pessimista e acusatória, as denúncias de decadência moral da comunidade, as acusações e manifestações de orgulho e de soberba, os apelos à renovação da fé e o tom de lamentação sobre a incapacidade dos filhos dos primeiros puritanos de levarem a cabo a missão dada por Deus foram elementos particulares do discurso do “jeremíadas” desse período:

But to what purpose came we into the wilderness, and what expectation drew us here? Not the expectation of courtly pomp and delicacy. We came not here to see men clothed like courtiers. The affectation of courtly pomp and gallantry, is very unsuitable in a wilderness.

(...)

How much more intolerable and abominable is excess of this kind in a wilderness, where we are so far removed from the riches and honors of princes' courts? To what purpose then came we into the wilderness, and what expectation drew us here? Was it not the expectation of the pure and faithful dispensation of the Gospel and kingdom of God? The times were such that we could not enjoy it in our own Land: and therefore having obtained liberty and a gracious patent from our sovereign, we left our country, kindred and fathers houses, and came into these wild woods and deserts; where the Lord has planted us, and made us dwell in a place of our own, that we might move no more, and that the children of wickedness might afflict not us any more,

(...)

Is it not because the Lord's House lay waste? Temple-work in our hearts, families, churches is shamefully neglected? What should I make mention of signs in the heavens and in the Earth, blazing stars, earthquakes, dreadful thunders and lightning, fearful burnings?

Finalmente, é importante perceber as mudanças feitas à predicação da própria figura de Deus em Danforth. Se, por um lado, Deus permanecia poderoso, senhor da História e mestre do universo; de outro, ele era muito mais inclemente, intolerante e duro com seus escolhidos. Desvios, dissensos, questionamentos, oposição, recusas e faltas seriam severamente punidas. Além disso, a punição não era individual, mas sim coletiva, visto que todos eram um só em corpo com Deus. Paralelamente, tais configurações de significados normalizam uma estrutura política e social essencialmente teocrática, o que marca profundamente as normas aplicáveis à regulação da vida puritana nas colônias. Na ansiedade presente no sermão de Danforth, encontramos os primeiros passos do “Grande Despertar” religioso do século XVIII.

A predicação em termos absolutos e excludentes da realidade e dos sujeitos, além da pressuposição da existência de um Deus intolerante e rigoroso na punição de desvios, criador de provações e testes, e que dará ao mundo um fim apocalíptico, constroem um sentimento de pertencimento mitológico-religioso bastante rígido. Ao representar uma realidade com base na lógica a seguir (Fig.15), os “jeremíadas” constroem uma dinâmica entre a condição de eleição

dos puritanos e o imperativo da missão divina que não admitiria questionamento, flexibilidade ou tolerância com a falha da empreitada.

Figura 15: Representação dos modos de pressuposição, predicação e posicionamento de sujeitos, relações e realidades no discurso do “jeremiada”

4.2.3 Esquemas actanciais da gramática narrativa

Apesar de pequenas variações quanto à predicação de sujeitos e realidades, Winthrop e Danforth, cada um à sua maneira, foram capazes de articular respostas satisfatórias às seguintes inquietações que estavam na mente dos puritanos da América Colonial: “Quem somos nós?”, “Que mundo é este?” e “Para onde vamos?”. Para Bercovitch (1978), foi o início da construção da identidade americana, sua autêntica “protomatéria”. E tal observação também pode ser confirmada com base na identificação da gramática narrativa de ambos os textos, conforme veremos a seguir.

- **Emissor:** Deus.

“God Almighty in his most holy and wise providence, has so disposed of the condition of mankind...”

“First to hold conformity with the rest of His world, being delighted to show forth the glory of His wisdom in the variety and difference of the creatures, and the glory of His power in ordering all these differences for the preservation and good of the whole; and the glory of His greatness.”

“When God gives a special commission, He looks to have it strictly observed in every article. When He gave Saul a commission to destroy Amaleck, He indented with him upon certain articles, and because he failed in one of the least, and that upon a fair pretense, it lost him the kingdom, which should have been his reward, if he had observed his commission.”

- **Sujeito:** os puritanos, que estão em aliança com Deus

“Thus stands the cause between God and us. We are entered into Covenant with Him for this work. We have taken out a commission. The Lord has given us leave to draw our own articles. We have professed to enterprize these and those accounts, upon these and those ends. We have hereupon besought Him of favor and blessing. Now if the Lord shall please to hear us, and bring us in peace to the place we desire, then has He ratified this covenant and sealed our commission, and will expect a strict performance of the articles contained in it; but if we shall neglect the observation of these articles which are the ends we have propounded, and, dissembling with our God, shall fall to embrace this present world and prosecute our carnal intentions, seeking great things for ourselves and our posterity, the Lord will surely break out in wrath against us; be revenged of such a sinful people and make us know the price of the breach of such a covenant.”

“So that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken, and so cause him to withdraw his present help from us we shall be made a story and a by-word through the world.”
Beloved there is now set before us life and good, death and evil, in that we are commanded this day to love the Lord our God, and to love one another, to walk in his ways and to keep his commandments and his ordinance and his laws, and the articles of our covenant with him, that we may live and be multiplied, and that the Lord our God may bless us in the land whither we go to possess it. But if our hearts shall turn away, so that we will not obey, but shall be seduced, and worship and serve other Gods, our pleasure and profits, and serve them; it is propounded unto us this day, we shall surely perish out of the good land whither we pass over this vast sea to possess it;”

- **Objeto:** a união com Cristo, a regeneração, a salvação da alma

“Adam in his first estate was a perfect model of mankind in all their generations, and in him this love was perfected in regard of the habit. But Adam, rent himself from his Creator, rent all his posterity also one from another; whence it comes that every man is born with this principle in him to love and seek himself only, and thus a man continued till Christ comes and takes possession of the soul and infused another principle, love to God and our brother, and this latter having continual supply from Christ, as the head and root by which he is united, gets the predominant in the soul, so by little and little expels the former. From the former considerations arise these conclusions. First. This love among Christians is a real thing, not imaginary. Second. This love is as absolutely necessary to the being of the body of Christ, as the sinews and other ligaments of a natural body are to the being of that body. Third. This love is a divine, spiritual, nature; free, active, strong, courageous, permanent; undervaluing all things beneath its proper object and of all the graces, this makes us nearer to resemble the virtues of our heavenly father. Fourth, it rests in the love and welfare of its beloved.”

“It rests now to make some application of this discourse, by the present design, which gave the occasion of writing of it. Herein are 4 things to be propounded; first the persons, second, the work; third, the end; fourth, the means. For the persons. We are a company professing ourselves fellow members of Christ, in which respect only though we were absent from each other many miles, and had our employments as far distant, yet we ought to account ourselves knit together by this bond of love, and, live in the exercise of it, if we would have comfort of our being in Christ. This was notorious in the practice of the Christians in former times; as is testified of the Waldenses, from the mouth of one of the adversaries Aeneas Sylvius “mutuo ament pere antequam norunt,” they use to love any of their own religion even before they were acquainted with them. Second for the work we have in hand. It is by a mutual consent, through a special overvaluing providence and a more than an ordinary approbation of the Churches of Christ, to seek out a place of cohabitation and consortship under a due form of Government both civil and ecclesiastical. In such cases as this, the care of the public must oversee all private respects, by which, not only conscience, but mere civil policy, do bind us. For it is a true rule that particular estates cannot subsist in the ruin of the public. Third, the end is to improve our lives to do more service to the Lord; the comfort and increase of the body of Christ, whereof we are members; that ourselves and posterity may be the better preserved from the common corruptions of this evil world, to serve the Lord and work out our Salvation under the power and purity of his holy ordinances.”

- **Destinatário:** o mundo e a humanidade, ligados pelo amor a Cristo

“First of all, true Christians are of one body in Christ, (...) You are the body of Christ and members of their part. All the parts of this body being thus united are made so contiguous in a special relation as they must need partake of each other's strength and infirmity; joy and sorrow, weal and woe.”

“The ligaments of this body which knit together are love.”

“This sensibleness and sympathy of each other's conditions will necessarily infuse into each part a native desire and endeavor, to strengthen, defend, preserve and comfort the other. To insist a little on this conclusion being the product of all the former, the truth hereof will appear both by precept and pattern.”

“For patterns we have that first of our Savior who out of his goodwill in obedience to His father, becoming a part of this body and being knit with it in the bond of love, found such a native sensibleness of our infirmities and sorrows as he willingly yielded himself to death to ease the infirmities of the rest of his body, and so healed their sorrows.”

“If any shall object that it is not possible that love shall be bred or upheld without hope of requital, it is granted; but that is not our cause; for this love is always under reward.”

“From the former considerations arise these conclusions. First. This love among Christians is a real thing, not imaginary. Second. This love is as absolutely necessary to the being of the body of Christ, as the sinews and other ligaments of a natural body are to the being of that body.”

- **Ajudante:** Bíblia, união, conformidade, trabalho, vigilância, fé, “wilderness”.

“Fourth, for the means whereby this must be effected. They are twofold: a conformity with the work, and end we aim at. These we see are extraordinary, therefore we must not content us with usual ordinary means. Whatsoever we did, or ought to have, done, when we lived in England, the same must we do, and more also, where we go.”

“We must bear one another burdens. We must not look only on our own things, but also on the things of our brethren.”

“Now the only way to avoid this shipwreck, and to provide for our posterity, is to follow the counsel of Micah, to do justly, to love mercy, to walk humbly with our God. For this end, we must be knit together, in this work, as one man. We must entertain each other in brotherly affection. We must be willing to abridge

ourselves of our superfluities, for the supply of other's necessities. We must uphold a familiar commerce together in all meekness, gentleness, patience and liberality. We must delight in each other; make other's conditions our own; rejoice together, mourn together, labor and suffer together, always having before our eyes our commission and community in the work, as members of the same body. So shall we keep the unity of the spirit in the bond of peace."

"Attend we our errand, upon which Christ sent us into the wilderness, and he will provide bread for us."

"Our diligent attention to the Ministry of the Gospel, is a special means to check and restrain the rage and fury of adversaries. The people's assiduity in attendance upon Christ's Ministry, was the great obstacle that hindered the execution of the bloody counsels of the Pharisees."

"If the people cleave to the Lord, to his prophets, and to his ordinances, it will strike such a fear into the hearts of enemies, that they will be at their wit's ends, and not know what to do. However, in this way we have the promise of divine protection and preservation."

- **Oponente:** tentações, falsos santos, pecado, individualismo, mal, falta de fé etc.

"How much more intolerable and abominable is excess of this kind in a wilderness, where we are so far removed from the riches and honors of princes' courts?"

"We know that there were many that corrupted the service of the Lord; some setting up altars before His own; others offering both strange fire and strange sacrifices also; ..."

"To what purpose did the children of Israel leave their cities and houses in Egypt, and go forth into the wilderness? Was it not to hold a feast to the Lord, and to sacrifice to the God of their fathers? That was the only reason, which they gave of their motion to Pharaoh, Exod. 5. 1, 3. but how soon did they forget their errand into the wilderness, and corrupt themselves in their own inventions?"

"But how shamefully did they neglect that great and honorable work for the space of above forty years? (...) what it was that drew them into the wilderness, and to consider that it was not the expectation of ludicrous levity, nor of courtly pomp and delicacy, but of the free and clear dispensation of the Gospel and kingdom of God."

"Our savior's reiteration of this question, what went ye out into the wilderness to see? Is no idle repetition, but a sad conviction of our dullness and backwardness to this great duty, and a clear demonstration of the weight and necessity..."

"How attentive in hearing the everlasting Gospel, watching daily at the gates of wisdom, and waiting at the posts of her doors, that ye might find eternal life, and obtain favor of the Lord?"

"How fervent in prayer to Almighty God for his divine blessing upon the seed sown, that it might take root and fructify?"

"What then is the cause of our cooling, fainting and languishing? The grand and principal cause is our unbelief: we believe not the grace and power of God in Christ. Where is that lively exercise of faith, which ought to be, in our attendance upon the Lord in his holy Ordinances?"

"Unbelief straitens the grace and power of Christ, and hinders the communication of divine favors and special mercies."

"But though unbelief be the principal, yet it is not the sole cause of our decay and languishing: inordinate worldly cares, predominant lusts, and malignant passions and distempers stifle and choke the Word, and quench our affections to the kingdom of God."

Com base nos elementos acima, podemos agora identificar as estruturas narrativas presente nos “jeremiadas”. Propomos, a seguir (Fig. 16), o seguinte esquema representativo de sua gramática narrativa:

Figura 16: Representação actancial do discurso do “jeremiada”

Em sua gramática narrativa, o discurso do “jeremiada” atribui aos puritanos o papel de sujeito da trama, tendo em vista sua aliança com Deus e seu compromisso em purificar o mundo e converter descrentes. Eleitos e agraciados, eles erguerão a “cidade na colina”, de onde serão o “farol do mundo” para a salvação no Julgamento Final. Obstáculos, perigos, provações, ou dificuldades são esperados, e sua superação será a prova do “toque divino”. Sua missão é certa, visto que foi pré-determinada pela “Divina Providência”, não admitindo crítica nem recusa. Nessa jornada divina, além de sua própria qualidade de “povo eleito”, os puritanos contam com sua fé, união, dedicação ao trabalho e à execução da própria missão. Conforme o esquema acima, Deus dará a um pequeno grupo de eleitos a missão especial de criar nas terras profanas do Novo Mundo a nova Jerusalém para os verdadeiros cristãos.

O aceite do contrato divino se revela, a um só tempo, o meio e a própria identidade do grupo. Os puritanos são os eleitos e por isso recebem o encargo da missão de Deus: sua respectiva incumbência seria sinal de sua condição de povo eleito. As narrativas da aliança com Deus (“Convenant with God”) e do povo em missão no mundo selvagem (“errand into the wilderness”) devem ser interpretadas como a “performance” (BUTLER, 1990; 1993) da

identidade puritana americana. O emprego de metáforas, de mitos e de tipologias bíblicas se prestaria à expressão de medos, de inseguranças, de anseios e de dúvidas comuns a tantos indivíduos: quem somos nós e que mundo é esse?

Por tais razões, entendemos que os puritanos da América Colonial não estariam tão distantes dos indivíduos que se sentiram perdidos, atônitos e desorientados no Onze de Setembro. Como os moradores de Nova York, os homens, as mulheres e as crianças a bordo do navio *Arbella*, e seus futuros descendentes nas pequenas comunidades de Massachusetts, também se viram confrontados com situações além de sua compreensão. No limite da inteligibilidade, como foi aqui já empregado. A incerteza sobre a vida futura em terras desconhecidas e a dúvida quanto às razões do exílio autoimposto da única nação que conheciam eram as preocupações que alimentaram ansiedades quanto ao significado de sua própria existência.

O discurso do “jeremiáda” tinha um objetivo aparentemente simples: apaziguar medos e ansiedades canalizando-os para assegurar o sucesso da empreitada puritana. A grande inovação, contudo, reside na forma como foi capaz de fazê-lo: pela articulação de uma narrativa de pertencimento que se revelava, simultaneamente, meio e fim da própria identidade puritana. Os puritanos seriam os eleitos de Deus porque receberam uma missão divina; e somente receberam essa missão porque seriam os eleitos.

4.3 O puritanismo como marcador de americanidade

Se interpretamos os “jeremiádas” como um veículo de articulação e de verbalização de anseios e de medos coletivos, é porque eles possuem algum tipo de significado capaz de dar sentido ao coletivo. Mantendo o termo já aqui empregado, os “jeremiádas” são geradores de “we-feeling” para os integrantes a comunidade puritana, pois que os unem em torno da ideia de pertencimento coletivo que dá conforto e esperança. Com base em narrativas, significados, representações, símbolos e mitos que permitiam que a realidade fizesse sentido, os sermões forneciam os canais de expressão das principais tensões da sociedade puritana da Nova Inglaterra do século XVII.

Como explica Elliott (1975:11):

Em sermões sobre temas tão diversos como a execução de um assassino, a eleição do comandante de uma artilharia, ou a controvérsia sobre uma doutrina religiosa específica, os ministros orquestravam motivos e imaginários recorrentes que possuíam forte apelo para uma geração de ouvintes e de leitores que fizeram desses sermões o gênero de escrita mais popular daquele tempo. Nos sermões os ministros forneciam as chaves simbólicas com as quais as mais profundas necessidades psicológicas podiam ser decifradas, liberadas, ou apaziguadas. Sintonizados com as mudanças de humores da população, os ministros criaram uma literatura alinhada com a experiência humana, constantemente em processo de reconciliação entre a observação objetiva e a experiência subjetiva.

Os “jeremíadas” devem, sobretudo, ser considerados e reconhecidos como verdadeiras práticas sociais de construção e de reprodução da identidade coletiva puritana. Com a Inglaterra para trás, os puritanos tinham necessidade de uma nova autoidentificação, tanto a nível individual quanto coletivo. A união, a conformação, o controle e a ordem se mostravam necessárias para a execução da “missão de Deus”. Após uma ruptura traumática²¹ com a única nação que haviam conhecido, era necessário construir algum tipo de sentimento de continuidade entre o passado, o presente e o futuro, e assim afastar o receio de terem optado por um inútil exílio voluntário. Era necessário criar um mito para o grupo, uma narrativa que fosse capaz de conectar seus membros a algo comum, porém transcendente a si mesmo. Por tais razões, é possível entender o apelo de uma identidade puritana.

Conforme já observado por Robert Cox, a identidade é politicamente importante porque seria o foco em torno do qual os indivíduos se mobilizam a fim de transformar suas condições de vida e de perseguir seus objetivos sociais. A identidade deveria, portanto, ser entendida como um fluxo através do qual o sentimento de pertencimento pode ser construído, definido, refeito, modificado e revisto através de processos cognitivos internos e de práticas sociais. A ideia de identidade daria o conforto ilusório, porém altamente eficaz, de que as vidas dos indivíduos fazem sentido e que eles possuiriam razão de ser.

Isto posto, já aqui exposto, devemos entender identidade como um processo constante, e não como realidade latente à espera de ser descoberta e, uma vez revelada, reconhecida como fato físico e imutável. Pelo contrário. Ela deve ser interpretada como uma construção social:

²¹ O trauma decorrente da ruptura com a Inglaterra nunca chegou a receber tratamento mais aprofundado por parte dos estudiosos do puritanismo colonial. Entendemos que esse tema oferece grande potencial para investigação, sobretudo se enxergamos, na transição da representação do Deus benevolente e protetor de Winthrop para o Deus severo e punidor de Danforth, a reprodução, em termos gerais, da transição da infância para o amadurecimento. O significado da figura paterna se modificaria com a tomada de consciência do “self”.

criada, refeita, destruída e reconstruída por meio de práticas diárias e cotidianas de produção, reprodução e transformação de sentidos. Atrelando-se identidade à ideia de nação, temos o conceito de identidade nacional como a “essência intangível” de uma “ligação psicológica que une povos e os diferencia entre si”. Podemos, então, entender como os membros de uma coletividade conseguem se perceber ligados a um destino comum que os tornaria únicos, especiais, peculiares. Interpelados pelos discursos que constroem esse sentimento de destino comum, eles passam a agir de forma previsível e esperada conforme aquela percepção. O grupo deixa de ser “o grupo” para ser “nosso grupo” e “meu grupo”.

Assim, as coletividades nacionais passam a ser percebidas em termos de “propriedade”: “minha nação”, “minha nacionalidade”, “meu lugar”. Construídas e reproduzidas no plano discursivo, a nação se torna uma comunidade moral imaginada (ANDERSON, 1991) que define o “(m)eu” e, por inferência, o não-(m)eu”: o “Outro”. A nação funcionaria, portanto, como um mapa cognitivo para a definição do conjunto de obrigações e de deveres que os indivíduos devem aceitar para que não sejam rotulados de “Outro” e excluídos do grupo. A próxima indagação seria entender como tal processo se constitui e se reproduz.

Para Mansbach e Rhodes (2007:444), a política sempre enxergou na nacionalidade o discurso necessário para articular, construir e disseminar uma espécie de “casamento” entre “nação” e “Estado”. Segundo os autores, tal união teria gerado um poderoso veículo que, simultaneamente, cria, reproduz e racionaliza uma forma específica de “polity” que se torna dominante na modernidade: o “Estado-nação”. Todavia, apesar de recentes tensões experimentadas no âmbito de tal casamento, seria impossível, sustentam os autores, negar o apelo de ideias como a de uma entidade política que detenha autoridade soberana sobre um território geográfico (o “Estado”), ou uma comunidade de indivíduos que se identifiquem reciprocamente como compartilhando um futuro comum (a “nação”). A ideia do “Estado-nação” apresenta-se, então, ainda atraente e, portanto, resistente²² a outros discursos.

Com certeza não se tratou de processo generalizado, coeso, pacífico e inescapável. Ao contrário. Muitas foram as resistências, assim como muitos foram os recursos à violência de

²² Apesar de crescentes fissuras nas “coordenadas cartesianas” da modernidade, sobretudo a partir do momento em que classes, gêneros, raças, religiões, clãs, tribos e corporações articulam discursos para concorrer com a figura do “Estado-nação” como *locus* privilegiado da autoridade política, ainda seria possível enxergar a persistência do discurso da modernidade, legado da Paz de Vestfália. “A História do último meio milênio foi, em grande parte, a História do desenvolvimento, ou codesenvolvimento, do Estado e da nação” (MANSBACH, RHODES; 2007:432).

forma a promover o processo pelo qual “Estados territoriais” passaram a ser articulados com “identidades nacionais” de forma a criar “Estados nacionais modernos” e um mapa global dividido entre entidades territoriais exclusivistas em termos de soberania e identidade coletiva²³. Independente da forma, profundidade, rapidez, ou resistência do processo de “modernização” que universalizou o “Estado-nação”, os autores entendem que tal processo teria sido motivado por duas lógicas, ou forças distintas, constituindo-se em um processo de “atração/repulsa” em torno de pontos privilegiados: os marcadores identitários.

Para Mansbach e Rhodes (2007), a “nação pode ser construída de diversas formas e com base em diversos marcadores que potencialmente distinguem o ‘Nós’ dos ‘Outros’”, funcionando como “fontes de ‘we-ness’”. Os “marcadores identitários” poderiam, assim, tomar a forma de histórias, imagens, símbolos, mitos etc., contanto que evoquem lembranças e sentimentos capazes de dar sentido à identidade coletiva do grupo.

De um lado, o Estado era o motor da criação do Estado nacional. Estadistas como Bonaparte e Bismarck deliberadamente tentaram criar uma identidade e um sentimento de destino comum entre seus súditos, ou seus cidadãos. Os Estados tentavam “atrair” os súditos, encorajando-os a ver seu destino, ou futuro comum, pelo qual estariam dispostos a fazer sacrifícios conjuntos (ao Estado) e a ver os “Outros” de fora – ou de dentro – das fronteiras como uma ameaça contra os quais deveriam pedir proteção ao Estado, assim uma razão para entregar a soberania individual ao Leviatã. Além disso, os líderes deveriam jogar a “carta nacional” de forma a enfraquecer as identidades alternativas – aquelas que seriam mais ameaçadoras, ou problemáticas para os projetos do Estado, como fez Bismarck ao enfraquecer as identidades de classe e de religião no Império alemão.

(...)

Líderes de dinastias como as dos Tudor e as dos Stuart da Inglaterra encorajavam a identidade nacional ancorando-a na promoção da história, da literatura (ex.: a dramaturgia de Shakespeare), da língua, da religião (ex.: as Bíblias do Rei Jaime, que também universalizaram um padrão de língua inglesa). Ao diferenciar o “Nós” do “Eles”, as autoridades políticas tentaram facilitar, baratear, extrair e mobilizar recursos (soldados e renda), dificultando que um adversário os obtivesse dos súditos. Dessa forma, os governantes dinásticos procuravam se tornar identificados como o “povo”.

Devido à sua natureza de construção social, a “identidade nacional” deve ser entendida não como essência, mas como inferência com base em outras construções sociais, como a língua, a etnia, a religião, ou a cidadania. Trata-se de um discurso que articula e constrói uma comunidade moral que se autodefine como “Nós” ao definir o “Outro” e excluí-lo de seu convívio. Vemos, portanto, um discurso altamente normativo, pois que é capaz de criar

²³ “Combinando ‘a descoberta do Estado nacional e o poder psicológico da identidade nacional, como sabiamente observou Nicholas Onuf ao aludir a Harold Lasswell, o Estado-nação “representa a concordância – dificilmente,

realidades, sujeitos e relações entre eles, sobretudo ao definir as obrigações e os direitos reconhecidos aos membros da comunidade, porém negados aos que estariam de fora.

O processo de “atração” em torno de uma língua, religião, ou etnia, considerada “nacional” permite que o Estado-nação se construa e dissemine com base em tais marcadores identitários. Como bem lembra Smith (2009:24), os marcadores identitários devem ser elásticos o suficiente para se adaptarem às mudanças sociais e receberem novos “sentidos e funções”, e fixos o suficiente para permitir a construção de mitos, de memórias, de símbolos e de valores da identidade. No entanto, cada marcador de identidade, seja ele étnico, de classe, cultural, religioso, ou sanguíneo, implica um sentimento de quem seria o “Outro”: quem ele é, de onde vem, se ele é uma ameaça, como lidar com ele etc.

Não importa, portanto, se o sentimento com relação ao “Outro” tem um “fundo de realidade”, ou se é uma ilusão. Como já comentou Fay (1975:85), são sentimentos “*quasi* causais”. Dito de outra forma, é suficiente produzir as condições que autorizem que tais afirmações possam ser feitas e entendidas como “razoáveis”, “justificadas”, “adequadas” e “legítimas”, tendo em consideração os desejos, as crenças e as expectativas dos indivíduos em relação à realidade. As “condições de validação” descritas por Fay não são, propriamente, materiais. Ao contrário, são discursivas, visto que somente pelo discurso seria possível dar “razoabilidade”, “justificação”, “adequação” e “legitimidade” a afirmativas não necessariamente verdadeiras.

Conforme vimos acima, o puritanismo funcionaria, no âmbito do discurso da americanidade, como o principal marcador de identidade nacional com base no qual significados, representações e narrativas sobre a América e sobre os americanos ganham sentido. A significação da América como “cidade na colina” e dos americanos como “povo eleito” somente possuiria razoabilidade quando tais mensagens forem produzidas e reproduzidas dentro de uma mesma formação discursiva (FOUCAULT, 1972) que permita a sua codificação e decodificação. É preciso conhecer, consentir, compartilhar e reproduzir a ideologia transmitida por aquele discurso dominante para que a representação da América como “cidade na colina” e de americanos como “povo eleito” faça sentido tanto para o falante quanto para o ouvinte de tais enunciados.

porém possivelmente, a última concordância – dos talentos do padre e do guerreiro” (MANSBACH, RHODES; 2007:432).

Por tais razões, o puritanismo funciona como o pano de fundo ideológico que transmitiria o “conhecimento prévio” necessário àquele discurso. O funcionamento do puritanismo como marcador identitário para a construção, a reprodução e a consolidação da identidade nacional americana implicaria, assim, a naturalização, no âmbito daquele discurso, do próprio o sentido de o que seria o americanismo. Nesses termos, a América possuiria uma identidade nacional, e esta seria puritana, conforme veremos a seguir.

4.4 América e americanidade: a inscrição de uma identidade nacional de religião civil

Retornando ao período da América Colonial, impossível não deixar de perceber, em nossas considerações sobre a emergência do puritanismo na Inglaterra, como o significado dos Estados Unidos já começa a ser articulado, antes mesmo de virem a existir enquanto nação soberana, como tendo uma atribuição especial na História, principalmente no que se refere ao projeto para a redenção dos eleitos e convertidos no dia do Juízo Final. Com a independência em 1776, surge o senso comum de que a Inglaterra teria aberto mão de seu papel no plano projetado por Deus para os povos do mundo, razão pela qual os imigrantes que se estabelecem no Novo Mundo passam a entender que seriam eles, e não os ingleses corrompidos do Velho Mundo, o “povo eleito”.

Puritanos, ou *quakers*, convertidos, ou não, ainda ingleses, ou já americanos, ou mesmo se legal-institucionalmente norte-americanos após 1776, o senso comum articulou – e continua a articular, pelo que vimos em relação à “Guerra ao Terror”, um sentido de americanidade muito específico. Seu conteúdo advém da pressuposição de que Deus – ou a História, a Divina Providência, o destino, a tradição, ou a natureza, conforme a apropriação de significados ocorrida nos sucessivos pontos focais – teria moldado os eventos de forma a abrir caminho à nova nação, permitindo-lhe, então, agir como instrumento de transformação do mundo.

Seria justamente nesse sentido que interpretamos a significação de América como a nação que é o “farol do mundo”, capaz de iluminar, guiar e libertar os povos oprimidos. Trata-se de uma significação que recorre a um sistema cultural que se revela ideologicamente puritano. Do ponto de vista político, a genealogia dessa mitologia puritana implica uma

concepção, no imaginário coletivo, de América e de americanidade como instrumentos da realização do desejo de Deus para a humanidade.

A identificação do puritanismo como marcador identitário do sentido de americanidade resulta a reprodução, no sistema cultural norte-americano, de discursos dominantes que procuram construir como universais, permanentes, naturais, tradicionais e, portanto, legítimos, significados, normas, valores, idéias e instituições que seriam particulares, contingentes, artificiais, seculares e passíveis de contestação. O discurso de americanidade, ao imaginar e construir a realidade, a comunidade americana e seus membros, presta-se à reprodução de mais um “ismo”: o “americanismo” expresso pela ideologia da “religião civil americana”, conforme já apontado por Robert Bellah e outros²⁴.

Ao destacar as diversas referências a Deus feitas por John F. Kennedy em seu pronunciamento de posse de 1961, Bellah (1967) propõe que o emprego sistemático de tal recurso em pronunciamentos presidenciais não se explicaria por razões de mero cerimonial e sim como indicativo de valores mais profundos da sociedade norte-americana, porém raramente explicitados no cotidiano da vida social norte-americana.

Assim argumenta Bellah (1967:4):

Pode-se dizer que a forma como Kennedy fez suas referências revelaria o lugar essencialmente vestigial da religião. Ele não se referiu a uma religião em particular. Ele não se referiu a Jesus Cristo, Moisés, ou à Igreja Cristã. Certamente não se referiu à Igreja Católica. Com efeito, sua única referência foi ao conceito de Deus, uma palavra que todos os americanos aceitam, mas que pode significar coisas diferentes para pessoas diferentes, que funciona quase como um significante vazio. (...) Considerando-se a separação entre Estado e Igreja, como pode um presidente justificadamente usar a palavra Deus? A resposta é que separação entre Igreja e Estado não negou sua esfera política a dimensão religiosa. Apesar de assuntos de crença, de oração e de associação religiosa serem considerados estritamente particulares, existem, mesmo assim, alguns elementos comuns de orientação religiosa que a maioria dos americanos compartilham. Eles tiveram papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e também oferecem uma dimensão religiosa para o tecido da vida americana, incluindo a esfera política. Essa dimensão religiosa pública se expressa por um conjunto de crenças, símbolos e rituais que chamo de religião civil americana.

Para Bellah, a religião civil americana é aceita, consentida, praticada e reproduzida pelos americanos como um conjunto de crenças, valores, feriados, rituais e documentos em

²⁴ Sobre o conceito de religião civil, ver Bellah (1967, 1992) e Swatos (1998). Para uma reavaliação do conceito e um debate sobre suas implicações sociais e políticas, ver Cristi (2001), Edwards (1987), Gehrig (1981), Marsden (1990), Mathisen (1989), e Richey e Jones (1974). Para um debate sobre suas implicações para a política internacional, especificamente a Guerra Fria, ver Canipe (2003), Cloud (2004), Jewett e Lawrence (2004). Para uma visão brasileira sobre o tema, ver Silva (2009).

paralelo, ou independente da religião pessoal de cada um. “Apesar de muitos sustentarem o Cristianismo como a religião nacional, (...) poucos reconhecem a existência, lado a lado das igrejas, de uma religião civil avançada e institucionalizada na América”, afirma o sociólogo. Não se trata, portanto, de uma religião em sentido estrito, nem de patriotismo vulgar elevado à categoria de fé, mas de uma mescla formada por religião e nacionalismo. Trata-se, com efeito, de um discurso que tenta dar ao significado de americanidade um sentido transcendente à própria noção de América como nação.

No entanto, para que o discurso de americanidade seja aceito, absorvido e reproduzido, determinadas condições sociais devem estar presentes para que os sentidos produzidos pelas práticas da religião civil americana possam ter ressonância. Supõe-se, assim, um solo fértil onde o americanismo possa crescer e frutificar. O discurso de americanidade exige a reprodução da ideologia que o sustenta e lhe dá sentido específico: o puritanismo.

Práticas como a comemoração do Dia de Ação de Graças como feriado nacional, o juramento prestado em tribunais sobre a Bíblia, a frase “In God we trust” impressa nas cédulas de dólar, a sacralização dos documentos fundacionais da república, ou juramento da bandeira sob a proteção de Deus, sinalizam essa mistura entre a religião e a política. O puritanismo se “seculariza” ao fazer desaparecer seus significados religiosos e naturalizar a ideologia puritana sob o mito da América: uma religião que se converte em nação sem deixar de perder seus elementos ideológicos intrínsecos.

De certa forma, pode-se reconhecer na própria Declaração de Independência de 1776 um documento que, devido às características de sua narrativa, sintaxe, vocabulário, predicação, pressuposição, símbolos, representações e retórica, também se encontra impregnado da mesma ideologia puritana que identificamos nos “jeremíadas”. Ao afirmar a existência de direitos suscetíveis de serem intuídos pela razão humana, de um Deus criador dos homens e de um pacto entre governados e governo, cujo objetivo seria a promoção de um projeto comum em benefício de futuras gerações. Trata-se da adaptação secular da teologia calvinista de aliança, porém com elementos particulares à trajetória do puritanismo na América Colonial, e razão de sua própria especificidade.

A descrição de Bellah de “religião civil americana”, tomada de empréstimo de Jean-Jacques Rousseau²⁵, verbaliza algo que outros observadores já haviam identificado em relação

²⁵ “Da Religião Civil”, capítulo 8, livro 4. Ver Rousseau (2002).

ao significado de América e de americanidade. No século XIX, Alexis de Tocqueville (1998) declarou que a América havia sido ocupada por indivíduos que trouxeram ao Novo Mundo “uma forma de Cristianismo” transformada em uma religião democrática e republicana. Um século depois, Lipset (1967) chamaria de “americanismo” e de “credo americano” a dimensão religiosa do nacionalismo norte-americano que, conforme seu entendimento, caracteriza o conjunto de valores compartilhados pelos membros que se entendiam parte daquela comunidade imaginária e que eram objeto de fervor “quase religioso”. Já o romancista G.K. Chesterton (apud CRISTI, 2001) cunhou a expressão “uma nação com alma de igreja” para descrever a América.

Contudo, nada mais perfeito para expressar o significado desse fenômeno cultural tão particular à sociedade norte-americana quanto a passagem a seguir. O americanismo contido no discurso de americanidade fica claro no trecho abaixo, proferido pela Senadora Laine Henson, personagem interpretada pela atriz Joan Allen no filme “A Conspiração”²⁶, ao se pronunciar em uma audiência no Senado:

Defendo a separação entre Estado e Igreja, e a razão pela qual defendo isso é a mesma que, acredito, tenha sido a de nossos pais fundadores. Ela não existe para proteger a religião do poder do governo, mas para proteger nosso governo do poder do fanatismo religioso. Posso ser ateia, mas isso não significa que não vá à igreja. A igreja que eu frequento é a que emancipou os escravos, que deu às mulheres o direito de voto, que nos deu todas as liberdades que tanto prezamos. Minha igreja é esta catedral de democracia na qual estamos sentados agora e não preciso que Deus me diga quais são meus valores morais. Preciso do meu coração, minha mente e esta igreja.

Com efeito, e lembrando a dinâmica descrita por Barthès sobre o funcionamento do mito, o significado, ou conteúdo (no caso, o puritanismo americano), escorrega para debaixo do significante, ou forma (no caso, a forma “América”), fazendo com que o primeiro deixe de ser produto de revelação para poucos para ser decodificado como disponível a todos pela razão. Nação e religião, público e privado, missão e redenção; todos esses elementos se confundem no discurso de americanidade, razão pela qual, apontam os críticos, torna-se difícil distinguir um do outro. O olhar atento de um visitante aos Estados Unidos percebe, com relativa facilidade, que uma bandeira norte-americana balançando em mastros no topo de igrejas não serve a fins meramente decorativos. De fato, o pavilhão nacional não está lá por coincidência, e não por

²⁶ Produção da *DreamWorks*, um estúdio considerado “de esquerda”, de 2000, originalmente chamada de “The Contender”.

acaso sua presença não causaria estranhamento aos habitantes do local. Ao contrário. A colocação da bandeira nacional em igrejas é tida como adequada, normal, justificada e legítima. Trata-se do senso comum do que seria o significado de americanidade.

O dilema que se apresenta é que, considerando-se que “não se serve a dois mestres”, como recomenda a sabedoria popular, quais as implicações da religião civil americana, que parece fazer exatamente isso, porém chama tal prática de “honrar a Deus e à bandeira”? Monrone (2003), por exemplo, sugere que o choque de ideias contraditórias encontradas no discurso puritano sobre a americanidade, como a convicção quanto à missão de criar uma sociedade justa, o fervor moral em executar tal projeto e a necessidade de coesão e disciplina, acabaram criando as condições propícias à intolerância e à paranóia, características que ele observa ainda hoje na sociedade norte-americana.

Torna-se urgente, portanto, averiguar as implicações da inscrição de uma identidade nacional com base em marcadores identitários religiosos e, portanto, quase que exclusivistas no apelo à lealdade? Como conciliar e negociar tais tensões e contradições, que se tornam ainda mais sensíveis tendo em conta a suposta posição de *hegemon* dos Estados Unidos? As repostas a tais indagações, assim como eventuais contradições e inconsistências que enxergamos no discurso da americanidade, serão exploradas no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 5:

A (RE)PRODUÇÃO DA IDEOLOGIA PURITANA NO DISCURSO DE AMERICANIDADE DA POLÍTICA EXTERNA NORTE-AMERICANA

"In the United States the sovereign authority is religious, and consequently hypocrisy must be common; but there is no country in the world where the Christian religion retains a greater influence over the souls of men than in America; and there can be no greater proof of its utility and of its conformity to human nature than that its influence is powerfully felt over the most enlightened and free nation of the earth."

Alexis de Tocqueville

Conforme vimos nos capítulos precedentes, com a desestabilização dos discursos dominantes, as “grades de inteligibilidade” que davam sentido à realidade foram desfeitas: “Quem somos?”; “Onde estamos?”; “Para onde vamos?”. O discurso da “Guerra ao Terror”, ao tentar recompor os sistemas de significação dominantes, funcionou como resposta à crise aberta pelo Onze de Setembro. Com efeito, foi um discurso que oferecia uma explicação coerente para a realidade daqueles momentos, oferecendo respostas às indagações acima. Rapidamente, um discurso emerge no pós-Onze de Setembro com o objetivo de permitir a sutura do corpo social e produzir ordem. Nesse sentido, entendemos que a “Guerra ao Terror” tenha sido um discurso de americanos sobre os americanos e a América – um discurso de americanidade – que foi capaz de produzir e disseminar um conjunto de representações e significados que se tornou dominante na atribuição de sentido à americanidade e à não-americanidade naquele momento.

Ao re-estabilizar significados deslocados, o discurso da “Guerra ao Terror” também construiu as condições de possibilidade para a legitimação de normas, instituições, costumes e comportamentos até então inconcebíveis. As mudanças políticas que se seguiram foram aceitas como legítimas, naturais e fruto do senso comum devido à rearticulação dos sentidos de americanidade. Mais precisamente, foram percebidas como *as* únicas aceitáveis. Trata-se, assim, de poder em forma pura: o poder de excluir alternativas da fronteira da possibilidade.

Além disso, ao recorrer a um acervo de significados e representações característico do típico sermão puritano, o “jeremíada”, apropriando-se e adaptando-as ao contexto do Onze de

Setembro, o discurso da “Guerra ao Terror” acaba por reproduzir conteúdos ideológicos bastantes específicos, de genealogia puritana. O uso de linguagem explicitamente apocalíptica e bíblica, a representação da realidade como o confronto entre o “bem” e o “mal”, no qual a América age pela mão da história, do progresso e da modernidade, a significação do terrorismo como “ameaça iminente”, capaz de destruir não só a América, mas o próprio mundo, a racionalização da necessidade de “alerta contínuo e permanente”, além da reprodução de narrativas puritanas do “povo eleito”, “comissionado” a ser “guia moral” para o resto do mundo – a “cidade na colina” a iluminar o caminho para a salvação, tudo aponta para o funcionamento de uma formação discursiva que se presta a, simultaneamente, inspirar conforto e esperança, e estabelecer controle, ordem e coesão.

Neste último capítulo, nos aprofundaremos na discussão dos principais temas de nossa pesquisa: a relação coconstitutiva entre identidade e política externa, o papel dos discursos e da ideologia na construção social da realidade, a natureza da relação “Eu”/“Outro”, o lugar da identidade, diferença e “Outricidade” nas práticas políticas etc. Com base nessas reflexões, abordaremos a questão da ideologia puritana americana, apontando algumas implicações políticas de seus 400 anos de sobrevida na sociedade norte-americana. Apesar da afirmação quanto à separação entre religião e Estado, entendemos que os Estados Unidos da América, através de suas práticas de política externa, constroem e (re)produzem sua identidade nacional como ideologicamente puritana, e tal noção possui importantes implicações políticas.

Começando com nossa reflexão sobre os resultados das análises desenvolvidas nos capítulos precedentes, pretendemos explorar a relação entre discursos, ideologias e identidades coletivas nos processos de significação de América e americanidade. Em seguida, retomando o tema do Onze de Setembro, veremos as implicações do discurso de americanidade na articulação das opções políticas da “Guerra ao Terror”. Debateremos o tema que atravessa a problemática desta pesquisa: as representações de “Eu” e “Outro” nas práticas de política externa. Nesse sentido, pretendemos destacar as formas pelas quais a “Outricidade” sufoca a ação política emancipatória e dificulta a convivência das diversidades no campo social. Finalmente, ofereceremos uma contribuição para se pensar em novos sentidos de americanidade fora de práticas de (re)produção de “Outricidade”.

5.1 Discursos, ideologias e identidades nos sentidos de América e de americanidade

Conforme vimos em capítulo anterior, o tema da identidade tornou-se objeto de extensa discussão. Segundo a síntese de Stuart Hall (2000b:1), fala-se em como as “velhas” identidades, que por tanto tempo estabilizaram a realidade social, encontra-se em declínio, fazendo surgir “novas” identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. A chamada “crise da identidade” faria parte de um processo de transformação, mais amplo e mais profundo, que estaria deslocando estruturas dominantes de seu antigo lugar. Tal “deslocamento”, também chamado de “descentramento”, estaria no centro de importantes mudanças nos quadros de referência que davam inteligibilidade ao mundo.

A presente pesquisa, que tem como objeto primário problematizar os processos de produção e reprodução dos sentidos da identidade nacional americana, assume uma posição favorável ao entendimento de que as identidades “modernas” estaria sendo deslocadas de suas posições favoráveis. De acordo com tal arcabouço, é possível identificar como, nos tempos atuais, as identidades de classe, de gênero, de sexualidade, de etnia, de raça e de nacionalidade vem se re-escrevendo, reconstituindo-se e se rearticulando à medida que sua suposta “essência” se sinta pressionada, ou ameaçada.

Na verdade, conforme sustenta Mercer (1990:43), a identidade somente se torna um problema, no sentido de ser percebida como “em crise”, quando algo, que se supõe fixo, coerente e estável, “é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Na verdade, trata-se da noção do sujeito do Iluminismo, baseado em uma concepção de pessoa como “um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de Razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia de num núcleo interior” (HALL, 2000b:10), que nos acostumou a ver a identidade como essência.

Entretanto, se lembrarmos de como Marx diferenciava os conceitos de *ser em si* e *ser para si*, podemos perceber que a identidade nunca foi dada, isto é, não é nasce e permanece com o indivíduo até sua morte. Marx propunha que fato de um indivíduo ter nascido proletário não o transforma, como se fosse algo natural, em um sujeito politicamente ativo na proletária. Somente quando adquire consciência de classe, passando a se perceber proletário e a compreender as implicações que dali decorrem, é que se torna capaz de interferir na realidade.

Se recorrermos a Linguística para problematizar os processos pelos qual esse “jogo de identidades” (HALL, 2000b:19) ocorre, chegaremos à analogia proposta por Lacan (1977) de que a identidade estaria estruturada como a língua. Com base em Saussure (1983), vemos como os significados das palavras não são estáveis e fixos, em uma relação “um-a-um” com os objetos que habitam o mundo. Os significados são construídos com base em relações de similaridade e diferença que se estabelecem entre as palavras. Como explica Hall, “sabemos o que é a noite porque ela *não* é o ‘dia’” (grifos do autor). “Eu sei quem ‘eu’ sou em relação com ‘o outro’ (por exemplo, minha mãe) que eu não posso ser, finaliza (2000b:40-1).

Por mais que se esforce, um falante não pode, sozinho, estabelecer as normas que regem a linguagem, visto que ela é social. Isso faz que as palavras sejam “multimoduladas”, ou seja, elas sempre estão contaminadas por outros significados que não conseguem eliminar. Da mesma forma que um único falante não pode fixar o significado de uma palavra, tampouco ele poderá fixar o significado de uma identidade. Ela está em contínuo processo de reinscrição. “O significado é inerente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença)” (HALL, 2000b:41).

Em tempos de modernidade tardia, pós-modernidade, ou modernidade líquida, as identidades “velhas” se encontram ainda mais deslocadas e descentradas. O sujeito pós-moderno explicita melhor esse paradoxo, visto que nele convivem não duas ou três identidades, mas uma miríade delas, contraditórias e fragmentárias. Tal sujeito constitui aquilo que Hall (2000b:13) chama de “celebração do móvel”: quando as diferentes identidades são assumidas, não biologicamente, mas historicamente. “Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2000b:13).

Exemplo notável da “celebração do móvel” pode ser encontrado no caso do “homem grávido”, que ocupou as manchetes dos grandes jornais há pouco tempo. Considerado homem pela lei dos Estados Unidos, o transsexual Thomas Beatie anunciou que estava grávido, dando luz alguns meses depois. Nascido mulher, Beatie havia trocado de sexo há oito anos, mas decidiu conservar seu sistema reprodutivo. Desejo de ter um filho biológico, decidiu engravidar por inseminação artificial, afirmando que ter um filho seria um direito seu, independente de ser homem ou mulher.

Para esse sujeito pós-moderno, a identidade não segue qualquer sentido biológico ou tradicional. Em tempos de pós-modernidade, torna-se mais complexo, senão impossível, para o sujeito cartesiano, definir-se. Por não estar ancorada na natureza, a identidade não tem uma essência inerente. Ela tampouco reside dentro do sujeito; o que a faz estar sempre em movimento. As identidades têm multidimensionalidade, confundem-se, anulam-se, complementam-se, fortalecem-se, equilibram-se, a depender dos contextos em que o sujeito se encontra inserido. Eis o “jogo das identidades”, cujo resultado é imprevisível¹.

Assim, as identidades não são fenômenos naturais ou essenciais. Ao contrário, elas são processos simbólico-discursivos em permanente negociação por meio de práticas sociais. “Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte, é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortável ‘narrativa do eu’. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2000b:13). “Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada” (HALL, 2000b:21).

Um elemento importante a ser destacado, que se apresenta fundamental na discussão da americanidade, reside nos sujeitos híbridos. O hibridismo cultural implica na capacidade do sujeito pós-moderno em se refazer, moldando-se e se adaptando a contextos diversos. No transcorrer de sua vida, o sujeito híbrido negocia constantemente sua identidade, jogando o jogo das identidades. Por ser híbrido, ele ocupa um “entre-lugar”: o interstício entre duas identidades mais fixas (BHABHA, 2001)².

O conflito desponta quando a negociação entre identidades desafia categorias normalizadas e reificadas, isto é, quando ela contesta o senso comum articulado pelos discursos dominantes. No caso do híbrido, sua ambiguidade é tida como ameaça às categorias normalizadas. Por habitar um “entre-lugar”, ele não encaixa facilmente, e passa a ser alvo em potencial para a domesticação. Dito de outra forma, ele se torna fonte de ameaça às estruturas dominantes, visto que seu hibridismo, por si só, seria ameaça ao regime de verdade dominante.

¹ Fryer (2006) demonstrou a perversidade que, diversas vezes, o jogo identitário patrocina. As identidades minoritárias pagam um alto preço, segundo Fryer, quando se destacam nas escolas americanas. O fenômeno que ele chama de “acting white” (agindo como branco ou brancamente), postula que alunos de minorias étnicas dos EUA perdem assustadoramente popularidade quando começam a ter índices de rendimentos mais altos, enquanto alunos brancos têm sua popularidade aumentada quanto mais aumentam suas notas.

² Como exemplo de sujeito híbrido, citamos Barack Obama. Nesse sentido, ver Leal e Diniz (2009).

No caso dos Estados Unidos, conforme discutido anteriormente, apontamos a religião como marcador identitário fundamental na significação do que seria a americanidade. Apesar da América ter sido ocupada e colonizada por povos de diversas origens, crenças e culturas, foram os puritanos de Massachusetts que tiveram influência maior no desenho do que seria (re)conhecido como América. São muitos os especialistas que idicam o peso do puritanismo americano na formação do que Bellah caracteriza como o sentido religioso da América. Conforme destacamos no capítulo anterior, o puritanismo sinaliza os primeiros movimentos de uma formação discursiva profunda, um primeiro sinal mais robusto de uma tomada de consciência como nação. Como diz Bercovitch (1975:108), “o ‘Eu’ americano como representativo do resnascer universal”.

No entanto, o que ocorre quando essa “autoconsciência”, esse sentido de “Euu americano” se depara com situações nas quais ela é questionada? O que ocorre quando um híbrido questiona a representação dominante do “Eu” americano? Ou quando um ataque terrorista em uma manhã de setembro põe em xeque os sentidos hgemônicos de americanidade? Consegue o discurso de americanidade se refazer, apropriando-se de fragmentos discursivos que lhe desafiam? Ou reage violentamente contra as contestações, silenciando-as pela força? E se não consegue absorver os discursos concorrentes, traduzindo-os e diluindo-os na tradição, por que opta pela domesticação violenta?

Conforme discutimos em capítulo anterior, os acontecimentos de Onze de Setembro constituíram uma espécie de encontro com aquilo que estava além da compreensão, com o que não tinha sentido, que não se encaixava na inteligibilidade da realidade. Foram acontecimentos que abalaram as suposições dominantes sobre o significado da realidade e de nós mesmos. Os sentimentos de paralisia, confusão e desnorreamento que tomaram de surpresa não só os Estados Unidos, mas também outros lugares do mundo, indicam que estaríamos diante de um quadro de trauma coletivo em massa. Nas palavras de Cvetkovich (2003:61), trata-se do primeiro grande trauma transnacional do pós-Guerra Fria.

Nesse sentido, entendemos que a teoria do trauma abre possibilidades a discussão da relação entre trauma e política, sobretudo se procurarmos perceber o funcionamento do trauma como fonte de produção de identidades coletivas. Através da construção e circulação da memória do trauma, experiências individuais e/ou coletivas díspares são articuladas e conectadas em uma narrativa capaz de compartilhar sentimentos de identificação quanto à dor

da perda. Assim, a construção da memória traumática permite criar uma ligação – ainda que exclusivamente no plano discursivo – entre indivíduos, lugares, épocas e culturas tradicionalmente desconectados.

No caso do Onze de Setembro, rapidamente foi possível perceber que os acontecimentos daquele dia foram capazes de despertar a sensibilidade para a dor alheia, mesmo que brevemente. Michael Rothberg (2003:148) comenta que os ataques de 2001 colocaram os norte-americanos em contato emocional com partes do mundo, como o Afeganistão, que até então ficavam limitados a restritos espaços da consciência pública. Com base no poema de Hammad (2003), Rothberg (2003:155) destaca que o Onze de Setembro criou ligações discursivas com outras contestações e lutas políticas presentes no mundo. “[S]e existe um povo no mundo que entende o que Nova York está sentido agora, ele vive na Cisjordânia e na Faixa de Gaza”, havia escrito a poetisa (HAMMAD, 2003:141).

Para Rothberg (2003), o Onze de Setembro trouxe o reconhecimento da existência de um universo de sofrimento, mesmo se tal reconhecimento tenha sido momentâneo e incompleto. Nesse sentido, a experiência do trauma compartilha os sentimentos gerados pela condição de ser vítima de atos de violência, mesmo se o indivíduo traumatizado não tenha, necessariamente, sofrido violência no sentido material. O que importa, nesses casos, é o sentimento de vulnerabilidade e a ansiedade que ele provoca nos indivíduos.

Antes do Onze de Setembro, Rothberg (2000) já havia se debruçado sobre a relação entre trauma, representações e política. Em trabalho dedicado ao holocausto, o norte-americano sustentava que memórias traumáticas fazem três tipos de exigências: documentação, reflexão e engajamento. A documentação é necessária para que se possa contar a origem do trauma. Não se trata, explica o pesquisador, de procurar a verdade a fim de punir os culpados, mas sim de enquadrar os acontecimentos em uma narrativa coerente de forma a poder dar-lhe sentido. Este seria o primeiro passo para evitar a negação e supressão da memória traumática. Documentar significar aceitar o trauma. Já a reflexão seria necessária para se desfazer os efeitos traumáticos. Finalmente, o engajamento marca o início do aprendizado terapêutico: o que podemos aprender com o ocorrido para iluminar nossas escolhas e comportamentos?

A experiência do Onze de Setembro nos revela como a memória e o trauma podem ser coconstitutivas de identidades e interesses. Deixando rapidamente de lado o debate sobre a incapacidade de significação dos acontecimentos de 2001, posto que o tema foi por nós

abordado anteriormente, é importante reconhecer como a sensação de perda, desorientação e confusão então experimentadas não vieram do zero. De certa forma, ansiedades, fobias e medos já estavam presentes nos imaginários coletivos nacionais, razão pela qual um generalizado sentimento de *déjà vu* era compartilhado. As imagens que saltavam aos olhos através das telas de televisão eram “transformadas em e pela realidade virtual de Hollywood e tornadas familiares, um *déjà vu*”, consoante Claire Kahane (2003:107).

De fato, história e ficção, realidade e fantasia, familiar e desconhecido se misturaram em algo ambíguo que era, simultaneamente, novo e familiar. Como explica Kahane, na assimilação daquelas imagens, o cinema parecia estar orientando a reação dos indivíduos em relação ao desastre real, fazendo que o histórico se confundisse com o fictício. A sensação de *déjà vu* por meio da ficção sinaliza algo mais profundo: um poço de ansiedades pré-existentes que, já refletidas na cinematografia daquela sociedade, encontrou escape naquele dia. Afinal, não seriam as imagens de “Independence Day”, “Inferno na Torre”, “Godzilla”, “King Kong” e a ponta sul de Manhattan naquele dia intercambiáveis? Se as imagens eram familiares, por que o estranhamento e a surpresa? Não estariam elas já “antecipadas” nos imaginários?

Ao sermos confrontados com imagens no limite do suportável à condição humana, fomos jogados em um turbilhão de emoções que nos fizeram reféns de sentimentos contraditórios. De um lado, alívio e felicidade por ter sobrevivido ao desastre; de outro, culpa e vergonha de ter sobrevivido face à morte de tantas outras pessoas. Participamos do “espetáculo” como espectadores, porém fomos poupados de seu protagonismo direto. Contudo, a força daquelas imagens deixa clara a intenção por trás dos atentados: a potência hegemônica foi atacada em seu coração e não será possível esquecer tal fato.

Na verdade, se algo pode ser concluído, após estes últimos anos, é que o “espetáculo” do Onze de Setembro foi projetado para ser visto, revisto e lembrado. Conforme esclarece Zehus (2006:514), os acontecimentos de 2001 foram planejados para “humilhar publicamente a superpotência, para impressionar, para se exibir; seus executores desejam, com certeza, que não nos esqueçamos disso”. Para tanto, a própria simultaneidade dos atos foi crucial para assegurar tal efeito. O primeiro avião se choca contra uma torre, a atenção do mundo se volta imediatamente para o *World Trade Center* e, quinze minutos depois, um segundo avião se

choca contra a outra torre³. Foram – e continua a ser – imagens fortes e chocantes, que foram repetidas à exaustão.

Para Zeffuss (2006:514), apesar de pouco se saber sobre os planos e objetivos dos terroristas, razão pela qual deve-se ter cuidado em inferir tais conclusões com base nos sentimentos experimentados naquele dia, seria impossível não considerar o desejo por trás do *timing* dos ataques. Onde quer que estivéssemos naquele dia, o que quer que estivéssemos fazendo, todos vimos o impacto daqueles aviões e o colapso das torres logo em seguida. “Não é possível esquecer”, afirma Zeffuss, e, provavelmente, embora não podemos ter certeza, os terroristas não queriam que nós esquecêssemos.

Na verdade, George W. Bush não queria que esquecêssemos tampouco, visto que inúmeros foram os lembretes, nesse sentido, quando da articulação das políticas de segurança que se seguiram. “Todos se lembrarão do que aconteceu naquele dia, para quem aconteceu. Lembraremos o momento em que tivemos a notícia – onde estávamos e o que fazíamos. Lembraremos a imagem do incêndio, ou da história de um resgate. Muitos carregarão a lembrança de rostos e vozes perdidas para sempre” (BUSH, 2001b). Consoante Zeffuss (2006:514), Bush precisa que todos se lembrem. “Lembrem-se. Todos viram. Milhares de mortos. Devemos à memória de todos eles revidar, assegurar que isso não se repita”. Assim, tanto Bush quanto os terroristas possuem algo em comum: a necessidade da memorização dos acontecimentos de 2001. Ambos têm interesse na memória do Onze de Setembro.

Para Zeffuss (2006:515), o Onze de Setembro oferece um exemplo de situação em que a exortação à memória é usada politicamente na articulação de políticas de retaliação. O imperativo de lembrar, sobretudo de demonstrar respeito aos mortos de 2001, torna-se instrumento para a implementação e justificação de novos ciclos de violência. “Os mortos, e sua inocência, devem sempre ser considerados”, afirma Zeffuss. Como consequência, revela-se impossível, em tais contextos, promover uma discussão profunda e séria sobre como (re)agir ao terrorismo. Conforme apontou o articulista Schama (2002), a reverência em massa que tomou o mundo de assalto após o Onze de Setembro “transformou o debate secular sobre liberdade em algo indecente, desrespeitoso e desleal à bandeira”. A dificuldade teria sido ainda mais intensa nos Estados Unidos, uma sociedade onde os sentidos de religião, política e nação se fundem.

³ Às 8h46, o voo AA 11 se choca contra a Torre Norte, seguido pelo voo UA 175, que se choca contra a Torre Sul às 9h03.

Na verdade, trata-se de uma sociedade que se autopercebe como “eleita” e em “aliança especial com Deus”, e que emprega uma retórica de “renovação da aliança” (BOSTDORF, 2003) para reconstituir seu sentido de nação homogênea para re-estabelecer o compromisso nacional com a americanidade. No imediato pós-Onze de Setembro, a articulação, reprodução e circulação de um discurso de censura e reprovação, com exortação à memória dos mortos no atentados, tinha como objetivo criar o apoio necessário à promoção de profundas mudanças nas estruturas sociais norte-americanas.

Para Bostdorf (2003:294), a retórica de “renovação da aliança” (“covenant reweal”) buscou inspirar as gerações “baby-boomer” e “X”, cujo contato com a geração anterior da Segunda Guerra Mundial já estava relativamente tênue. A evocação de feitos dos mais velhos, a condenação da “perda de rumo” na geração atual, a analogia entre a luta contra o terrorismo de hoje e a “Grande Guerra”, a construção da América como “nação eleita” e “em aliança com Deus”, e a reafirmação dos Estados Unidos como o país que age do lado “certo” e “bom” da História, significam os sentidos de americanidade como algo positivo, enquanto os de não-americanidade, algo negativo. Construir uma nação como sagrada, como o discurso reproduzido na “Guerra ao Terror” faz, implica reconhecer, necessariamente, a existência de nações profanas. Os Estados Unidos deixam de ser uma nação secularizada para se transformarem em América⁴, a nação sagrada.

Na verdade, tal polarização entre o Sagrado e o Profano revela-se bastante típica da formação discursiva no qual se encontra inserido o puritanismo americano. Consoante a Bercovitch (1978:178), o ritual do “jeremiáda”, por meio do qual o puritanismo se propaga no discurso político norte-americano, expressa um consenso tal nível de consenso que fez que os sentidos de América fossem alimentados por significados especialmente simbólicos. “Apenas nos Estados Unidos é que o nacionalismo carregou consigo o significado cristão do Sagrado”, afirma Bercovitch. “De todos os símbolos de identidade, somente *América* uniu nacionalidade e universalidade, personalidade cívica e espiritual, História secular e redentora, passado colonial e paraíso futuro, em uma única ideia sintética”.

⁴ BOSTDORF (2003:302) destaca a consistência com a qual George W. Bush favoreceu o termo romantizado “América” em vez de sua versão mais secular, “Estados Unidos”.

O puritanismo, cuja presença pode ser sentida na forma pela qual os discursos dominantes se estruturam no debate político norte-americano, sobretudo sob a forma reprodutora do “jeremíada”, revela-se uma própria ideologia do americanismo. A (re)constituição da narrativas de identidade nacional americana com base na retórica de “renovação da aliança”, no chamamento ao trabalhos (“good works”), na provação da eleição, e na qualidade sagrada da nação americana contribuem para construir uma realidade na qual a “América” deverá liderar a batalha contra as forças do Mal. Tal imagem, contudo, é tributária de uma ideologia que, nas palavras de Ellis (1993:9), não concebe “cores de cinza”, mas somente “uma luta cósmica entre a trevas e a luz”, conforme articula a tendência de polarização transmitida pelo discurso puritano.

Provavelmente devido ao “preconceito Iluminista” já mencionado, ficamos tentados a rechaçar quase *a priori* as ideias, representações e significados associados ao puritanismo, fazendo que as condenemos como ultrapassadas, arcaicas e antigas. Temos muitas vezes uma certa dificuldade em reconhecer que o puritanismo articula, racionaliza e normativa uma “Weltanschauung” de características ideológicas bastante específicas, que teria encontrado na América o solo fértil à sua experimentação, disseminação e reprodução.

Com efeito, isolado pela distância geográfica, e beneficiado pelo desinteresse da Coroa, o puritanismo conseguiu se desenvolver na América Colonial em toda sua plenitude, enraizando-se profundamente no sistema cultural, social, político e religioso daquela sociedade. Ao criar e disseminar categorias de senso comum, o puritanismo não se limitou a gerar as condições de possibilidade do conjunto de costumes, valores, práticas, normas e instituições que criaram a América Colonial. Na verdade, foi capaz de ir além ao alimentar o imaginário nacional já então em formação, articulando os significados de “América” e “americanidade” com base em elementos ideologicamente puritanos.

Em linguagem semiótica, o puritanismo perde seu nome particular, isto é, sofre um processo de “exnominação” (“unnaming”, em inglês, ou “ex-nomination”, em francês) para se equivaler a Americanismo. Recorrendo à definição de Barthès (1972:109) de que mito é todo “sistema de comunicação” transmitido pelo discurso, entendemos que o puritanismo também “transforma a realidade do mundo em uma representação do mundo, História em Natureza” (BARTHÈS, 1972:141). Assim como Barthès apontou as formas pelas quais a ideologia burguesa fez a “passagem da História para a Natureza” e então penetrou em toda sociedade,

vemos o puritanismo construir, significar e disseminar um sentido de América que aos poucos ganhou status de senso comum no imaginário social norte-americano.

A disseminação de mitos como “povo eleito”, “predestinação” e “missão”, o intenso controle social e moral capaz de inibir dissensos e impor a conformação, além de estruturas sociais bastante hierarquizadas, rígidas, teocráticas e patriarcais como as surgidas na América Colonial, permitiram que o puritanismo abolisse a complexidade dos atos humanos, conferindo-lhes simplicidade e essencialidade, apagasse discursivamente contradições que lhes seriam inerentes, e despolitizasse o conflito político.

Para Campbell, existiria uma relação entre a ideologia puritana da América Colonial e a política externa norte-americana: o puritanismo seria o principal “marcador identitário” do discurso da política externa norte-americana.

Ao empregar esse modo de representação, os textos de política externa do período pós-guerra lembravam o gênero literário do jeremiada do século XVII, ou o sermão político, no qual os pastores puritanos combinavam áridas críticas com apelos pela renovação espiritual. Estabelecendo posteriormente o arcabouço interpretativo da identidade nacional, essas exortações eram influenciadas pela tradição europeia de pregação da onipresença do pecado a fim de fomentar o desejo por ordem, porém com um momento notadamente afirmativo. (CAMPBELL, 1998:32)

Para postular uma genealogia dos discursos de política externa norte-americana para além da própria Guerra Fria, Campbell recorre a Bercovitch (1978:23):

O jeremiada puritano americano era o ritual de uma cultura embarcada em uma missão – ou seja, uma cultura baseada na fé como processo. Ao substituir hierarquia pela teleologia, ele descartou o ideal do Velho Mundo de um estado de estase em favor de uma visão do Novo Mundo para o futuro. Sua função era criar um clima de ansiedade que pudesse liberar as inquietas energias “progressistas” necessárias para o sucesso da empreitada. O jeremiada europeu também se alimentava da ansiedade, obviamente. Como toda forma de “tradicionalista” de ritual, usava medo e temor para pregar a aceitação de normas sociais fixas. No entanto, o jeremiada americano ia além. Ele fez da ansiedade seu fim e meio. A crise era a norma social que tentava insinuar. O próprio conceito de missão, afinal, sugeria um estado de não-satisfação. O futuro, apesar de divinamente assegurado, nunca estava realmente a nosso alcance, e os muitos Jeremias da Nova Inglaterra tentavam criar o sentimento de insegurança que asseguraria o resultado final.

Bercovitch (1978:27-8) destaca a relação do puritanismo com a identidade nacional americana nos seguintes termos:

Apesar de seu juramento à teocracia, os emigrantes puritanos faziam parte de um movimento em direção ao futuro. Sua retórica e visão facilitavam o processo de crescimento colonial. Na sustentação dessa retórica e visão, Jeremías posteriores efetivamente forjaram um poderoso veículo para a ideologia da classe média: um ritual de progresso pelo consenso, um sistema de símbolos sagrados e seculares para a doutrina do laissez-faire, uma “religião civil” para um povo escolhido para nascer já formado diretamente no mundo moderno – América, a primeira filha gerada do capitalismo democrático, o único país que desenvolveu, do século XVII ao XIX, uma cultura completamente classe média.

Assim, Campbell propõe que o sistema linguístico empregado para significar “América” e “não-América” seria apropriado e adaptado da tradição dos “jeremíadas” dos puritanos da Nova Inglaterra. Seu sistema de significados, representações, símbolos, mitos e metáforas, cujo conteúdo Bercovitch (1978) já havia identificado como típico da cultura da classe média norte-americana, seria reproduzido do discurso de política externa de forma a construir e normatizar um “Eu” americano ideologicamente puritano.

Devemos destacar como o puritanismo conseguiu naturalizar seus conteúdos ideológicos, sobretudo para a articulação e consolidação da comunidade imaginária que viria mais tarde a ser conhecida como Estados Unidos da América: o mito de excepcionalismo. Por ser objeto de amplo estudo, o que permitiu que sua condição de mito adquirisse *status* de “regime de verdade” através de redes de poder/saber, o excepcionalismo postula que os Estados Unidos gozem de uma condição única no mundo e, portanto, excepcional. Tal mito diz que aquele país, devido a suas origens, além de características e instituições singulares que não conseguiram ser reproduzidas alhures, seriam excepcionais no mundo: um federalismo singular; o princípio de separação de poderes; o sistema de pesos e contrapesos; a Declaração de Independência e Carta Constitucional; a ausência de um passado feudal; um sentido único e peculiar de individualismo igualitário; um projeto de organização política novo; e a conjugação da igualdade com liberdade capaz de produzir um liberalismo unicamente americano. O mito de uma “América excepcional e única”, claramente alimentado por uma concepção de mundo puritana, acaba por transformar características históricas em natureza.

Segundo o mito, o caráter excepcional americano seria o elemento que distinguiria a sociedade norte-americana do restante do mundo, permitindo-lhe, portanto, não se submeter necessariamente às mesmas regras, normas, valores e contingências históricas às quais outras nações foram submetidas. A reprodução do mito da excepcionalidade transmite e perpetua no imaginário coletivo nacional a idéia de que os Estados Unidos estariam mais preparados e qualificados a assumir responsabilidades que transcendem às fronteiras nacionais, e que suas

instituições e sistema político e social seriam as mais perfeitas e infalíveis. Para alguns críticos, no entanto, a noção de que a América seja diferente e única tem sido utilizada não somente para descrever e explicar suas ações, mas para racionalizá-las e legitimá-las. Apesar de já ter abandonado grande parte da representação de “povo eleito”, ainda sim é possível reconhecer naquele mito a apropriação de determinados significados próprios do puritanismo na articulação da representação da “América excepcional”.

Nesse sentido, ao observarmos como o discurso da “Guerra ao Terror” reproduz, *a grosso modo*, as representações, significados, narrativas e símbolos dos sermões dos puritanos da América Colonial, devemos reconhecer que estamos diante de uma formação discursiva de grande alcance, cuja importante implicação política é a inscrição do sentido da identidade nacional americana – isto é, da americanidade – como puritano. As práticas de política externa, portanto, criam, reproduzem e naturalizam uma identidade de traços puritanos: uma nação cristã e excepcional, única no mundo, um povo eleito, agente da História, promotora da civilização, do progresso e da modernidade, com responsabilidade moral para si e para o mundo por atribuição divina, depositária dos princípios e valores definidos por Deus e, portanto, verdadeiros e universais, nação realizadora da liberdade, e força de estabilização e ordem em um mundo de caos e incerteza.

Faz sentido, portanto, a referência que Campbell faz a um enunciado do Presidente Bush na Guerra do Golfo em 1991: “No curso da existência de uma nação, somos chamados a definir quem somos e em que acreditamos” (BUSH apud CAMPBELL, 1998:12). Para Campbell, a ligação proposta por George Bush entre a identidade nacional americana e a ameaça indica justamente a importância da subjetividade na articulação da situação de perigo. Por ser entidade inacabada, o Estado se engaja em um processo permanente de reprodução, buscando situações em que estejam expostos ao de fora, ao externo, ao estrangeiro, ao outro, para que possam reafirmar aquilo que pertence ao de dentro/interno/nacional/eu. Através da política externa, esta arena privilegiada de contatos entre fronteiras, o Estado emprega discursos de medo para converter o externo em ameaça e assim reafirmar suas fronteiras morais e espaciais, e estabilizar sua própria identidade.

Nas palavras de Campbell (1998:13), “a articulação constante do perigo através da política externa é, portanto, não uma ameaça para a identidade ou existência do Estado, mas sim sua própria condição de possibilidade”. É através da constante articulação da ameaça e da conversão da diferença em “Outricidade” que o Estado assegura e obtém sua própria legitimação. Entretanto, considerando que as ameaças, assim como as identidades, nunca são fixas, o Estado deve sempre rearticular e reinscrever seus domínios e espaços. Nesse sentido, reinscrição deve ser entendida como a tentativa de apresentar como permanente aquilo que é contingente. E, no caso dos Estados Unidos, esta comunidade imaginária por excelência, estamos falando da inscrição de uma identidade puritana.

O fato é que, a mescla do público e do privado, nos termos da teologia puritana, possui importantes implicações que foram além das igrejas da Nova Inglaterra. Aqui devemos destacar, como fundamental, a emergência da “religião civil” americana. Entendemos que, assim como o puritanismo funcionou para combinar o público e o privado em uma única esfera colocada a serviço do “grande plano divino”, o discurso de americanidade também se prestou a combinar o público e o privado para a execução da missão atribuída pela Divina Providência para articular seu próprio sentido.

A nação, portanto, passa a ser imaginada, articulada, construída e legitimada como uma espécie de “religião republicana”, dotada de próprios mitos, crenças, símbolos, narrativas, representações e rituais próprios, inclusive em relação a como comemorar, celebrar e eternizar sua memória coletiva. Feriados nacionais que mesclam o secular com o religioso, como o Dia de Ação de Graças, assim como “templos” em que a nação passa a ser objeto de “culto”, como o Memorial de Lincoln, o Capitólio e Gettysburg, somente reforçam essa idéia de fusão entre o secular e o religioso em algo notadamente específico e particular à América.

No entanto, assim como Bercovitch recomenda, é preciso ter cautela. Não desejamos defender aqui a noção de excepcionalismo; trata-se somente de reconhecer-lhe sua natureza essencialmente ideológica. Assim como as ideologias de classe, etnia ou gênero, o americanismo funciona na naturalização de relações e estruturas de poder, apagamento discursivo de fissuras e conflitos interno, controle e disciplinarização do corpo social, produção do consenso, manutenção da coesão e da unidade, além de legitimação da existência do próprio Estado sobre o qual a nação que se autodenomina americana se sustenta.

5.2 As implicações do discurso de americanidade para a política externa norte-americana no pós-Onze de Setembro

Lembrando a metáfora de Barthès de ver um texto como um tecido (1977), dentre os diversos “fios” que puxamos do “tecido” do discurso da “Guerra ao Terror”, destacaremos alguns “fios” que entendemos ter implicações fundamentais para a política externa norte-americana. De certa forma, tentaremos identificar os seguintes “leitmotifs” na construção de categorias de normalidade e senso comum: a narrativa de uma ameaça terrorista inédita, certa e iminente; a representação do terrorismo como guerra; a representação da “Guerra ao Terror” como “guerra justa”; o mito dos Estados Unidos como agente da História; a representação da América como sujeito inerentemente benevolente no mundo maléfico; e o mito da origem transcendental do papel dos Estados Unidos no mundo.

O tema do terrorismo não é, de forma alguma, totalmente inédito na agenda da política externa norte-americana. Na verdade, como já discutimos anteriormente, os termos “terror” e “terrorismo” já eram de uso corrente desde o final do século XIX. No entanto, conforme destaca Winkler (2006), todos os governos norte-americanos desde a década de 60 continuamente se referem ao fenômeno como se fosse um tipo de ameaça nova, sem precedentes. Com efeito, W. Bush, assim como seus antecessores Clinton, Bush, Reagan, Carter, Ford, Nixon e outros, continuam a empregar os mesmos modos de predicação do fenômeno: “nova ameaça”, “ameaça sem precedentes”, “uma ameaça única”, “algo nunca antes enfrentado”, dentre outras construções.

Além da predicação do terrorismo como algo inédito, observamos o discurso da “Guerra ao Terror” predica o fenômeno como ameaça séria, certa, de alcance global e na iminência de ocorrer. Recorrendo a Jackson (2006:169), vemos que o discurso sugere que “a ameaça do terrorismo, assim como a ameaça do arsenal nuclear soviético, é a catástrofe suprema” e que “os norte-americanos estão sob a ameaça de terroristas ansiosos por matar milhões”, fazendo que tal receio seja aceito como “racional e razoável, fruto do senso comum”. Conforme os textos articulam, não se trata de “se” mas “quando” ocorrerá o novo ataque. A estratégia se revela altamente eficaz na construção de uma realidade excepcional que requer, portanto, tratamento igualmente excepcional, o que legitima, a seu turno, a demanda e concessão de

poderes especiais que normalmente não estariam disponíveis aos governantes em tempos comuns. A predicação do terrorismo como ameaça qualitativamente nova, assim como sua representação como certa e iminente, cria as condições de possibilidade para a articulação e reprodução de um discurso que normaliza um verdadeiro estado de exceção.

No entanto, é possível relativizar e questionar tal discurso. Jackson (2006), por exemplo, lembra que mesmo os ataques terroristas de 2001 tenham constituído um fenômeno “qualitativamente novo”, em nenhum momento emergiu uma voz dissidente disposta a lembrar que o terrorismo nunca vitimou mais pessoas do que acidentes de trânsito, câncer, cigarro ou armas de fogo⁵. O importante aqui não é reconhecer qual seria o pior dos males, mas observar como a linguagem empregada pela “Guerra ao Terror” foi capaz de conferir tamanho ineditismo, grandiosidade, certeza e iminência ao terrorismo a ponto de impedir que tal observação fosse pensada ou expressada.

Com efeito, o que vemos foi um discurso capaz de conduzir o terrorismo a tal patamar de ameaça que qualquer medida tomada pelo Estado passou a ser considerada não apenas legítima, como também necessária e prudente. Como define Winkler (2006), esse tipo de linguagem atua de forma silenciosa, impondo uma representação ideologizada da realidade, sobretudo na ausência de uma imprensa crítica, assim construindo os próprios parâmetros da política contraterrorista.

Nesse sentido, é interessante notar como a ameaça do terrorismo não-estatal e em rede acaba sendo discursivamente redirecionada a alvos tradicionais da política externa norte-americana: Estados que há décadas são considerados hostis aos Estados Unidos, como Coreia do Norte, Irã e Iraque. Trata-se de uma decisão claramente política, mas submetida à despolitização, sendo normalizada e aceita sem contestações. Mais sério ainda, é reconhecer como a passagem de “redes não-estatais” para “atores estatais” foi percebida como absolutamente natural, prudente e sensata. Para Jackson (2006:170), a estratégia de aproximação entre “Estados que apóiam o terrorismo” e “Estados-párias” foi empregada desde os primeiros momentos da “Guerra ao Terror”: “a ameaça do terrorismo foi desde o início

⁵ Jackson (2006:172) propõe uma interessante analogia entre a “Guerra ao Terror” e a “Guerra às Drogas”. Assim como as drogas ilícitas são uma ameaça muito menor do que o abuso de drogas lícitas, as mortes causadas pelo terrorismo são infinitamente menores do que as mortes provocadas por acidentes de carro, armas de fogo, abuso de álcool e cigarro, câncer, doenças cardíacas, gripes e outros. É justamente o discurso da “Guerra às Drogas”, ao funcionar como o veículo para a produção do mito, que inverte o significado da realidade na interpretação do que seria uma ameaça “real”.

reflexivamente associada à ameaça das ‘armas de destruição em massa’ ou a dos ‘Estados párias’, que poderiam fornecê-las aos terroristas”.

Para ele, tratou-se de brilhante movimento discursivo que permitiu aos Estados Unidos redirecionarem seus alvos militares de um reduzido grupo de dissidentes espalhados pelos quatro cantos do mundo para entidades políticas com território definido e que já habitavam o imaginário político norte-americano como ameaças. Tal estratégia – claramente identificável na construção do “eixo do mal” – se revela eficiente na produção das condições de normalização do engajamento militar norte-americano em múltiplos teatros de guerra simultâneos sob a mesma bandeira: a “Guerra ao Terror”.

Não negamos a seriedade do terrorismo como ameaça real. Entretanto, entendemos necessário destacar o papel da linguagem na articulação da “Guerra ao Terror” em referência à interpretação das ameaças. Com efeito, as ameaças não existem objetivamente numa realidade “lá fora”, independentes da percepção e interpretação humana, como já discutimos aqui. Elas somente podem ser articuladas através de significação e interpretação, cujo caráter inerentemente social impede a noção de ameaça como algo objetivo a ser racionalmente identificado. Identificar ameaças é prática social, altamente politizada e alvo de disputas.

O próximo “fio” que entendemos relevante em nossa análise se refere à predicação do terrorismo como “atos de guerra” à exclusão de atos “criminosos” ou “ilícitos”. A opção implica a forma pela qual o Estado lidará com o tema: seguir a via militar, aparelhando as forças armadas, investindo em bases no exterior e militarizando o fenômeno, ou optar em favor de um tratamento jurídico-criminal, submetendo o terrorismo à esfera da Justiça. O discurso da “Guerra ao Terror” exclui totalmente a segunda opção, apesar desta ter experimentado relativo sucesso em países como Inglaterra e Espanha, que há décadas administram atentados terroristas do “Exército Republicano Irlandês” (IRA) e do grupo “Pátria Basca e Liberdade” (ETA).

O fato é que imediatamente após o Onze de Setembro, a “Guerra ao Terror” já se apropriava da linguagem e simbolismo próprios da representação da guerra: a descrição dos ataques como “atos de guerra”, a designação da área em torno dos escombros da torres como “zona de batalha”, a quase imediata classificação dos mortos como “vítimas de guerra”, a entrega de medalhas de guerra aos militares mortos no ataque ao Pentágono etc. A normalização da resposta norte-americana aos atos de 2001 já era preparada pela linguagem,

abrindo espaço para que a política de militarização do terrorismo fosse aceita como a única possível, o que transformou o governo de W. Bush em um “gabinete de guerra”.

Jackson (2006:167) aponta duas importantes consequências políticas da articulação entre terrorismo e guerra. Primeiro, a inserção do terrorismo no quadro cultural específico das experiências norte-americanas com guerra, liberando assim um vasto conjunto de recursos discursivos de profunda ressonância no imaginário coletivo de uma sociedade marcada por mitos nacionais como o da “guerra de independência”, da “Segunda Grande Guerra”, de seus “heróis de guerra”, da “Guerra Fria” etc. Segundo, uma rápida racionalização e legitimação de uma resposta militar capaz de abrir caminho para a óbvia demanda por poderes de exceção ao Estado que tradicionalmente seriam restritos a tempos de guerra.

Ainda sobre a articulação discursiva entre terrorismo e guerra, Lawler (2001) lembra como todas as guerras envolvendo a participação dos Estados Unidos sempre buscaram justificação e legitimação em narrativas de “guerra justa”. De fato, promover uma guerra exige alto grau de consenso político e social, e uma linguagem que possa articular a “Guerra ao Terror” à narrativa de “guerra justa” permite a construção desse nível de consenso. Por essa razão o discurso da “Guerra ao Terror” buscou perder seus significados de “guerra de agressão” construir para si uma representação de “guerra em legítima defesa” e, portanto, de “guerra justa”. Podemos identificar tal estratégia na forma como o discurso buscou legitimação no direito internacional ao articular a “ação preventiva” como consoante ao direito de autodefesa. As constantes de justiça e liberação de povo oprimido como *casus belli* da intervenção no Afeganistão constitui exemplo dessa articulação.

Em outro nível de análise, a representação dos atos terroristas como “atos de guerra” e da “Guerra ao Terror” como “guerra justa” remete também ao simbolismo do mito da fronteira americana⁶. A ligação pode ser observada na distribuição de panfletos do tipo “Procurado vivo ou morto⁷”, na oferta de recompensas por informações ou até mesmo pela captura de terroristas e o recurso a baralhos de cartas com fotografias de oficiais iraquianos procurados. Somadas à representação dos terroristas como homens sujos que vivem escondidos em buracos em terras

⁶ Sobre o papel da fronteira na formação da nação norte-americana, ver Turner (1996). Para uma visão geral com críticas e defesas da tese, ver Billington (1966). Para sua relação com o excepcionalismo, ver Etulain (1999).

⁷ O programa de televisão “America’s Most Wanted”, transmitido semanalmente pelo canal Fox, adaptou seu formato para uma edição especial intitulada “Most Wanted Terrorists”. Igualmente digno de nota é a lista de terroristas procurados pelo FBI: “Most Wanted Terrorists”. Disponível em: <<http://www.fbi.gov/wanted/terrorists/fugitives.htm>>. Acesso em 20 abr. 2009.

hostis e longínquas⁸, além das imagens do Presidente W.Bush de botas de caubói e com forte sotaque texano, esse conjunto de representações evocaram com facilidade a rica mitologia fundacional americana do Oeste Selvagem e o potencial de sua violência redentora⁹.

Com efeito, mais do que um lugar “físico”, o mito da fronteira representa a luta histórica entre a “civilização” (a cidade) e a “barbárie” (a natureza do Oeste Selvagem). Ao buscar o Pacífico, o desbravador se aventura pelo desconhecido, aprende a entender a natureza, aplica sua criatividade e força de vontade para conquistá-la e assim sobreviver. Segundo as leituras dominantes sobre esse mito, a América é construída pelo pioneiro oriundo do Velho Mundo que, ao chegar ao “wilderness” da fronteira, não apenas impõe sua vontade sobre a natureza, transformando-a e domando-a, como também purifica e abre caminho para o progresso e a civilização do qual é principal agente.

Nesse sentido, o mito da fronteira se mescla a outra importante narrativa por nós aqui identificada: a de uma América como agente da História, responsável e encarregada de levar progresso e modernização ao mundo. Na verdade, trata-se da fusão de diversos mitos sobre o suposto papel da América no confronto histórico entre “civilização” e “barbárie”¹⁰, que posiciona os Estados Unidos como nação guiada pela força irresistível da História ou, como diria Tocqueville (1998), pela “Divina Providência”. Em ambos os casos, o discurso atribui aos Estados Unidos a missão de promover a modernização os povos selvagens e primitivos. É a significação da América como o próprio agente da História.

A certeza quanto à missão da América fica especialmente visível na forma como a “Guerra ao Terror” é predicada como vitória certa: ela pode demorar mas com certeza virá. É ilustrativo como o uso do futuro incondicional marca a impossibilidade de outro resultado que não a vitória. Assim, o emprego de uma linguagem inequívoca do tipo “nós venceremos”, “nós teremos sucesso”, “o terror será derrotado”, “nós prevaleceremos sobre o mal” não deixa espaço para dúvidas ou dissidências quanto ao resultado final, apesar do cronograma incerto. A certeza da vitória domina retoricamente a incerteza da duração da guerra.

⁸ Nesse sentido, é exemplar a seguinte frase do Presidente W. Bush com relação à campanha no Afeganistão: “We will smoke them out of their holes”. Pronunciamento em Camp David. 15 de setembro de 2001. Disponível em <http://usinfo.state.gov/topical/pol/terror/>. Acesso em: 20 abr. 2009.

⁹ Para a reinterpretação da tese da fronteira rearticulada com o mito da redenção pela violência, ver Slotkin (1973). Para a persistência da tese no século XX, ver Slotkin (1998).

¹⁰ Com efeito, tal narrativa não é nova: da “mission civilizatrice” francesa à “assimilação de povos” no projeto português para a África lusófona, do “Império onde o sol nunca se põe” à tese de “choque de civilizações”. Para sua genealogia nas relações internacionais, ver Salter (2002).

No plano da conversão da diferença em “Outricidade”, é preciso destacar como o discurso constrói uma representação de América como sujeito inerentemente benevolente em um mundo essencialmente maléfico. Para Hughes (2003:154), trata-se do “culto da inocência” característico, segundo ele, do discurso político norte-americano. De fato, a história da política externa norte-americana está repleta de enunciados que representam os Estados Unidos como nação jovem, inocente e pura, sem ter sido contaminada ou corrompida pelas relações de poder egoístas e autodestrutivas que regiam o comportamento das potências europeias. Do “Pronunciamento de Despedida de George Washington” de 1796 à NSS-2002 de George W. Bush, é visível o emprego de uma linguagem que constrói uma América inocente, benevolente, motivada por ideais nobres e puros, e tentando sobreviver e inspirar outras nações em um mundo inerentemente maléfico, condenado, perverso e amoral. Trata-se de uma regularidade discursiva na significação de suas motivações externas como despidas de autointeresse ou da lógica da *realpolitik* que o discurso de americanidade atribui às outras nações.

O fato é que a representação da sociedade norte-americana como “vítima” de “ataques covardes” e “atos maléficos” remete de forma inescapável a construções binárias opondo uma nação “inocente” e “vítima” ao terrorismo necessariamente “culpado” e “mau”. Essa representação dicotômica resgata e adapta antigas narrativas e símbolos que mais uma vez conduzem à mitologia da fronteira: o confronto entre “mocinhos e bandidos” tão característico de filmes de faroeste. O “mocinho”, encarnado pelo herói corajoso de chapéu branco, de caráter firme e coração puro, sempre pronto para o sacrifício na defesa do que é certo e justo. Ao seu confronto vem o “bandido”: um homem corrompido de chapéu preto, de aparência suja e esfarrapada, de barba por fazer e com cabelos desalinhados, trapaceiro, egoísta e covarde disposto a tudo para obter o que deseja.

Nesta clássica representação da luta entre o “bem” e o “mal”, a linguagem é empregada para marcar uma linha clara entre o “Eu” americano e o “Outro” terrorista. A representação dos americanos como essencialmente “puros”, “inocentes”, “benévolos” e “altruístas” transforma os terroristas em necessariamente “corrompidos”, “vilões”, “maus” e “egoístas”. A estratégia produz a significação de que tudo que os americanos e a América fazem é moralmente certo e bom, enquanto que, devido à oposição àquilo que é “bom”, tudo que os terroristas e o terrorismo fazem é errado e mau. Como consequência, temos uma realidade que não admite explicações alternativas para o comportamento dos terroristas senão sua natureza “má”.

Como observa Murphy (2003:616), esse tipo de discurso racionaliza os ataques terroristas como produto de índole malévola, doentia e desumana. “Fizeram o que fizeram porque é de sua natureza”, repete Murphy. Tal articulação apresenta os terroristas como figuras basicamente não-humanas, que agem pura e simplesmente pela irracionalidade, paixões, ódios e violência¹¹. Essa articulação é um exemplo de essencialização da “Outricidade” que o empurra para o plano da natureza e o afasta da humanidade. Simultaneamente, ela despolitiza, demoniza e desumaniza quaisquer motivações que possam dar sentido aos ataques. Como consequência, temos a essencialização do Onze de Setembro como produto do mal, o que exclui do plano da possibilidade a compreensão, o diálogo ou a negociação. A repetição de expressões como “atos do mal”, “hoje vimos o mal” e “o pior da natureza humana” abre caminho para a normalização de uma violenta política de erradicação e purificação do caráter maléfico e animalesco dos terroristas, essencial para legitimar a “Guerra ao Terror”.

Recorrendo a Pêcheux (1969), o processo discursivo não se inicia do zero, visto que todo discurso é atravessado por outros discursos. Segundo ele, existe sempre um “já dito” que se torna alvo de disputa e apropriação. Novos discursos buscam resgatar e propor novas interpretações para discursos anteriores, justamente no sentido percebido por Laclau (1996) como “estratégia para construção de credibilidade”. É no espaço da intertextualidade que o discurso da americanidade recorre e reinterpreta todo esse acervo mitológico presente no imaginário coletivo norte-americano a fim de se consolidar, reproduzir e hegemonizar.

Com efeito, a “Guerra ao Terror” foi capaz de adaptar a mitologia nacional para criar as condições de possibilidade de suas práticas de violência. Já se alimentando do mito do “Destino Manifesto”¹², da narrativa do “White Man’s Burden”¹³, da simbologia da fronteira e da narrativa do chamado da História, o discurso da “Guerra ao Terror” finalmente adiciona o elemento final de sua equação: a predestinação teológica. De certa se mesclando ao mito da excepcionalidade, essa narrativa encontra profunda ressonância no imaginário coletivo de uma sociedade que se acredita abençoada e escolhida por Deus para agir em seu nome.

¹¹ Em termos freudianos, podemos descrever tal comportamento como sendo regido pela força do Id: a libido, o desejo, a irracionalidade, o prazer, a violência, os instintos, a destruição e as paixões, em oposição ao superego.

¹² O “Fardo do homem branco” foi cunhado por John Louis O’Sullivan, em 1845, para a justificação da anexação do Texas e do Oregon.

¹³ Título do poema de Kipling, originalmente publicado na revista McClure em 1899 em apoio à intervenção e ocupação norte-americana nas Filipinas.

O emprego de expressões como “chamado divino”, “missão” e “cruzada”, o simbolismo da cerimônia em memória dos mortos em 2001¹⁴, a citação expressa do Salmo 23¹⁵ no pronunciamento à nação da noite do Onze de Setembro, além de recorrentes pedidos de benções e preces, reforçaram o caráter teológico – e, portanto, incontestável e imperativo – da “Guerra ao Terror”¹⁶. A linguagem religiosa, mesmo se especularmos ser direcionada ao eleitorado conservador e sulista que foi a base da eleição de W.Bush, tem apelo inegável junto a outros setores e segmentos devido a sua fácil decodificação nas linhas da trama de “mocinhos versus bandidos”. Eis então a representação de uma América que recebe um chamado de origem transcendente para purificar o mundo e que não admite recusa.

Em termos de implicações para a esfera político-estratégica das relações internacionais norte-americanas a partir de 2001, o que primeiro chama nossa atenção é a forma pela qual a “Guerra ao Terror” deslocou o sentido de ação estratégica do campo do cálculo e adequação entre meios e fins para o campo quase teológico da interseção entre fé monoteísta e verdade monolítica. O emprego de uma linguagem rica em referências, metáforas e símbolos religiosos – especialmente da tradição judaico-cristã – sinaliza o conteúdo ideológico reproduzido por aquele discurso: a inscrição dos Estados Unidos como uma nação cristã que atua por atribuição divina. Conforme observa Der Derian (2003), a estratégia parece recorrer à inspiração e à revelação em vez de análise e razão.

Com efeito, tal particularidade faz que a política externa norte-americana no pós-Onze de Setembro assuma as características de um projeto que pretende recriar o mundo à imagem dos Estados Unidos, fazendo que tradicionais instituições da política externa norte-americana – como balança de poder, contenção e multilateralismo – sejam despidas de seus significados e passem a ser percebidas como inúteis, inapropriadas e imprudentes. É justamente pela flutuação de tais significantes que balança de poder passou a significar suserania global e a paz ser identificada como guerra sem fim, observa Der Derian (2003:21).

¹⁴ O dia 14 de setembro de 2001 foi declarado pelo Presidente como “Dia Nacional de Preces e Lembrança”. Seu ápice simbólico ocorreu na cerimônia religiosa na Catedral Nacional, em Washington. Segundo Jackson (2006:185), o local, a ocasião, a retórica e os ritos militares que dominaram a cerimônia a transformaram em um verdadeiro “chamado às armas” para uma guerra religiosa.

¹⁵ “Ainda que eu ande pelo vale da sombra da morte, não temeria mal algum, porque Vós estais comigo; a Vossa vara e o Vosso cajado me consolam”.

¹⁶ Para um estudo abrangente sobre a construção de guerras como “cruzadas”, ver Alkopher (2005).

Outra implicação importante reside na forma pela qual a “Guerra ao Terror” se alimenta de articulações de autoatribuição de superioridade ética, tecnológica e militar em relação ao resto do mundo. Repetidas articulações sobre o protagonismo dos Estados Unidos na produção da ordem internacional, seu papel como agente de forças superiores e irresistíveis, a linguagem autocelebratória de seu poderio militar, além de representações de América como “força do bem na luta contra o mal”, “berço da liberdade”, “defensor de princípios e valores válidos para todos os indivíduos” etc, indicam a construção discursiva do mito da política externa benevolente, justa, eticamente superior e, portanto, infalível e refratária a críticas.

Nesse sentido, Der Derian (2003:25) é simultaneamente irônico e perspicaz ao classificar a Doutrina Bush como o pano de fundo institucional de uma “guerra virtuosa”:

Testada primeiro nos Bálcãs e ensaiada no Afeganistão, a guerra virtuosa tomou o centro do palco com a invasão do Iraque. A guerra virtuosa projeta uma superioridade tecnológica e ética, na qual simulações de computador, dissimulação na mídia, monitoramento global, e meios de guerra em rede se combinam para deter, disciplinar e, caso necessário, destruir o inimigo. De intenções éticas e de aplicação virtual, alimentando-se da doutrina da guerra justa quando possível e da guerra santa quando necessário, a guerra virtuosa é mais do que um oxímoro feliz. Depois do Onze de Setembro, quando os Estados Unidos optaram pela coerção em detrimento da diplomacia em sua política externa, passando a empregar uma retórica de vitória total sobre o mal absoluto, a guerra virtuosa se tornou o meio final através do qual os Estados Unidos pretendem fortalecer suas fronteiras, impor sua suserania, e assegurar a santa trindade da ordem internacional: o capitalismo global, o modelo ocidental de democracia e sua hegemonia na balança de poder.

A Europa, em especial, sofre com a ruptura, ao se ver marginalizada dos processos de tomada de decisão, o que evidencia ainda o caráter essencialmente americano do discurso da “Guerra ao Terror”: os significados e representações por ele articulados careceram de ressonância em outros sistemas culturais. Lembramos aqui a clara objeção da Alemanha e França, e as enormes manifestações populares na Espanha, Inglaterra, Japão e outros países, que repeliram aquele discurso. Como observa Friedman (2003), muitos europeus passaram a acreditar que os Estados Unidos tenham se transformado em uma ameaça maior à estabilidade global do que regimes autoritários ou o próprio terrorismo.

De certa forma, as palavras de Friedman se aproximam da visão de Carl Bildt, ex-Primeiro Ministro da Suécia, que afirmou certa vez que, ao longo de uma geração, norte-americanos e europeus compartilhavam uma mesma data: 1945. O fim da Segunda Guerra unia os dois lados do Atlântico no plano do Simbólico de forma a permitir a construção de um compromisso comum com a democracia, mercados livres e a necessidade de deter os avanços

soviéticos. A comunhão de valores e normas articuladas em torno daquela data tornou possível e relativamente fácil, em última análise, a administração de eventuais dissensos e clivagens entre os dois lados. Hoje, contudo, cada um se encontra motivado por datas distintas e de difícil compatibilização: enquanto que, para a Europa, o “ponto focal” é o ano de 1989, para os Estados Unidos, ele é 2001.

Conforme pudemos observar nos capítulos anteriores, a análise do discurso da “Guerra ao Terror” indica a existência de determinados padrões discursivos na construção da realidade social do Onze de Setembro. O conteúdo essencialmente auto-referente da interpretação dos eventos de 2001, as referências sobre o sentido de América e sobre seu protagonismo no conflito inevitável entre o Bem e o Mal, a auto-atribuição de uma responsabilidade recebida da História e, em última análise, de Deus, o recurso a categorias dicotômicas que, ao construir um “Eu”, inevitavelmente construiu um “Outro”, este tão radical e polarizado que a articulação de uma linha divisória foi igualmente inevitável, todos esses componentes se encontravam presentes nos processos de construção e normalização da “Guerra ao Terror” como resposta legítima e válida aos eventos de 2001. Foi especialmente fundamental o papel da linguagem foi fundamental para gerar o consenso necessário à legitimação do uso da violência, da limitação de direitos fundamentais e da caracterização de um estado de exceção.

Entretanto, uma vez conscientes da falsa neutralidade da linguagem, devemos rejeitar o senso comum construído pelo discurso da “Guerra ao Terror” ao problematizar significados e, sobretudo, categorias e dicotomias que articulam e sustentam aquele discurso. Falar de uma guerra contra o terrorismo em termos de imperativos civilizatórios evoca imediatamente a ideia de “barbárie” como seu oposto negativo, por exemplo. Assim, o emprego estratégico da linguagem em momentos de crise orgânica para fins de legitimar estruturas de poder e normalização de categorias de comportamento deve ser objeto de investigação, questionamento e contestação. Como pudemos perceber, trata-se de desnaturalizar o senso comum sobre a realidade e sobre nós mesmos, perturbando os pontos de fixação temporária de significados com o objetivo de permitir novas dinâmicas de transformação social.

5.3 O “Eu” e o “Outro” nas práticas de política externa

Conforme a abertura deste trabalho, nas últimas duas décadas, a área de RI vem experimentando um renovado interesse em temas ligados à identidade e as práticas de construção de identidade. Internacionalistas sugerem que essa tendência pode ser atribuída ao fato da própria área ter sido jogada na incerteza desde o reconhecimento de que suas teorias dominantes, que haviam entrado em síntese no âmbito do “Debate Neo-Neo” da década de 1980, haviam falhado na execução do projeto da fundação da própria área: prever e administrar os rumos da política internacional no contexto da Guerra Fria. Com a queda do muro de Berlim e o desmantelamento da União Soviética, sobretudo, tornou-se possível perceber a emergência e crescimento de um conjunto de críticas que, tomadas como um todo, pareciam sinalizar o reconhecimento, talvez implícito, de que a área de RI vivia tempos de crise.

Tal crise começou a ser sentida na dificuldade que teorias, conceitos e modelos tradicionais demonstravam ter na compreensão de realidades que se mostravam refratárias àquelas mesmas teorias, conceitos e modelos. No contexto de busca por um diálogo maior com outras áreas, busca-se, em outros saberes, os elementos necessários a “passar a limpo” os fundamentos epistemológicos, metodológicos e ontológicos da área de RI.

O tema da identidade é introduzido no debate pela rejeição da noção de que política externa seja meramente a reação de um Estado, aqui considerado como entidade pré-existente dotada de identidades e interesses fixos, aos ditames de um mundo de existência independente que lhe é hostil. Pela rejeição da relação de causalidade e de materialidade entre identidade e política externa, é possível conceber identidade e política externa como práticas discursivas, relacionais, políticas e sociais.

A política externa passa a ser concebida como prática social e política de construção de fronteiras ao produzir discursivamente diferenças com base em dicotomias do tipo “dentro/fora”, “amigo/inimigo” e “Eu/Outro” sustentadas por marcadores identitários (MANSBACH; RHODES, 2007) de conteúdo ideológico específico. A função dos marcadores é estabelecer o horizonte do “Eu” em relação ao “Outro”: o que pode ser incluído e o que deve ser excluído. Em outras palavras, a política externa converte diferença em “Outricidade” ao criar e naturalizar a constituição de um “Eu” privilegiado.

Conforme observa Neumann (1996a:141), a influência da concepção da dialética hegeliana do “Eu/Outro” nos processos de construção da identidade – característica tão peculiar do discurso da modernidade – fez do tema da “Outricidade” o cerne da filosofia ocidental moderna. Citando Rodolphe Gasché, para quem a “essência da filosofia ocidental é a tentativa de domesticar a ‘Outricidade’” (*apud* NEUMANN, 1996a:141), Neumann resgata o pensamento de Emmanuel Levinas para denunciar a abordagem ontológica do “Eu” como autoritária, violenta e excludente: se “o ‘Outro’ é aquilo que ‘Eu’ não sou”, ele perturba a ordem pelo mero fato de existir (NEUMANN, 1996a: 151).

De acordo com formulação de Nabers (2008, 2009), o processo de (re)construção de identidade somente se torna possível com a articulação e consolidação de um discurso capaz de aglutinar os múltiplos e variados elementos dispersos no campo social em torno de uma única cadeia de equivalências que se constitui na oposição ao que está de fora do campo social. Em outras palavras, a construção do “Outro” como força antagonista assegura e legitima o significado da identidade com base em estratégias de disseminação de medo e ansiedade quanto ao “Outro” inimigo. Para Schmitt (1972), a oposição entre amigo e inimigo constitui justamente a essência da política; razão pela qual, entendemos, o discurso constrói sua verdade em oposição à verdade de seu inimigo.

Partindo da crítica às teorias tradicionais que insistem em buscar um “ponto arquimediano” sobre o qual ancorar a subjetividade, Connolly (1991) entende que sua existência seria produto de crença e não uma certeza demonstrável sobre a “derradeira resposta ao problema da existência” (1991:71). Ele alerta para os perigos da exclusão na evocação de fundações últimas como fonte de legitimação de autoridade política. Em seguida, recorrendo ao ceticismo de Nietzsche quanto à possibilidade da certeza na teoria política e social, Connolly destaca a natureza relacional da identidade ao defini-la na relação entre duas ou mais entidades de forma a expressar igualdade, unidade e uniformidade em oposição àquilo que não é igual. Assim, Connolly (1991:64) concebe identidade em termos de “identidade/diferença”.

Das propostas acima, extraímos a ideia de identidade como fruto de uma relação contínua de produção de “Outricidade”: a identidade que procura se fixar, se inscrever como única e verdadeira, imprimindo a tudo aquilo que lhe é diferente a marca de estranho, mau, irracional, anormal, doente, primitivo, louco e perigoso, enquanto reclama para si as características de bom, coerente, completo, racional, são, civilizado, pacífico, natural e

verdadeiro. “Essa constelação de ‘Outros’ se torna simultaneamente essencial à verdade da identidade forte e uma ameaça”, observa Connolly (1991:66).

Ele também destaca como, por ser produto de “Outricidade”, a identidade somente se torna possível com poder. Por ser uma construção social, ela não é dada nem natural. Pelo contrário. A identidade é sempre contingente, precária e instável. No entanto, ao converter diferença em “Outricidade”, as práticas de formação de identidade a representam como algo natural e estável, se auto-atribuindo o status de legítima e verdadeira simultaneamente em que reprime outras identidades pela força.

A sensação de incerteza e ansiedade, potencializada e exacerbada na modernidade tardia ou pós-modernidade, gera um ressentimento generalizado que se expressa por uma hostilidade direcionada em relação ao “Outro” e pela tentativa de se autorreconhecer como identidade única, verdadeira, autêntica, segura e real, e, portanto, livre da incerteza. Aqui reside justamente o paradoxo da “identidade/diferença” apontado por Connolly: a construção do “Outro” é simultaneamente a condição de existência do “Eu” e sua própria ameaça. Um não existe sem o outro e a extinção de um implica a morte do outro.

Com base em tal paradoxo, Connolly problematiza o Estado, por ele identificado como local privilegiado para a produção da “Outricidade”, considerando que seria justamente em seu interior que se encontraria “a mais fundamental linha divisória entre o interno e o externo, nós e eles, doméstico e estrangeiro, a esfera de direitos do cidadão e das reações estratégicas” (CONNOLLY, 1991:201). Por meio de práticas de marginalização, exclusão e disciplinarização do “Outro”, além de apaziguamento e recompensa do “Eu”, o Estado canaliza o ressentimento direcionado ao “Outro” a fim de estabilizar e legitimar o “Eu”.

Segundo ele, a modernidade tardia impossibilita o projeto de Estado como entidade autosuficiente e com controle sobre seu próprio destino. “Nenhum Estado pode ser inclusivo o suficiente de forma a dominar o ambiente que o condiciona; mas o ideal do Estado democrático moderno, como derradeira agência de liberdade coletiva, se sustenta justamente nessa presunção”, explica Connolly (1991:24). No entanto, a vontade de fechar essa lacuna transformou os Estados em instrumentos de internalização e internacionalização de contingências. Com a crescente generalização e intensificação de ressentimentos, novos alvos são selecionados para a satanização de forma a aliviar pressões e ansiedades internas.

O reconhecimento de que vivemos um momento de crise e incertezas possui importantes implicações para a análise de política externa e para os próprios processos de produção de conhecimento na área de RI. Nesse sentido, privilegiar a natureza instável das identidades nos permite refletir criticamente para promover a transformação das relações sociais e a emancipação do “Eu”.

Assim como Connolly, Campbell (1998a), Messari (2001) e Todorov (1992), entendemos ser possível lidar com a diferença sem convertê-la em “Outricidade”. Para tanto, ela deve ser compreendida em toda sua complexidade e riqueza, e de forma celebratória e não denegatória. Tal meta requer nos reconhecer no diferente sem transformá-lo no “Outro”, enxergando-o como sujeito válido e digno, merecedor de respeito e tolerância. O desafio, portanto, reside em escapar das armadilhas de uma linguagem construída disseminada com base em um único ponto de vista: o do interesse das grandes potências.

As considerações acima nos levam a procurar o lugar da relação “Eu/Outro” na área de Relações Internacionais e assim refletir sobre as implicações políticas da produção de conhecimento com base em tais dicotomias, tão características da linguagem do projeto da modernidade. De certa forma, desejamos responder à indagação feita por Edward Said (1978): “É possível dividir seres humanos em determinados tipos e não sofrer as conseqüências de tal prática?” Especificamente em nossa área de saber, quais as implicações de teorias que parecem estar mais comprometidas em explicar a realidade internacional do que compreendê-la?

Lembrando a oportuna observação de Smith (2002:13,17) sobre a cumplicidade das Relações Internacionais com o Onze de Setembro:

O problema é que a área de Relações Internacionais, ao definir seus temas centrais, excluiu as formas mais visíveis de violência da política mundial em favor de um subconjunto relativamente pequeno [de violência] que, em última análise, se sustenta na separação prévia entre o que está fora e o que está dentro do Estado, entre política e economia, entre público e privado, entre o “natural” e o “social”, entre o feminino e o masculino, entre a moral e a prática, entre causa e efeito. ... Como tal, a área ajudou a dar luz ao mundo do Onze de Setembro ao se concentrar em noções específicas e parciais de violência e desigualdade; ao tomar como objeto de referência o Estado ao invés do indivíduo; ao agrupar diferença e identidade sob a uniformidade.

Uma vez reconhecida a necessidade em dar atenção às questões de subjetividade nas Relações Internacionais, além da urgência em procurar compreender e não apenas explicar os fenômenos do meio internacional, surge o desafio de como fazê-lo. Entendemos que o ponto de partida para romper o ciclo de dominação, retaliação e exclusão reside na problematização dos

processos de produção de conhecimento na área, explorando possíveis alternativas para a suspensão do julgamento na teorização sobre a realidade internacional. Internacionalistas, teóricos e analistas de relações internacionais em geral devem buscar suspender julgamento a fim de buscar outras estratégias e meios de se conceber o “Eu” e o “Outro” fora de práticas de exclusão e marginalização do diferente.

No entanto, que fique claro que suspender julgamento não se confunde com adiar ou evitar o posicionamento ético. Pelo contrário. Trata-se de um modo trans-subjetivo e multidimensional de reflexão e imaginação que nos impede de cair nas tradicionais armadilhas do projeto da ciência moderna. Em outras palavras, trata-se de deixar de ancorar identidades em um ponto arquimediano à exclusão de outro, e de reconfigurar significados, representações, espaços, relações e estruturas de forma a cultivar concepções alternativas ao “Eu” e ao “Outro”. Sobretudo, trata-se de construir uma concepção do “Nós” em que tanto o “Eu” quanto o “Outro” possam se enxergar e assim redirecionar vozes, rostos, ações e sinergias para a transformação das relações sociais.

Entendemos que esse projeto de construção do “Nós” requer, necessariamente, problematizar a linguagem da ciência moderna com a qual pretendemos conhecer o mundo, mas que acaba nos fazendo refém de dicotomias excludentes nascidas do medo, ignorância, ganância e dominação. Lembremos que as palavras não são meros instrumentos de descrição e representação da realidade, e sim seus principais construtores. Se linguagem e sociedade estão intrinsecamente conectadas, visto que ambas são coconstituidoras do mundo e de si mesmas, é preciso repensar o vocabulário e as narrativas acadêmicas.

Bleiker (2000) dá o primeiro passo nessa direção ao aplicar o conceito linguístico da polissemia às Relações Internacionais. Fazendo referência à queda do Muro de Berlim, Bleiker (2000:2) observa como um evento relativamente recente, não obstante seu grande impacto, admite ter uma variedade de vocabulários tão distintos em sua representação.

Os eventos turbulentos de 1989 podem, por exemplo, serem entendidos através do vocabulário da alta política, que envolve as relações ente as grandes potências e as negociações diplomáticas; ou dos Estudos Estratégicos, que prioriza capacidades militares, repressão estatal e relações de força coerciva; ou da Economia Política Internacional, que enfatiza os mercados e o impacto na estabilidade política; ou dos Estudos de Paz, que se concentra no dissenso popular e sua capacidade de desenraizar sistemas de dominação; ou da Teoria Feminista, que ilumina as dimensões de gênero do muro em ruínas; ou dos homens e mulheres da rua, que simbolizam as frustrações da vida em uma sociedade sufocante; ou através de qualquer tipo de vocabulário que expresse as dimensões subjetivas da interpretação. Em cada caso, entretanto, o vocabulário empregado incorpora e objetifica uma visão de mundo

específica e discursivamente reproduzida que é inerentemente política, apesar de apresentar seus pontos de vista, muitas vezes de forma convincente, como representações imparciais da realidade.

Nesse sentido, Bleiker entende que a promoção de uma ordem mundial mais justa, igualitária e pacífica exige repensar a própria linguagem da área de RI, posto que esta, ao distinguir o seguro do ameaçador, o racional do irracional, o possível do impossível, o legítimo do ilegítimo, se transformou em uma verdadeira prática social de normalização de categorias de senso comum. Não se trata de um problema de tradução *per se*, mas de problematizar representações que tornaram invisíveis à própria área um oceano de indivíduos, valores, fatos, relações e estruturas. Fazê-los visíveis a teóricos das Relações Internacionais implica reconhecer e legitimar uma multiplicidade de realidades até então impedidas de dialogar como o “Eu”. Como estratégia para dar visibilidade aos hoje invisíveis, Bleiker propõe a prática da poesia ativista, a qual propomos seja ampliada para a arte ativista.

Segundo Bleiker, a poesia seria adequada à reflexão da política mundial porque ela reconhece que a forma estética não admite separação da substância política, sendo, portanto, capaz de engajar simultaneamente linguagem e realidade sociopolítica de forma a comunicar experiências sem privilegiar uma subjetividade. “Para que um poema tenha valor tanto poético quanto político, ele deve transgredir, como enfatizado por James Scully, ‘os limites entre o privado e o público, o ‘Eu’ e o ‘Outro’”, explica Bleiker. Em seguida, ele cita Pablo Neruda, para quem a poesia engajada deve não apenas falar de amor e beleza, como também expressar “uma profunda preocupação com a justiça social e a impureza da condição humana”.

A linguagem poética, por ser refratária à manipulação ideológica e à formação do mito (BARTHÈS, 1972), fala para todos, ficando, portanto, descolada de um único posicionamento privilegiado sobre a realidade. Ela permite a inclusão de múltiplos pontos de vista e de múltiplas subjetividades justamente porque não coloca limites à interpretação nem se fecha a leituras marginais. Em referência direta a Marcel Proust¹⁷, Bleiker entende que a linguagem poética é a única capaz de recorrer ao imaginário de forma a desafiar as imutabilidades que passaram a caracterizar a teoria e prática das relações internacionais.

¹⁷ “Peut-être l’immobilité des choses autour de nous leur est-elle imposée par notre certitude que ce sont elles et non pas d’autres, par l’immobilité de notre pensée en face d’elles”. À *la recherche du temps perdu*.

Ao buscar na poética a validação de concepções diversas de segurança, exploramos alternativas que não somente nos afastam das ameaças, como também nos conduzem além do ressentimento, da desconfiança, da insegurança, da ansiedade e da perda.

Em resumo, tendo em vista que a subjetividade do “Eu” somente se torna possível com base na articulação da subjetividade do “Outro”, ambos devem reconhecer tal interdependência sem medo ou pré-julgamento, assim colocando o “Eu” e o “Outro” em diálogo, comunicação e aprendizado para que ambos possam se libertar de amarras nascidas do medo. Somente então seria possível experimentar o sentimento de estar “seguro no perigo”, conforme caracterização de Constantinou (2000:290): viver ao lado do inimigo, mas em segurança, sem capitular ou dominar, e muito menos fazer do inimigo um amigo. O grande desafio que nos propomos é, neste final de pesquisa, sugerir meios de escapar das armadilhas de práticas políticas que (re)produzem a “Outricidade”, como veremos a seguir.

5.4 Como pensar americanidade fora de práticas de (re)produção de “Outricidade”?

Talvez a maior lição que podemos tirar do Onze de Setembro, com relação ao problema da “Outricidade”, reside no reconhecimento do seguinte paradoxo das relações internacionais contemporâneas: enquanto as ameaças estão se tornando cada vez mais complexas, difusas, híbridas e transnacionais, os meios disponíveis para entendê-las e reagir a elas permanecem, em grande medida, relativamente inalterados desde o início da Guerra Fria. Apesar de reconhecermos a centralidade da ação estatal-militar na política de segurança dos Estados, consideramos que problemas como terrorismo internacional, violações de direitos humanos, pobreza, aquecimento global etc. são fenômenos complexos demais para os meios tradicionais de aquisição de conhecimento.

Além disso, os eventos de 2001 deixaram claros que a capacidade humana para a absorção de eventos traumáticos possui limites. A crise de significados experimentada no bojo dos ataques terroristas à Nova York e Washington sugere que as faculdades mentais humanas como o raciocínio e a cognição, necessitam de complementação para poder dar conta de fatos tão impactantes de forma adequada. Em especial, observamos como o pensamento político

acerca de eventos que tenham despertado grandes emoções se tornam particularmente vulneráveis a práticas de perpetuação da violência. De certa forma, a dor da perda é perigosamente convertida em um discurso de legitimação da retaliação.

A análise política se revela especialmente deficiente na hora de lidar com os aspectos emocionais das relações internacionais. Conforme já indicaram Scarry (1985:279) e Edkins (2003:111), quando nossas faculdades mentais são expostas ao insuportável, os indivíduos são jogados na ignorância, incompreensão, dor, medo e ansiedade. Nesse caso, a razão falha, e experimentamos uma grande incapacidade em compreender as múltiplas dimensões que se encerram em um evento traumático. A lacuna entre o que podemos processar e o que nos escapa se encontraria além de meios conceituais mais tradicionais.

Entretanto, ao contrário do que o pensamento ortodoxo postula, as emoções podem ter um lugar nas Relações Internacionais. As teorias dominantes sempre perceberam a emoção como sendo estranha à política devido à sua irracionalidade e subjetividade. Seu lugar, portanto, deveria ficar restrito à esfera privada e doméstica (isto é, feminina) da vida social. Por tais razões, a emoção não exigiria nem reflexão e tampouco conhecimento, o que recomendaria sua exclusão de quaisquer considerações políticas. Tal entendimento nos impede de perceber que as emoções podem contribuir bastante para a compreensão das realidades internacionais ao oferecerem visões alternativas a saberes científicos tradicionais. Usaremos, assim, o caso do Onze de Setembro para postular a legitimidade e validade da emoção como fonte de conhecimento para a formulação de opções políticas¹⁸.

Retornando ao tema do Onze de Setembro, lembremo-nos de como os acontecimentos daquela data causaram choque e pavor a todos que assistiam, seja pela televisão ou Internet, às imagens do “antes impensável”. As fortes emoções então experimentadas deixaram à mostra o trauma coletivo da perda de sentido da realidade. Sobretudo, restou claro como a noção dominante sobre segurança estava por demais associada à ideia de soberania do Estado nacional. Nesse sentido, o Onze de Setembro explodiu a noção confortável que tínhamos sobre a segurança doméstica e a integridade física do Estado soberano.

O objetivo desta breve reflexão é considerar a possível contribuição da estética artística para imaginar a americanidade fora de práticas reprodutoras de “Outricidade”. Propomos que a

¹⁸ Nossa afirmação não deve ser entendida como negação ou descarte de saberes ditos científicos. Pelo contrário. A reflexão que aqui propomos pretende explorar a legitimidade e viabilidade de saberes alternativos que, não obstante a “não-cientificidade” de sua origem, não deixariam de ser menos válidos.

linguagem artística, devido à sua capacidade de dar vazão às emoções em vez de represá-las, ofereça interpretações alternativas sobre como reagir, politicamente, com relação à anisidade decorrente do convívio com o diverso. Entendemos que a arte seja capaz de capturar e expressar dimensões que tendem a ser marginalizadas, ou ignoradas, por análises ortodoxas. No caso específico do Onze de Setembro, que despertou emoções fortes e conflituosas, uma avalanche de manifestações artísticas. De forma quase desesperada, elas tentaram comunicar visões alternativas sobre os atos terroristas que, em alguns casos, ofereciam uma mensagem de que outra opção de reação que não fosse a “Guerra ao Terror” era possível.

De fato, pode-se dizer que a manifestação artística sobre o Onze de Setembro teve impacto zero na formulação da política de segurança norte-americana, que continuou a ser dominada por avaliações técnico-estratégicas de ameaças externas. Com efeito, a reação dos Estados Unidos pode ser caracterizada, em poucas palavras, como a reafirmação dos tradicionais padrões de pensamento dualistas que dominaram a política externa norte-americana na Guerra Fria. Mais uma vez o mundo foi dividido em “bons” e “maus”, e novamente a militarização dominou os imaginários como única opção política legítima e eficaz.

A consequência, como já debatido neste capítulo, foi a representação da reação política ao terrorismo, especialmente a partir da invasão do Afeganistão e do Iraque, como “guerra santa” e “cruzada moral”. Em tais termos, a significação da reação política aos ataques de 2001 obscureceu estruturas, contextos e dinâmicas mais profundas e complexas, esvaziou politicamente demandas não-satisfeitas e diluiu o conflito por meio de retórica binária e simplista. Tal processo de despolitização da política criou mais problemas do que soluções. Conforme apontou Euben (2002:4), “a retórica de homens loucos não ajuda a compreender o horror do terrorismo nem a desenvolver a capacidade para combatê-lo ou preveni-lo”.

Por tais razões, consideramos que a tendência recorrente em marginalizar e descartar visões alternativas em geral seja mais um sinal da forma como a área de RI constrói e perpetua sua visão do que seria fonte de conhecimento válido, especialmente em tempos de crise como foi o Onze de Setembro. A confiança quase que excessiva nas Ciências Sociais – cujo modelo ideal, sustenta-se, deve ser o das Exatas – impede a construção de saberes com base em fontes

estéticas. Raras são as tentativas de fazer tal aproximação¹⁹. Como já sentenciou Laqueur (1987:175), o tema permanece como “terra incógnita”.

Entretanto, como já falamos no primeiro capítulo, tempos de crise nos convidam a ousar, criar e explorar. Se a crise, de um lado, tende a engessar pensamentos ortodoxos e comportamentos tradicionais, por outro, ela cria condições para propor alternativas para a superação de estruturas em crise. Nesse sentido, a crise nos permite questionar os pressupostos que orientam o pensamento ortodoxo. Assim queremos agora explorar como estética e arte podem contribuir para o estabelecimento de uma relação com a diferença sem convertê-la em “Outricidade”.

O que teriam a poesia, a ficção e a palavra a expressar sobre o “não-Eu” de sorte a fugir das armadilhas da essencialização das identidades? Como podem a pintura, a fotografia e a música se comunicar com a diferença? Seria a linguagem estética capaz de se engajar politicamente de forma adversa da linguagem científica? Quais as implicações desse engajamento da estética? Responderemos a tais indagações com o auxílio de Steve Smith, que recorre à obra do espanhol Diego Velázquez (1599-1660) e do belga Rene Magritte (1898-1967) para demonstrar que a arte pode contribuir para a construção de uma relação de aceitação da diferença ao negar a fixação do ponto de vista do observador.

À primeira vista, o quadro “As Meninas²⁰” (1656) de Velázquez (Fig. 17) tem como tema central a infanta Margarida, filha dos reis da Espanha, Filipe IV e Mariana de Áustria. Contudo, um olhar cuidadoso percebe que a pintura encerra uma multiplicidade de perspectivas e pontos de referência, inclusive a do próprio pintor, o que fecha a possibilidade de uma interpretação única e final sobre a identidade da pintura.

¹⁹ Como exemplos, citamos Bleiker (2000, 2001, 2006), Brown e Merrill (1993), Burke (2000), Constantinou (2000), Der Derian (2001) e Laqueur (1987).

²⁰ Pintado por Velázquez em sua fase “*La familia*”, seu título oficial é “A família do rei”. Quadro em exposição permanente no Museu do Prado, Madri, Espanha.

Figura 17: “As Meninas” de Diego Velázquez.

Disponível em:
<

Resolvendo com habilidade a composição de espaço, luz e perspectiva, Velázquez estrutura sua obra de forma multirrelacional e dinâmica. A instabilidade da observação é experimentada na simples tentativa de descrever o quadro. A pintura de Velázquez pode ser, simultaneamente, 1) um retrato da infanta Margarida²¹; 2) um autorretrato do pintor²², 3) a representação de um momento em família²³; 4) o retrato de um homem que entra – ou se retira – de um momento privado da família real; ou 5) uma pintura sobre o ato de pintar²⁴.

O que pintava Velázquez? A infanta? Sozinha ou acompanhada de seus serviçais, incluindo o anão e o cachorro? O momento em que ela posa para o retrato? A intimidade da família real? Os reais da Espanha, cuja presença é inferida com base no reflexo do espelho? Um autorretrato? O próprio ato de pintar? Quem é o observador desta imagem? O casal real? Velázquez? Os acompanhantes? O próprio espectador do quadro, que se considera defronte a superfície de um espelho? Com efeito, a tela permite inúmeras leituras, olhares e interpretações,

²¹ A infanta chama a atenção de outras figuras, tem uma posição central no quadro e, além disso, existe a tensão especial em relação ao foco brilhante.

²² Velázquez aparece como uma torre e destaca-se sobre as outras figuras da pintura.

²³ A infanta posa para o retrato rodeada de seus acompanhantes e sob o olhar dos pais, conforme reflexo no espelho ao fundo.

²⁴ Um espelho sobre o muro do fundo reflete os reis, que talvez estivessem posando para o retrato quando surpreendidos pela visita da sua filha e os seus acompanhantes.

visto que não privilegia pontos de referências, objetos ou planos. A referência e a estabilidade do olhar, parece sugerir o pintor espanhol por meio de seu pincel, seriam impossíveis.

Outro elemento fundamental da recusa da referência reside no casal real, pais da infanta. O quadro sugere que a rainha e o rei estão fora da pintura, mas seu reflexo no espelho os situa no interior do espaço pictórico do quadro. O rei Filipe IV e sua esposa Mariana se encontram representados, apesar de não se saber ao certo sua posição em relação aos demais participantes da tela. A estrutura espacial e a posição do espelho estão de tal maneira que sugere que os reis espanhóis estavam ao lado da pintura, no lugar onde agora estaria o visitante ao Museu do Prado. Para a historiadora de arte Harriet Stone (1996:35), trata-se do efeito da sucessão de olhares que “as gerações de espectadores que vieram tomar o lugar que o casal tem no quadro”.

A tela de Velázquez foi objeto de reflexão de Michel Foucault (1970), que considera a pintura como uma estrutura de conhecimento que convida o observador a participar na representação dentro de outra representação. Refletindo sobre a multiplicidade de olhares obtida por Velázquez, Foucault entende que a riqueza e complexidade da obra advém de sua multiplicidade de olhares, o que podemos perceber com base na rede complexa de relações entre pintor, sujeito e observador:

Vemos uma pintura na qual o pintor, por sua vez, está olhando para nós. Uma mera confrontação, olhos nos olhos, olhares diretos superpostos uns aos outros ao se atravessarem. Entretanto, essa fina linha de visibilidade recíproca encerra uma extensa rede de incertezas, trocas e fitas. O pintor volta seu olhar para nós porquanto ocuparmos a mesma posição que seu objeto de representação. (FOUCAULT, 1970:4-5)

Se não há um ponto de referência privilegiado, para onde parecem convergir os olhares do pintor, da infanta, de seus acompanhantes e até mesmo o do homem que entra – ou sai – da sala? Seria em nossa direção, os observadores da pintura? À primeira vista, sim. Contudo, ao vermos o reflexo dos reis no espelho, que estar olhando a infanta, a resposta não pode ser essa. Nesse sentido, a função do reflexo no espelho, segundo Foucault, seria a de atrair para o interior do quadro o que lhe é intimamente estranho, o que estaria fora do “Eu”, mas que dele também participa. O “Outro” com “Eu”, poderíamos dizer.

Não encontramos na realidade uma coisa em si, mas somente um olhar sobre ela, que sempre é incompleto, instável e escorregadio: “estruturalmente elidido”, diria Foucault. No caso de “As Meninas”, o olhar do pintor, que organizou o quadro, e o olhar do rei, para quem ele se desenrola, e, naturalmente, o olhar do espectador que, olhando, não vê. A recusa em

privilegiar qualquer um dos referenciais acima (pintor, reis e observador) funciona para impedir cada um desses sujeitos imponha seu olhar sobre os demais e à própria realidade, que passa a ser entendida em movimento.

Para Foucault, Velázquez foi capaz, através de sua “As Meninas”, propor uma *episteme* totalmente nova, mesmo se ainda em estado embrionário. A pintura se insere como uma ponte entre o clássico e o moderno. “As Meninas” celebra a instabilidade dos significados e transforma a falta de referência em energia positiva para a libertação das estruturas. É representação em sua forma pura. Com razão, trata-se de obra prima que teima em permanecer aberta a múltiplos sentidos e interpretações.

Assim como Velázquez, o belga Magritte foi capaz de subverter estruturas e significados ao problematizar a representação. Suas obras são realistas, mas também surrealistas. Elas são desafiadoras e provocadoras porque não possuem significado estável, posto que são refratárias à explicação sem interpretação. A arte de Magritte se sustenta na crença de que a representação fiel de objetos, coisas e pessoas leva o espectador a questionar sua própria condição. Na série de quadros “A traição das imagens²⁵” (Fig. 18), Magritte propõe fazer da imagem de um cachimbo com a inscrição em francês “Isto não é um cachimbo” (“Ceci n’est pas une pipe”) um chamado ao questionamento dos pressupostos de nosso cotidiano.

²⁵ “*La trahison des images*” (1928-1929), acervo permanente do Los Angeles County Museum of Art (LACMA), Los Angeles, Estados Unidos.

Figura 18: “*La trahison des images*” de René Magritte.

Disponível em: <http://images.google.com/imgres?imgurl=http://tapciuc.ro/blog/wp-content/uploads/2009/06/magritte-cecil-nest-pas-un-pipe-rene-magritte.jpg&imgrefurl=http://tapciuc.ro/blog/rene-magritte-cecil-nest-pas-un-pipe/&usq=__vm6ZDNtdnYdnjSABFT7OTkgBCE=&h=898&w=1300&sz=261&hl=en&start=3&sig2=27yFZItvo1tLV6_hBUbqEg&tbid=15G1kQ6QlnGr4M:&tbnh=104&tbnw=150&prev=/images%3Fq%3Dcecil%2Bn%2527est%2Bpas%2Bun%2Bpipe%26gbv%3D2%26hl%3Den&ei=8Yp8StrWFYGNlAeGopjAQ>. Acesso em: 7 ago. 2009.

Por que o cachimbo acima não é um cachimbo? A inscrição inserida na tela pode parecer uma contradição, mas na realidade ela está certa: a pintura em si não é um cachimbo de verdade, mas sim a sua representação. Podemos concluir, portanto, que não é propriamente um cachimbo, pois não podemos fumá-lo; é um desenho desse objeto. Reproduzindo nas artes plásticas a observação do semiólogo William James sobre o problema da representação da realidade (“A palavra ‘cachorro’ não é capaz de morder”), Magritte é capaz de mobilizar, pelo paradoxo acima, a imaginação e a reflexão do espectador, com relação a momentos de aporia e paradoxos, como o do cachimbo que não é um cachimbo. Para o observador da obra de Magritte, o cachimbo representado naquela imagem é um cachimbo. A inserção da inscrição que nega essa relação coloca a certeza do observador em dúvida desconfortante.

Ao inverter a lógica dominante sobre a percepção do que seja real e não-real, e implodir significados tradicionais sobre o mundo das coisas e as relações que nele se estabelecem, Magritte nos obriga a questionar as relações entre observador e observado, representações e realidades, realismo e virtualismo, imaginário e real. A inquietação daí resulta nos incentiva a repensar o lugar dos indivíduos no mundo, e com ele nossa responsabilidade sobre os processos de construção social da realidade. A conclusão é que não se pode simplesmente querer “decodificar” as representações da realidade como se elas não fossem problemáticas. Toda

representação envolve interpretação, o que a torna política e conflituosa. Cabe aos indivíduos, portanto, fazer escolhas estando conscientes de que estão efetivamente participando da construção dos significados de suas realidades.

Para Smith (2002), os teóricos das RI teriam muito a aprender com Velázquez e Magritte, cuja obra se recusa a dar estabilidade ao observador. Ambos foram capazes de questionar a natureza da representação. Em nenhum momento eles nos oferecem um ponto de arquimediano sobre o qual seja possível construir a interpretação “correta” dos significados de suas obras. Nunca está claro quem é representado e quem representa; nem se é possível ou mesmo desejável chegar a alguma resposta nesse sentido.

Despido de referenciais, que são questionados e subvertidos, tornamo-nos conscientes da natureza instável, precária e contingente de nossas próprias identidades, o que nos impede de construir “âncoras” para a emissão de julgamentos de valor. Nesse sentido, a subversão da normalidade, a rejeição do senso comum dominante, a problematização da representação, a atenção concedida às emoções, sentimentos e anseios, e o uso do conhecido para revelar o desconhecido se tornam instrumentos para a construção da emancipação social.

As ontologias, epistemologias e metodologias da área de RI necessita refletir criticamente sobre suas “âncoras”. A forma como as teorias dominantes vêm construindo a representação da realidade internacional, tratando-a como algo a ser “decodificada” sem maiores problemas, como se tal correspondência fosse possível e perfeita, constitui a evidência de como a área precisa de um pouco de Velázquez e Magritte. Entendemos fundamental o reconhecimento de que a realidade constitui algo ao qual não temos total acesso, o que implica fazer escolhas e emitir julgamentos morais com base em representações.

Por não ter sido capaz de administrar a impossibilidade de interpretações finais, a área de RI se encontra dominada por pontos de referência articuladores de sentidos parciais, específicos, contingentes e excludentes sobre o que seja violência, justiça e ética. O problema se revela mais sério quando percebemos como a área de RI simplesmente elege o modelo do Estado-nação como ponto de referência privilegiado em vez do indivíduo e dilui diferença e identidade em uma noção vulgar de unicidade. A realidade construída e reproduzida pela área de RI não parece ser a da maioria das pessoas que vivem neste planeta. Ao privilegiar um único olhar e com ele uma única interpretação da realidade, a área de RI vem negando, sistematicamente, visibilidade ao sofrimento e às injustiças de bilhões de pessoas pelo mundo.

Contudo, entendemos que uma possível solução para o problema esteja na legitimação de saberes construídos nas artes. A ruptura com práticas de produção de “Outricidade” em RI pode ser feita através de um diálogo mais intenso com a linguagem artística e poética. Devido à impossibilidade de uma forma neutra de representação, entendemos que a linguagem das artes possa se engajar com a diferença sem, porém, transformá-la em “Outricidade” a ser domesticada. Considerando inexistir uma linguagem imparcial, precisamos buscar mecanismos de defesa que capazes de perturbar significados reificados, procurar ruídos no silêncio, imagens na escuridão e palavras no vazio de forma a desafiar certeza imobilizantes.

A linguagem artística, ao se recusar a tomar referenciais e pronunciar julgamentos, ela faz as pazes com a fragmentação da realidade política e procura abraçar alternativas para considerar relações que passam ao largo da dicotomia “Eu/Outro” tão familiar à área de RI. Como explicam Agathangelou e Ling (2005:839), estamos falando de “uma ontologia e epistemologia, além do método”, pois que um não se sustenta política ou logicamente sem o outro. A busca por novas ontologias e epistemologias que expressem meios trans-subjetivos e múltiplos de se criar e imaginar nos permitiria fugir da fixação de subjetividades em um ponto de referência em detrimento de outro, o que reconfiguraria os sentidos de “Eu” e o “Outro” em uma relação mutuamente sinérgica e emancipadora.

Vejamos o exemplo a seguir sobre os sentidos de América e americanidade.

Figura 19: “*Death of a Muslim Soldier*”.

Disponível em:
http://images.google.com/imgres?imgurl=http://images.politico.com/global/muslim%2520foto.jpg&imgrefurl=http://www.politico.com/blogs/jonathanmartin/1008/Powell_embarrassed_by_the_ObamaMuslim_stuff.html&usq=__-TJLfKut7hKS8EN9B6sOdLg3mY=&h=503&w=465&sz=65&hl=en&start=2&sig2=eZr44NDNNWMOwtpcuEei6g&tbid=O_TPhKgapQT4bM:&tbnh=130&tbnw=120&prev=/images%3Fq%3Ddeath%2Bof%2Ba%2Bmuslim%2Bsoldier%26bv%3D2%26hl%3Den&ei=RZJ8SuDhOorBIeKxOjIAQ>. Acesso em 8 ago. 2009.

A imagem da mãe que chora sobre o túmulo de seu filho, morto em combate no Iraque, tomou capas e manchetes dos jornais norte-americanos quando Colin Powell se referiu à fotografia de Platon em ensaio publicado pela revista *The New Yorker* para fazer seu endosso ao então candidato à presidente Barack Obama. A linda fotografia em preto-e-branco tirada no cemitério de Arlington se destaca no ensaio de 19 fotos. Elsheba Khan, debruçada sobre o túmulo decorado com flores de seu filho Tenente-Especialista Kareem Rashad Sultan Khan, morto aos vinte anos de idade. Se o nome já sugeria, a lua-e-estrela no topo da sepultura não deixa dúvidas: ali jaz um soldado norte-americano de religião muçumana.

Após semanas que repetitivamente questiona-se se candidato democrata à presidência, por seu nome e laços com o Quênia, seria muçumano e, portanto, não-representante da identidade nacional americana, Colin endossou sua indicação a Obama ao falar sobre a imagem de Khan, batizada de “A morte de um soldado muçulmano”. “Fiquei olhando uma hora para ela. Quem ousaria questionar que aquele menino em Arlington, ao lado de colegas cristãos, judeus e de outras não-denominações, não foi um bom soldado americano?”, desafiou Powell²⁶.

Deixando brevemente de lado considerações sobre o patriotismo de Khan, o importante é reconhecer o poder de uma imagem de beleza e poesia tão ímpar, apesar de inegavelmente dolorosa, de dar visibilidade a 20 mil cidadãos muçumanos que servem nas forças armadas norte-americanas. Eis uma mensagem inequívoca de que o significado de “americanidade” encerra sentidos tão múltiplos e abertos que é possível conceber a emergência de uma identidade nacional mutua e reciprocamente ligada à identidade do “Outro” muçumano.

Como vimos em capítulo anterior, as reações dominantes aos ataques de 2001 provocaram uma onda patriótica nos Estados Unidos, o que levou a exageros e abusos, como a prática do “racial profiling” com base em estereótipos, especialmente em relação a árabes e muçumanos. No entanto, devemos tentar resgatar as manifestações artísticas que tentaram construir meios alternativos de se lidar com a dor e a memória do trauma daqueles eventos para tentar construir uma relação de celebração da diferença e não de sua domesticação.

Em momentos de crise e ruptura como o de 2001, apesar de paixões em ebulição e demandas pelo direito à retaliação, é preciso aceitar e incorporar aos discursos dominantes a multiplicidade de sentidos que se fazem possíveis pela arte. Conforme já explorado por Louis

²⁶ Ver Linkins (2008), The Lede (2008) e Youssef (2008).

Althusser, “a arte nos faz enxergar ... a ideologia da qual nasce, na qual se banha, da qual se desprende como arte, e a qual alude” (ALTHUSSER, 1970:222). A arte perturba o reificado.

Lembrando aqui as palavras do músico norte-americano John “Shadow” Davis, autor de “March of Death”, uma música crítica à intervenção no Afeganistão, razão de seu boicote nacional: “artistas, sejam eles pintores, atores, escritores ou músicos, têm a responsabilidade pela reflexão e interpretação do mundo que nos cerca”. Cumprir com tal responsabilidade requer lidar com emoções fortes como dor, perda, ansiedade, sofrimento, medo e ódio. Aceitar tais sentimentos implica encontrar o equilíbrio capaz de superar o desejo de retribuição e assim enxergar as possibilidades de uma relação mais completa, complexa e rica com o diferente.

Cumpre, com urgência, uma reflexão sobre como devemos produzir conhecimento na área de RI. Em especial, temos que avaliar o que queremos dizer quando falamos em apreender. Concordamos com a observação de Bleiker (2006:94), no sentido de que aprender significa mais do que a mera aquisição de saberes; significa, sobretudo, a busca por novas capacidades – a capacidade de ouvir, compreender, aceitar e compartilhar, e não a capacidade de descobrir mais fatos. Por meio da linguagem artística, essas capacidades se tornam possíveis.

Isso não significa, todavia, que esses saberes alternativos sejam mais autênticos, ou melhores, do que interpretações dominantes sobre o mundo. Com certeza não podem substituir, por si só, os conhecimentos técnicos e os saberes científicos. No entanto, queremos abrir alguma brecha às possibilidades de se alcançar novos arca-bouços para a compreensão mais profunda e ampla sobre o surgimento, significado e implicações de desafios fundamentais ao nosso tempo, como o terrorismo internacional.

O desafio que agora se coloca, e para o qual ainda não temos solução, reside na incorporação da contribuição da linguagem estética na produção de conhecimento. Afinal, conforme já apontado por Gadamer (1999:xxii), “o conhecimento comunicado por visões artísticas e filosóficas nem sempre aceita ser verificado por metodologias próprias da ciência”. Como então validar abordagens que contradizem postulados de teorias dominantes de RI? Como traduzir inferências estéticas e artísticas sobre fenômenos internacionais sem despi-las de sua especificidade e integridade de linguagem refratária à construção de mitos? Eis as indagações que ficam aqui colocadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma sociedade tão diversa, plural e multicultural como a norte-americana, torna-se fundamental compreender a realidade da nação com base nas múltiplas negociações identitárias que se estabelecem no cotidiano. Tais negociações se mostram incontornáveis em um ambiente tão marcado pela heterogeneidade como o dos Estados Unidos. No âmbito das Ciências Humanas, e, em especial, nas Relações Internacionais, proliferam os trabalhos dedicados ao fenômeno das identidades, sobretudo sua dimensão simbólico-discursiva.

A presente pesquisa procurou levar à reflexão o debate sobre o tema da identidade com atenção aos diversos sentidos transmitidos pelo termo “americanidade”. Nossa motivação era compreender e se posicionar sobre um significado que, conforme Bercovitch (1978), teve seu sentido usurpado, mesmo que por consenso global, pelos Estados Unidos. Buscamos, assim, debater sobre os múltiplos sentidos de América, de americanos e de americanidade, sem ignorar o peso dos Estados Unidos nas relações internacionais contemporâneas. Trata-se de tarefa ingrata a qualquer pesquisador preocupado em escorregar em generalizações.

Ademais, estes primeiros anos do século XXI se mostram extremamente marcada pela reação norte-americana aos atos terroristas de Onze de Setembro. Muitos foram os estudiosos que falaram sobre mudanças paradigmáticas nos arranjos da política internacional, nas economias globalizadas, nas esferas políticas domésticas e até mesmo nos hábitos e costumes das sociedades pós-Onze de Setembro. Assim como a queda do muro de Berlim parece funcionar como indicador de transformações mais amplas e profundas, entendemos que aquela data também marca mudanças importantes, cujo sentido ainda está sendo construído.

Destarte, o século XX viu a emergência dos Estados Unidos à categoria de “superpotência” – seja ela benevolente, indispensável, ou solitária, levando muitos a chamar o período de “século americano”, ou “paz americana”. Ademais, o predomínio da cultura popular norte-americana é também tido como mais uma evidência do processo de “americanização” do mundo. Talvez como resposta a tais fenômenos, fala-se hoje na ascensão de sentimentos antiamericanos, ou até mesmo na existência de uma verdadeira “americanofobia” no mundo. O fato é que o que se entende hoje por “América” desperta

amores e ódios, esperanças e temores, atração e repulsa, fascinação, ou desprezo. Todos esses sentimentos, de certa forma, construídos pelos diversos sentidos que “América” recebe.

Nos capítulos precedentes, tentamos explorar um pouco dos sentidos e sentimentos em conflito na inscrição do significado de “América”. A América é jovem e única, ou pelo menos gosta de se dizer assim. É a nação do futuro, da reinvenção, da inovação. É também um lugar que brotou do imaginário europeu quanto ao Novo Mundo. A possibilidade de se construir algo novo em terras novas, de se viver em liberdade, de se olhar para o futuro e não para o passado, de se aceitar o progresso e a mudança em vez da continuidade e a tradição. Tais mitos alimentaram e continuam a alimentar imaginários em busca do conforto que ideias como renascimento e recriação parecem oferecer. Como corretamente falou Locke sobre o apelo simbólico transmitido pelo sentido de América, “no início, todo o mundo era a América”.

Entretanto, é preciso ter igualmente em mente que, assim como toda construção discursiva, os sentidos de “América” são contraditórios, a começar com sua conturbada relação de coconstituição com a Europa. De certa forma, a América era a América porque não era Europa, razão pela qual não se pode imaginar América, sobretudo seus mitos fundacionais, desassociada dos sonhos, anseios, medos e temores europeus a partir do século XV. Como lembram Duncan e Goddard (2005:2), os europeus já imaginavam a América antes mesmo de a terem descoberto em 1492. Desde Cristóvão Colombo tenta-se entender o que faz a América ser o que é: de Crèvecoeur a Toqueville, de James Fenimore Cooper a Herman Melville, de Frederic Turner a Rodrick Nash, de Schlesinger a Appleman Williams.

Na problematização dos sentidos de americanidade (“Americaness”), termo por nós empregado para reproduzir a fórmula seguida por Stuart Hall e Franz Fanon para falar de inglesidade (“Englishness”) e francesidade (“Frenchness”), nenhum outro mito teve tamanha sucesso como o mito da identidade nacional puritana. Vemos nos capítulos que compõem este trabalho que o discurso de americanidade tenta dar ao significado de América um sentido específico: o puritano. Como defende Bercovitch, a “América” é um símbolo que designa um sistema discursivo-simbólico bastante particular, que marca um campo de absolutos como liberdade, oportunidade, modernidade, eleição e bem. Como tal, não pode ser entendido como desassociado do contexto discursivo-ideológico que o compõe. Conforme a tese por nós sustentada, não pode ser entendido à margem do puritanismo e do americanismo.

Na virada do século XVI para XVII, os primeiros colonos começam a desembarcar na América tendo como pano fundo a emergência e consolidação do sistema de Estados nacionais europeu, a Reforma Protestante, o Renascimento, o aumento do comércio, a introdução do tipógrafo, e a intensificação das rivalidades entre os Estados. Os processos de ocupação e colonização das terras conhecidas como “Novo Mundo” devem, assim, ser interpretados como parte de algo maior: a consolidação de estruturas sociais típicas da modernidade.

Nesse sentido, o puritanismo funcionou como principal veículo ideológico para a execução do projeto de colonização da América. Os puritanos que se estabeleceram em Massachusetts na primeira metade do século XVII optaram por deixar seus lares na Inglaterra, motivados pelo que entendiam ser o chamado divino ao povo eleito de Deus. Na execução de sua missão na terra, engajaram-se no “errand into the wilderness” com o objetivo de criar uma comunidade cristã utópica que seria um modelo para a Inglaterra e o mundo. Simbolizando tal idéia, o líder John Winthrop definiu a colônia a ser inaugurada na Baía de Massachusetts como “a cidade na colina”, a Nova Canãa do Novo Mundo.

A peculiaridade do puritanismo levado para Massachusetts residia no fato de que, além de funcionar como ideologia para legitimação de um projeto de colonização, ele também fornecia uma prescrição completa para o comportamento social de então. O puritanismo praticado no Novo Mundo se traduzia em uma forma muito específica de Cristianismo que reunia crenças, práticas e histórias que reclamavam o *status* de único meio aceitável de interpretação de todos os fenômenos, sejam eles humanos, naturais, ou transcendentais. Muito mais do que uma ideia solta no ar, o puritanismo que criou raízes na América foi, sobretudo, um sistema de significação da realidade. O mundo e os indivíduos somente ganhavam sentido se entendidos e interpretados pela lente puritana. Eventuais sistemas concorrentes eram imediata e violentamente rechaçados.

De certa forma, é possível entender tal comportamento pela necessidade de ordem, coesão e homogeneidade para o sucesso da experiência americana. Jogados em uma terra de incontáveis desafios e ameaças, onde seu futuro era colocado à prova diariamente, assim como sua condição de “povo eleito” deveria ser comprovada e reafirmada sempre, os puritanos precisavam desesperadamente de que a empreitada na América prosperasse. Afinal, a salvação de suas almas dependia do sucesso em fundar a Nova Canaã. Ordem, dedicação, homogeneidade, coesão e uniformidade, mesmo quando adoçadas pelos conceitos de liberdade

e igualdade, eram os imperativos para o sucesso da missão. A vigilância era necessária para coibir desvios, contestações, ou visões alternativas, sendo elas silenciadas e reprimidas.

Os puritanos estavam tão comprometidos em ter uma vida de correção (“righteousness”) num mundo corrompido que acabaram se tornando bastante intolerantes. Os episódios de Salém em 1692 são exemplos dos excessos produzidos por uma espiral de intolerância, medo, paranóia e desconfiança que era alimentada, em essência, pela incapacidade de se lidar com a mudança, o questionamento, a ambiguidade e o desconhecido. A caça às bruxas de então, além de servir de modelo para silenciar contestações à ordem imposta e para controlar a coesão interna do grupo, também pode ser interpretada como o momento em que o puritanismo deixou mais nítidos os limites do que seria socialmente aceitável. Os excessos provocados por um medo generalizado com relação às mulheres, ao crescimento populacional e às transformações no interior das comunidades puritanas de então assinalavam o próprio fracasso do puritanismo em se adaptar a mudanças muito bruscas.

Nesse sentido, a ocupação da América em muito deve à necessidade de ordem e coesão interna feita pela ideologia puritana. A metáfora produzida pela caça às bruxas de Salém em muito se assemelha às “teorias conspiratórias” tão recorrentes no imaginário coletivo americano. Complôs de burocratas de altas esferas – federais, na grande maioria, ameaças externas de inimigos maléficos e bárbaros, a infiltração de espiões e agentes estrangeiros no seio da *Alma Matter*, entre outras narrativas ajudam na construção de sentidos simbólicos de uma América que se acredita a nação eleita e em missão divina, portanto movida para o bem.

O sermão de John Winthrop a bordo do *Arbella*, ainda antes do desembarque no Novo Mundo, constitui um artefato cultural absolutamente fundamental no entendimento do sistema social-simbólico através do qual os Estados Unidos se perpetua como “América”. O discurso (re)produzido por aquele sistema de significados, representações, símbolos e narrativas pressupõe uma relação entre (1) as normas de um comportamento social específico que estaria associado, simultaneamente, ao cristianismo, capitalismo e à modernidade; (2) um espaço territorial ambíguo e indefinido que, apesar de ser referido às fronteiras dos Estados Unidos, é construído como ilimitado no plano de imaginário, sem expansão contínua; (3) a necessidade de reafirmação do pertencimento nacional como principal estratégia de socialização para controle de contingências e domesticação de corpos; e (4) a alimentação de simbólicos e imaginários nacionais capazes de darem sentido ao discurso de “americanidade”.

No exemplo que usamos nesta pesquisa, vimos como os “jeremíadas” coconstituem um sistema simbólico que, apesar de notadamente teológico, não deixa de ser bastante familiar ao americano comum. O sermão da “cidade na colina” representa e constrói os puritanos como os novos judeus que parte para o exílio até chegarem à Terra Prometida. O “modelo de caridade cristã” pregado por Danforth é o de Cristo, que vai ao deserto (“wilderness”) se provar como santo verdadeiro. As normas transmitidas nos dois textos constroem uma dupla realidade que se funde em uma só esfera. O material e o espiritual se juntam para constituir algo novo que, dentro da formação discursiva puritana, não estariam em contradição. Em outras palavras, matéria e alma não colidem; elas se coconstituem de forma a possibilitar dois movimentos aparentemente opostos: invoca a “América” como ideal de unidade espiritual (de uma “Aliança com Deus”) que, por seu turno, acaba por legitimar uma forma específica de sujeição secularizada (o Estado).

A grande estratégia discursiva dos “jeremíadas”, talvez razão de sua enorme ressonância, reside na forma pela qual a retórica teológica consegue criar e canalizar as energias sociais para a execução do projeto puritano de transformar o mundo. A retórica funde o secular ao sagrado ao construir uma narrativa simultaneamente visionária – traduzida na utopia medieval de um mundo cristão – e material – simbolizada pela ênfase na comunidade, na família e nas origens comuns. Temos então “a invenção da tradição” que é totalmente moderna: um grupo de indivíduos que ganha existência e legitimidade por consenso, cujos membros se comprometem reciprocamente por meio de uma declaração de princípios e normas, e cujo objetivo era a fundação de uma nova comunidade política em outro continente.

Nesse sentido, o discurso que constrói o significado de “América” é um discurso moderno de *nation-building*. O que distingue o discurso de americanidade de outros do gênero, razão de sua especificidade, é a forma pela qual a identidade nacional é construída com base em uma visão provisória, apocalíptica e sagrada da história, cujo ápice encontra no conceito de “povo eleito em missão (“elected people on an errand”).

Winthrop, por exemplo, ao projetar no presente as narrativas do Velho Testamento, reinventa o sentido da realidade: o passado secular é substituído pelo futuro sagrado reservado ao povo eleito de Deus. De um lado, é construída a promessa de uma Nova Jerusalém que não admite fracasso; de outro, é lembrada a experiência fracassada de Jerusalém das Velhas

Escrituras. Assim, vigilância, empenho, fé e trabalho se apresentam como únicos meios para assegurar que a experiência puritana na América não falhe.

Contudo, ao direcionar e concentrar todas as energias sociais para a execução da missão e cumprimento do destino dos eleitos, o discurso puritano demanda um nível de comprometimento então inédito. Para Miller (1958:8), os puritanos admitiam “o desnorreamento, a confusão e a humilhação, mas não a desistência”. Seus sermões serviam para, simultaneamente, dar esperança e gerar medo. Esperança para a salvação da alma no dia do Juízo Final e medo em não poder cumprir a missão que lhes fora confiada por Deus. Havia a exortação à conversão de forma a assegurar o cumprimento de uma missão que nunca chegava ao seu término.

Na verdade, a autoidentificação como povo em missão (“people on an errand”), nos termos do discurso puritano, significava o compromisso coletivo com o futuro, a transformação, o progresso e a modernização. Significava que a igreja de Cristo finalmente avançaria e conquistaria as terras profanas, os desertos bravios sob domínio do Diabo (“Satan’s wilderness”). Tratava-se, sobretudo, da construção de uma identificação coletiva de uma fé em processo de acontecer: ao unir secular e sagrado, o discurso puritano criava uma atmosfera de ansiedade capaz de liberar a energia criativa necessária ao cumprimento da profecia. A cultura puritana era focada na ansiedade, fazendo que seus membros permanecessem em um estado de eterna não-satisfação. Como canta o verso, “When is our errand to be fulfilled? How long, O Lord, how long?”.

De tal estado de não-satisfação permanente, da incerteza quanto ao sucesso da missão e da ansiedade coletiva quanto ao futuro surgiria a energia que impulsionaria o que hoje podemos identificar como o processo de “americanização” do mundo. A união entre sagrado e secular, antigo e novo, e passado e futuro que tão profundamente permeia do discurso puritano acabou transformando a realidade em um confronto entre o bem e o mal. O *wilderness* passou a significar o mundo não convertido, a terra profana sem limites, “lá fora” e ainda a ser conquistada, passo a passo, de forma inevitável, assim avançando os exércitos de Deus.

Assim, Massachusetts era o local onde se ergueria a cidade celestial de Nova Jerusalém, o Novo Mundo permitiria a refundação do reino de Deus na terra, e os puritanos seriam o povo eleito que teria lugar assegurado junto ao Criador no Juízo Final. Por definição, tudo que se encontra fora daquelas fronteiras – indivíduos excluídos da igreja, locais fora dos

espaços morais e/ou geográficos das narrativas bíblicas, ou normas estranhas à teologia puritana – era entendido como profano e, portanto, alvo de conquista para construção do reino de Deus na terra. Segundo tais termos, aceitar a existência do profano significava, em última instância, negar a fé e o próprio Deus. Por tais razões, o puritanismo nunca foi capaz de lidar com o ambíguo, o híbrido e o duvidoso. Ou é sagrado, ou é profano. E, no caso desse último, a coexistência é impossível, pois o profano deve ser conquistado e convertido.

Os puritanos que se estabeleceram em Massachusetts levavam consigo uma bagagem de ideológica que alimentou um amplo sistema de significação que se tornaria muito específico da identidade nacional americana. Uma vez no Novo Mundo, os puritanos significavam a si próprios como “civilizados”, “bons” e “certos”, simultaneamente que atribuíam aos nativos significados de “bárbaros”, “maus” e “errados”. Por essa razão, não é exagero supor que a ideologia que permitiu fazer tal atribuição arbitrária e violenta de sentidos à América também possibilitou a construção do que seria a própria América¹. O puritanismo, nesse sentido, criou as categorias do senso comum que construíram o sentido de América.

A identidade nacional americana, cujo sentido é articulado com base em um discurso claramente puritano, conforme tentamos demonstrar nesta pesquisa, posiciona o significado de América, americanos e americanidade no contexto histórico da Reforma Protestante, da consolidação do Estado moderno, na expansão do Cristianismo e na emergência do capitalismo moderno. Nesse sentido, temas como a busca da ordem, a construção da coesão social, a centralidade do trabalho, o projeto de modernização, o foco no indivíduo e a fusão peculiar entre religião e política se inserem como absolutamente fundamentais para o entendimento da ideologia que Lipset (1996:31) chama de “americanismo”. “Nascidos de uma revolução, os Estados Unidos são um país organizado com base em uma ideologia que inclui um conjunto de dogmas sobre a natureza e a boa sociedade. Americanismo, como muitos já disseram, é uma ideologia tanto como o comunismo, fascismo, ou liberalismo”.

Nesse sentido, é possível reconhecer, como elemento central do americanismo, a religião civil americana. Os Estados Unidos são um país simultaneamente religioso e secular. Seu slogan não-oficial – “Em Deus Confiamos” – figura impresso nas cédulas de dólar, assim

¹ O puritanismo se prestou à “americanização” mesmo quando era rechaçado. Basta lembrarmos que, já na segunda metade do século XVII, grupos descontentes com a “teocracia religiosa” em que a colônia na Baía de Massachusetts havia se transformado decidiram se instalar em outras partes, dando então origem a Rhode Island e Connecticut (1660) e New Hampshire (1679).

como o juramento à bandeira é concluído com a afirmação “Uma Nação sob Deus”. As forças armadas norte-americanas empregam capelães e constrói igrejas e templos em suas bases militares. Grupos religiosos são isentos de impostos. Ao tomar posse, perante uma autoridade religiosa, o presidente faz seu juramento solene com a mão sobre a bíblia e profere “Com a Ajuda de Deus”. E apesar da proibição legal de instituir feriados religiosos, a Casa Branca conta com uma árvore de Natal em seus jardins no fim do ano.

Passados 400 anos da chegada dos puritanos em Massachusetts e quase 250 da independência política, mesmo sem ter se declarado legalmente como tendo uma religião nacional, os Estados Unidos, em suas práticas sociais, constroem-se como uma sociedade extremamente cristã. Mais especificamente, devido ao seu contexto histórico que remete à Reforma Protestante na Inglaterra, seria justamente a religião cristã que estaria na origem da ideologia que dá sustentação interna ao americanismo, fazendo que os Estados Unidos sejam significados como uma sociedade cristã, protestante e puritana.

Nossa pesquisa buscou contribuir para a identificação de uma formação discursiva de longa duração – que aqui chamamos de “discurso de americanidade” – que, entendemos, busca articular e impor uma identidade nacional americana ideologicamente puritana. Apesar de tentativas isoladas de comparar discursos de campanhas de combate ao terrorismo e de doutrinas de segurança de diferentes governos norte-americanos², não houve propostas de resgate da genealogia desses discursos. Ao observarmos como essas articulações atravessam períodos tão longos, sendo apropriadas, adaptadas e reutilizadas continuamente, de Harry Truman³ a John F. Kennedy⁴, de Ronald Reagan⁵ a Bill Clinton⁶, de W. Bush a Rudy Giuliani, John McCain e Sarah Palin⁷, somos levados a sugerir a existência de uma formação discursiva anterior à própria constituição política dos Estados Unidos⁸, que busca inscrever sua identidade nacional como puritana.

² Como exemplos, citamos Jackson (2006), Sjöstedt (2007) e Winkler (2006).

³ Ao lançar sua doutrina de segurança perante o Congresso, Truman falou das “responsabilidades que os eventos da história” confiaram aos Estados Unidos.

⁴ Kennedy fez uso frequente da mitologia da “cidade na colina” e da fronteira. Ver Murphy (1990).

⁵ Reagan descreve os Estados Unidos como “cidade na colina” em seu discurso de despedida à nação.

⁶ Apropriando-se do mito do povo eleito em aliança com Deus, Clinton o recicla na “Nova Aliança”.

⁷ Na Convenção Nacional dos Republicanos de 2008, Giuliani e McCain falaram da “missão da América” em seu destino de “cidade na colina”. Palin utilizou a expressão no debate entre candidatos à vice-presidência.

⁸ Tal afirmação não deve ser entendida como nosso reconhecimento acerca da existência de uma formação discursiva sólida, uniforme, contínua e permanente no debate político norte-americano. Ao contrário, tentamos destacar sua notável capacidade de adaptação e transformação a crises e rupturas. O discurso de americanidade mostra-se resistente e durável porque seria flexível, elástico e maleável.

Ainda que o país tenha sido colonizado e ocupado por uma diversidade de grupos de diversos credos e origens, foram os puritanos – e seus discursos – que conseguiram se enraizar mais profundamente no imaginário nacional daquele país. Assim, os puritanos se transformaram em heróis e a “saga” da travessia do Atlântico, em mitologia. Ainda hoje, a ideia de povo eleito — (re)contada com base na Bíblia — foi e continua sendo frequentemente recuperada até se tornar essencial para o entendimento do sentido de americanidade.

Isto não quer dizer que todos os norte-americanos concordem com tal visão. Contudo, permanece ainda forte, até os dias de hoje, um senso comum acerca de uma identidade nacional ancorada no mito do “povo eleito”. A mitologia puritana se mostra tão elástica e resistente, mesmo após quase 400 anos, que vemos muitas de suas narrativas, representações, imagens, símbolos e mitos constantemente apropriados, adaptados, reinterpretados e transformados no discurso público norte-americano.

É possível perceber tal continuidade, ainda que com cortes, ápices e quedas, pela fluida intertextualidade de textos políticos, religiosos e culturais que se alimentam – e informam – o sistema puritano de significação da realidade reproduzido discursivamente. Trata-se do próprio imaginário puritano que acaba por dar sentido à própria ideia de América e de americanos. A resposta à pergunta “Quem somos nós”, seja ela dada pelo conservador Ronald Reagan, o católico John F. Kennedy, o liberal Martin Luther King Jr., o suposto radical Ralph Nader, o conservador Pat Robertson, ou o libertário Pat Buchanan, parece se inscrever dentro de uma formação discursiva específica e duradoura, apesar de ter sofrido inflexões pontuais ao longo de sua história: o puritanismo.

O fato é que, ao contrário de que muito reconhecem, o discurso de americanidade que busca fixar os sentidos de América e americanos tenta impor a correspondência entre “América verdadeira” e “América Cristã”. Em outras palavras, o discurso puritano tenta tornar “americano” sinônimo de “cristão. Como bem observou Robertson (1980:221), ao citar a cidade pequena como prática social de construção e reprodução do mito da América cristã:

Dentro dos limites da pequena cidade, entre os que vivem próximos uns dos outros, a lógica fundamental da pressuposto da homogeneidade de valores reside na suposição da conformidade religiosa. Desde a fundação dos primeiros vilarejos europeus no Novo Mundo, a crença religiosa e a participação na igreja sempre foram consideradas centrais à vida social e individual. A América era uma sociedade cristã e os americanos eram cristãos. O forte sabor protestante do Cristianismo americano existia pelo menos em parte porque toda a história do Novo Mundo havia ocorrido no contexto da Reforma Protestante. De qualquer forma, os americanos logo diferenciaram a si próprios e suas comunidades do resto do mundo, que era

papal, pagão, ou gentio. Os cristãos usavam sapatos, calças e camisas, as mulheres cobriam seus corpos com vestidos. Aravam a terra e assim conseguiam seu sustento. Viviam em casas, oravam em templos, liam livros e jornais impressos em alfabeto cristão e falavam uma língua cristã. Verdadeiras comunidades somente podiam ser formadas por gente assim: portanto os americanos continuaram a ter fé mesmo depois que determinadas teologias cristãs deixaram de se chocar com a fé, e “americano” se tornou (para a maioria) sinônimo de “cristão”.

Aqui reside a força desse grande mito americano: a americanidade despe-se de seu significado cristão, ou melhor, puritano, para receber uma correspondência mítica como nacional. A identidade nacional americana não é nata, essencial, inerente, ou biológica. Por não ser nata, ela se forma e se transforma no interior de uma representação. Somente se torna possível percebê-la devidamente pela forma como a “americanidade” é representada, ou melhor, como um conjunto de significados (re)produzido pela cultura nacional americana. Segue-se que nação é um sistema de representações através do qual construímos e reproduzimos a significação do que é válido, autêntico, verdadeiro, adequado e legítimo do que seria nacional. Conforme vimos ao longo desta pesquisa, os cidadãos de uma nação não são apenas cidadãos no sentido meramente legal do termo. Em verdade, eles são participantes ativos da ideia de nação tal como ela é representada em sua respectiva cultura nacional.

Nesse sentido, toda nação, para se articular discursivamente, requer uma história, uma narrativa que faça sentido. A narrativa conta como a comunidade se originou, as dificuldades que superou, os sucessos que experimentou, as lutas e guerras que travou. Não é importante, contudo, que tais histórias sejam “reais” no sentido de verdadeiras; bastam que sejam críveis, míticas. Como definiram Hobsbawn e Ranger (1983), mitos servem para “inventar a tradição”, e assim criar uma narrativa plausível o suficiente que seja capaz de apagar discursivamente as contradições presentes em uma estrutura social. Elas não desaparecem; são articuladas no plano discursivo até que sejam aceitas como naturais e, portanto, não-contingentes.

Retomando a discussão sobre americanidade, o mito construído com base em narrativas fundacionais sobre a origem da América tenta naturalizar uma identidade nacional de ideologia puritana. O conteúdo ideológico expresso no discurso de americanidade que permeia as práticas sociais norte-americanas busca modificar o significado de América e americanos de forma a transformá-los em cristianismo e cristãos. Ser cristão passou a fazer parte do *American Way of Life*.

Eis aqui outro ponto importante que buscamos enfatizar ao longo de nossa pesquisa: até que ponto a ideologia puritana que sustenta e se alimenta do discurso de americanidade por nós identificado também contribui para a construção e reprodução das categorias do tipo “Eu/Outro” que dali resultam? Em outras palavras, em que medida os processos de significação da América e dos americanos contribuem para a perpetuação de relações de dominação, exclusão e marginalização dos que estão de fora da nação americana? Sobretudo, de que forma cientistas sociais também contribuem, ao produzirem conhecimento com base nessas mesmas categorias dicotômicas, para novos ciclos de violência?

Tais indagações são motivadas pela sábia observação de Edward Said sobre as consequências políticas de saberes construídos com base em categorias “outrificadas”. Como cientistas sociais, qual nossa responsabilidade sobre a produção de conhecimento alimentada por dicotomias do tipo “Eu”/“Outro”? A pergunta de Said se torna ainda mais relevante à luz do Onze de Setembro, que nos forçou a reconhecer ser inadiável o debate da ética na área de RI. Mas especificamente, estamos diante da reflexão sobre a eventual cumplicidade de uma área vista até hoje um ramo de saber norte-americano e os eventos de 2001.

Em artigo apresentado logo após os ataques às Torres Gêmeas, Steve Smith (2001c) ousou argumentar que a área de RI seria cúmplice na constituição de um mundo de relações internacionais que permitia pensar o impensável. Dizemos “ousou” porque seu *working paper* apresentado no encontro anual da *British International Studies Association* buscava claramente a provocação. Partindo da concepção de que não pode haver uma ciência social livre de normas e valores, e de que é necessário chamar para si a responsabilidade sobre o tipo de saber que produzimos em nossa área, Smith chama atenção para a forma pela qual internacionalistas de todas as origens constroem e reproduzem categorias de pensamento que acabaram reforçando o caráter excludente e autoritário das relações internacionais.

Smith sustenta que a forma e o conteúdo das teorias por nós construídas sobre a política mundial deram sustentação a forças sociais específicas que, silenciosa, gradual e sutilmente, tomaram posição em questões éticas e políticas. Para o inglês, o ensino e pesquisa de RI teriam uma das vozes que deu vida (“sang into existence”) o mundo que possibilitou o Onze de Setembro. Obedecemos cegamente à recomendação de Max Weber para manter a política fora da sala de aula e teríamos construído saberes parciais e excludentes. Assim, a área

de RI vem se mostrando cada vez mais o produto de uma visão de mundo específica, sendo decidida em um único lugar, e este seria o das potências expansionistas.

Em seu artigo, Smith enumera dez razões que fazem que a área de RI tenha colaborado para a construção das condições de possibilidade do Onze de Setembro: o privilégio do Estado como categoria de análise, a separação entre interno/externo, o isolamento entre política e economia, a concepção progressista e linear da humanidade, a ausência de preocupação com gênero e etnias nas teorias dominantes de RI, a definição da violência como guerra à exclusão de outras formas, o privilegiamento da estrutura sobre a agência, a suposição de uma racionalidade universal e eterna, a negligência das questões de identidade, e o favorecimento de explicação em detrimento da compreensão dos fenômenos.

Nesse sentido, gera enorme desconforto ao estudioso de relações internacionais reconhecer, a contragosto, que a área de RI pouco se preocupou em compreender as visões de mundo de “Outros”: sejam eles de países subdesenvolvidos, de Estados falidos da África, de comunidades nativas nos Andes marginalizadas, de minorias étnicas na Ásia, de periferias pobres na Europa Ocidental, de favelas sul-americanas, de bairros predominantemente negros no sul dos Estados Unidos, de orientação sexual livre, ou de religiões não-majoritárias.

No que concerne aos Estados Unidos, o problema se torna ainda mais grave. Tendo em vista o predomínio norte-americano em RI, sobretudo em relação aos principais pressupostos ontológicos, epistemológicos e metodológicos seguidos pelas teorias dominantes na área, torna-se inegável a observação feita por Smith (2001c) no sentido de que a área de RI precisa repensar o tipo de morte que escolhe para explicar como decorrência do mundo das relações internacionais. O problema diz respeito à forma como “percebemos mortes por violência quando comparadas com as mortes por razões ‘econômicas’, ou de ‘doenças naturais’”, afirma o inglês. “Que tipo de morte tem importância para explicar as relações internacionais?”

A área não reconhece mortes por subnutrição, ou abuso sexual como preocupações centrais, fazendo que sejam silenciados, excluídos e marginalizados das redes de poder/saber. Por outro lado, ao favorecer um subconjunto limitado de questões e temas, os quais reproduzem e legitimam justamente os dez pressupostos acima citados, a área acaba tornando invisíveis uma enorme gama de minorias e, simultaneamente, inscrevendo sua própria agenda como produto de um grupo branco, abastado, masculino e ocidental. A área de RI tenta se

fazer cada vez mais internacional, porém um internacional conforme a ideologia reproduzida na agenda da minoria que diz o que realmente vale como conhecimento na área.

Nas relações internacionais contemporâneas, onde os Estados Unidos figuram como a grande potência hegemônica atual, a principal consequência de uma identidade puritana que se tenta inscrever como nacional e permanente reside na forma como constrói seu comportamento no plano internacional. A representação de uma América excepcional, com destino a cumprir no mundo, com motivação fundada em uma teologia que não admite ser negada, e cuja ação seria pré-determina porque estaria obedecendo aos desígnios transcendentais da Divina Providência, segundo a qual os americanos estariam destinados a constituírem um modelo de sociedade a ser seguido pelo mundo, coloca os Estados Unidos em rota de colisão com uma realidade cada vez complexa demais para rótulos e categorias tão inequívocas. O mundo dos homens é muito mais ambíguo e contraditório que o americanismo puritano ousa reconhecer.

Finalmente, nossa pesquisa buscou dar destaque ao papel dos sistemas culturais, mais especificamente, o dos discursos, nos processos de construção de identidades e interesses nas relações internacionais. A área de RI tinham uma certa tradição em negligenciar a dimensão cultural das relações internacionais, seja devido à percepção de que o campo era amplo demais, ou “político” de menos para merecer maiores atenções. O resultado é que o termo “cultura”, conforme já apontou Walker (1990b:3), recebeu uma “aura de frivolidade” em nossa área de saber, sendo mais associado a projetos idealistas, ou utópicos desfeitos sob o peso das realidades da política do poder.

Entretanto, apesar da reputação de ser uma das “mais complicadas da língua inglesa” (WILLIAMS, 1983:87), a palavra “cultura” vem aparecendo cada vez mais em listas de palavras-chave em inúmeros trabalhos de RI pelo mundo. Nessa nova onda de começa a ganhar massa crítica, recebem destaque os pesquisadores que vem tentando incorporar a questão da ideologia em estudos sobre cultura e relações internacionais, sobretudo ao resgatarem o conceito gramsciano de hegemonia e as metodologias pós-estruturalistas. Walker (1990b:5) observa como internacionalistas que adotavam o conceito de ideologia em seu sentido mais crítico agora parecem abandoná-lo em favor de termos como hegemonia, ou discursos porque estes possibilitam uma concepção mais ampla e complexa da interação coconstitutiva entre os fenômenos sociais do que no antigo padrão cartesiano.

Podemos constatar, nos últimos tempos, um crescimento no número de trabalhos e pesquisas dedicados a questões culturais nas relações internacionais. Esses estudos privilegiam as formas pelas quais idéias, aparentemente abstratas, e processos, aparentemente concretos, convergem na direção de textos, instituições, letras de música, peças publicitárias, imagens, cinematografia, literatura de consumo, fotografias etc. Nunca se leu tanto sobre os significados de “Oriental”, “civilização”, “mulher”, “desenvolvido” etc.

Nesse sentido, representações de bons/maus, civilizados/bábaros, corpo/mente, masculino/feminino, as práticas culturais de produção de sentidos, os processos de significação da relação entre “Eu/Outro”, as práticas de (re)produção cultural da identidades e interesses, assim como as políticas de identidade, passam a ser objeto de crítica, reflexão e problematização em RI. O fato é que questões relacionadas à cultura trazem à tona as indagações mais básicas e elementares não só da área de RI, como de todo saber humano: “Quem somos nós?”, “Que mundo é este?” e “Para onde vamos?”.

Esse tipo de literatura, especialmente aquela alimentada por conceitos como cultura, ideologia, discursos, hegemonia e linguagem, vem sendo levada ao centro da agenda de pesquisa em RI, em grande parte, com o sucesso experimentado nas margens da área. Ainda não tomou de assalto do palco principal, é verdade, mas aos poucos deixa de ser obscura a pesquisadores treinados na ortodoxia racionalista tão característica da área de RI.

Se, por um lado, Walker e outros autores concordam que o “pêndulo se moveu claramente para o lado da cultura e da identidade na teoria de Relações Internacionais do pós-Guerra Fria” (LAPID, 1996:3), por outro, o conceito de identidade, assim como a própria área de RI, não são mais os mesmos. Em referência direta a uma recomendação feita por Shooter (1994:74), Lapid (1996) explica o dilema: entender a realidade como fixa, invariável, imutável, e assim ver as mudanças como problemáticas; ou entendê-la como processo, um fluxo contínuo no qual a estabilidade é que seria problemática? Claramente, os críticos pós-modernos/pós-estruturalistas escolheram a segunda opção.

Nesse sentido, ao invés de privilegiarem continuidade e estabilidade, recorrendo a teorias de soluções de problemas de forma a restaurar o *status quo*, os críticos buscam tornar o conceito de identidade mais compatível com as pluralidades, instabilidades e hibridismos que abalaram os regimes de verdade (re)produzidos pelas teorias dominantes na área de Relações Internacionais. Assim, em um mundo cada vez mais assimétrico, fragmentado, contraditório,

descontínuo, fluido, poroso, híbrido, multicultural e multiétnico, os críticos se dispõem a repensar identidade com base em novas e importantes premissas: o caráter essencialmente discursivo e social da realidade, a natureza performática da identidade, e seu aspecto relacional. Com base nessas observações, novas abordagens passam a enfatizar dimensões até então ignoradas pelas teorias dominantes: as contingências, o caráter não-determinístico, fragmentado e descontínuo dos processos, as dinâmicas de coconstituição e transformação das estruturas e agentes, a multidimensionalidade de processos e fluxos, e as implicações não-integradoras e autoritárias dos discursos de identidades.

Queremos aqui lançar uma última reflexão sobre o tema de realidades. Em tempos de compressão espaço-tempo, de identidades descentradas e deslocadas, de representações e relações ciberespaço, de hiper-realidade e virtualidade, de multiculturalismo e hibridismos culturais, de fragmentação e dispersão, ainda há sentido em falar de realidades contínuas, permanentes, fixadas e lisas? Por que continuamos a ver tantos pesquisadores falarem de realidades, identidades e sociedades unificadas e pré-existentes?

Entendemos que a resposta reside mais no conforto que tais ideias produzem do que qualquer outra explicação. Estruturas que se apresentam fixas, estáveis e contínuas transmitem a sensação de tradição, homogeneidade e unicidade. Falar sobre a existência de uma “sociedade”, por exemplo, perpetua o ideal – inalcançável – de um corpo social sem contradições capaz de preservar padrões morais absolutos. Trata-se de criar uma sensação de segurança, continuidade e conforto em relação ao “Eu”. Falar em realidades, identidades e sociedades descentradas significa aceitar e administrar melhor o desconforto de nossa própria condição humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

BUSH, G.W. *Address to the Nation*. Washington, 11 Set. 2001. The White House. Disponível em <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009 (a).

BUSH, G.W. *Address to a Joint Session of Congress and the American People*. Washington, 20 Set. 2001. The White House. Disponível em <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009 (b).

BUSH, G.W. *Address to the Nation*. Washington, 7 Oct. 2001. The White House. Disponível em <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/10/20011007-8.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009 (c).

BUSH, G.W. *The 2002 Presidential State of the Union Address*. Washington, 29 Jan. 2002. The White House. Disponível em <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009 (a).

BUSH, G.W. *Graduation Speech at West Point*. West Point, 1 June 2002. The White House. Disponível em <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/06/20020601-11.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009 (b).

BUSH, G.W. *The National Security Strategy of the United States of America* (NSS-2002). Washington, 17 Set. 2002. The White House. Disponível em <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2002/index.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009 (c). Versão em português: *Política Externa*, v. 11, n. 3, p.78-113, dez./jan./fev.; 2002.

DANFORTH, S. *A Brief Recognition of New Englands [sic] Errand into the Wilderness*. Cambridge, 1671. Disponível em <<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1038&context=libraryscience>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

WINTHROP, J. *A Model of Christian Charity*. Boston, 1630. Disponível em <<http://history.hanover.edu/texts/winthmod.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

Fontes secundárias:

ADAMS, M.C. *The Best War Ever: America and World War II*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1994.

ADLER, E. “Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics”. *European Journal of International Affairs*, n. 3, p. 319-363, Sept., 1997.

ADLER, E.; BARNETT, M. *Security Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

AGATHANGELOU, A.M.; LING, L.H.M. “Power and Play through Poiesis: Reconstructing Self and Other in the 9/11 Commission Report”. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 33, n. 3, p. 827-853, 2005.

ALKOPHER, T. D. “The Social (and Religious) Meanings that Constitute War: the Crusades as *Realpolitik* vs. *Socialpolitik*”. *International Studies Quarterly*, v. 49, n. 4, p. 715-737, 2005.

ALTER, P. *Nationalismus*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1985.

ALTHUSSER, L. “Ideology and Ideological State Apparatuses”, p. 121-176. In: ALTHUSSER, L. *Lenin and Philosophy and other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1970. Disponível em: <<http://www.marx2mao.com/Other/LPOE70NB.html>>. Acesso em: 20 abr. 2009.

ALTHUSSER, L. “A Letter on Art in Reply to André Daspre”, p. 221-27. In: ALTHUSSER (1970)

ALTHUSSER, L. “Reply to John Lewis”, p. 33-100. In: ALTHUSSER, L. *Essays in Self-Criticism*. New York, New Left Books, 1973. Disponível em: <<http://www.marx2mao.com/Other/ESC76i.html>> Acesso em 23 abr. 2009.

ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.

ANDERSON, P. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ANDERSON, P. *The Origins of Postmodernity*. London: Verso, 1998.

ASHLEY, R. "The Poverty of Neo-Realism". *International Organization*, v. 38, n. 2, p. 225-286, 1984.

ASHLEY, R. "The Poverty of Neo-Realism", p. 255-300. In: KEOHANE (1986).

ASHLEY, R. "The geopolitics of geopolitical space: toward a critical social theory of international politics". *Alternatives*, v. 12, p. 403-34, 1987.

ASHLEY, R. "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 17, n. 2, p. 227-262, 1988.

ASHLEY, R. "Living on Boderlines: Man, Poststructuralism, and War", p. 259-322. In: DERDERIAN, SHAPIRO (1989).

ASHLEY, R.; WALKER, R. "Introduction: Speaking the Language of Exile: Dissidence in International Studies". *International Studies Quarterly*, v. 34, n. 3, p. 259-368, 1990.

AUSTIN, J. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

BACEVICH, A. *American Empire: The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BALAKRISHNAN, G. (Ed.). *Mapping the Nation*. New York: Verso, 1996.

BALDWIN, D. (Ed.). *Neorealism and Neoliberalism: the Contemporary Debate*. New York: Columbia University Press, 1993.

BARROS, M. de O. *Pós-positivismo em Relações Internacionais: contribuições em torno da problemática da identidade*. São Paulo, 2006. 115 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BARTHÈS, R. *Mythologies*. New York: Hill and Wang, 1972.

BARTHÈS, R. *Michelet*. Paris: Seuil, 1974.

BARTHÈS, R. "Death of the Author", p. 143-148. In: BARTHES, R. *Image, Music, Text*. New York: Hill and Wang, 1977.

BAUBÖCK, R. "Nationalismus versus Demokratie". *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)*, n.1, p. 73-90, 1991.

BAUDRILLARD, J. *Simulations*. New York: Semiotext(e), 1983.

BAUDRILLARD, J. *Amérique*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

BAUDRILLARD, J. "The Reality Gulf". *The Guardian*, London, 11 Jan. 1991 (a).

BAUDRILLARD, J. "La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu". *Libération*, Paris, 29 mars 1991 (b).

BAUDRILLARD, J. *Paroxysm: An interview with Philippe Petit*. New York: Verso, 1998.

BAUMAN, Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

BAYLIS, J.; SMITH, S. (Eds.). *The Globalization of World Politics*. 3rd Edition. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BECK, U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992.

BELL, D. "Language, Legitimacy and the Project of Critique". *Alternatives: Global, Local, Political*, v. 27, n. 3, p. 327-350, July-Sep., 2002.

BELLAH, R. N. "Civil Religion in America". *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 96, n. 1, p. 1-21, Winter, 1967.

BELLAH, R. N. *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

BENEDETTO, R.; O'DRISCOLL, P. "Poll finds a united nation". *USA TODAY*. 16 Sept. 2001. Disponível em: <<http://www.usatoday.com/news/nation/2001/09/16/poll.htm>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

BENHABIB, S. "Unholy Wars. Reclaiming Democratic Virtues After September 11", p. 241-253. (a) In: CALHOUN, PRICE, TIMMER (2002).

BENHABIB, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002 (b).

BENWELL, B; STOKOE, E. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

BERCOVITCH, S. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press, 1975.

BERCOVITCH, S. *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

BERGEN, P. *The Osama bin Laden I Know: An Oral History of al Qaeda's Leader*. New York: Free Press, 2006.

BERGER, P.L.; LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 2001.

BILLINGTON, R.A. (Ed.) *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.

BIRKLAND, T. *After Disaster: Agenda setting, public policy and focusing events*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1997.

BIRKLAND, T. "The World Changed Today: Agenda-Setting and Policy Change in the Wake of the September 11 Terrorist Attacks". *Review of Policy Research*, v. 21, n. 2, p. 179-200, 2004.

BLANCHOT, M. *The Writing of the Disaster: 'l'écriture du désastre'*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

BLEIKER, R. "Introduction". *Alternatives*, Special Issue on Poetry and International Relations, v. 25, n. 3, p. 269-286, July-Sept., 2000.

BLEIKER, R. "The Aesthetic Turn in International Political Theory". *Millennium: Journal of International Relations*, v. 30, n. 3, p. 509-533, 2001.

BLEIKER, R. "Art after 9/11". *Alternatives*, v. 31, n. 1, p. 77-99, Jan.-Mar., 2006.

BLOOM, W. *Personal Identity, National Identity, and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BOGGS, C. (Ed.). *Masters of War: Militarism and Blowback in the Era of American Empire*. New York: Routledge, 2003.

BOOTH, K. "Discussion: A Reply to Wallace". *Review of International Studies*, v. 23, n.3, p. 371-377, 1997.

BOOTH, K. (Ed.) *Critical Security Studies in World Politics*. Boulder: Lynne Rienner, 2004.

BOOTH, K.; DUNNE, T. (Ed.) *Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.

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.

BROCKMEIER, J.; CARBAUGH, A. (Eds.). *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture Theory*. Amsterdam: John Benjamins, 2001.

BRONNER, S.E. *Da teoria crítica e seus teóricos*. São Paulo: Papirus, 1994.

BROOKS, S.G.; WOHLFORTH, W. C. "American Primacy in Perspective". *Foreign Affairs*, v. 81, nº 4, p. 20-33, Jul/Aug., 2002.

BROWN, C. "Turtles all the way down: anti-foundationalism, critical theory and international relations". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 23, n. 2, p. 213-136, 1994.

BROWN, C. *Understanding International Relations*. New York: Palgrave, 2001.

BROWN, D.J.; MERILL, R. (Eds.). *Violent Persuasions: The Policies and Imagery of Terrorism*. Seattle: Bay Press, 1993.

BROWN, M.E.; COTÉ JR., O. R.; LYNN-JONES, S.; MILLER, S. (Ed.). *America's Strategic Choices*. Cambridge: MIT Press, 2001.

BROWN, M.E.; LYNN-JONES, S.; MILLER, S. (Ed.). *The Perils of Anarchy: Contemporary Realism and International Security*. Cambridge: MIT Press, 1995.

BROWNING, C.S. "Come Home or Moving Home?: "Westernizing" Narratives in Finnish Foreign Policy and the Reinterpretation of Past Identities". *Cooperation and Conflict*, v. 37, n. 1, p. 47-72, 2002.

BRUBACKER, R.; COOPER, F. "Beyond Identity". *Theory and Society*, v. 29, n. 1, p.1-47, 2000.

BURKE, A. "Poetry Outside Security". *Alternatives*, v. 25, n. 3, 2000.

BURKE, J. *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*. New York: I.B. Tauris, 2004.

BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism And The Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

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.

BUZAN, B.; JONES, C.; LITTLE, R. *The Logic of Anarchy: Neorealism to Structural Realism*. New York: Columbia University Press, 1993.

BUZAN, B.; LITTLE, R. "Why international relations has failed as an intellectual project and what to do about it". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 30, n.1, p. 19-39, 2001.

CALHOUN, C. "The Problem of Identity in Collective Action", p. 51-75. In: HUBER, J. (Ed.). *Macro-Micro Linkages in Sociology*. Newbury Park: Sage, 1991.

CALHOUN, C.; PRICE, P; TIMMER, A. *Understanding September 11*. New York: New Press, 2002.

CALLINICOS, A. *The New Mandarins of American Power*. Cambridge: Polity Press, 2003.

CAMPBELL, D. "Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States". *Alternatives*, v. 15, n. 3, p. 263-286, Summer, 1990.

CAMPBELL, D. "Violent Performances: Identity, Sovereignty, Responsibility". p. 163-181. In: LAPID; KRATOCHWIL (1996).

CAMPBELL, D. *Writing Security. United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998 (a).

CAMPBELL, D. *National Deconstruction: violence, identity, and justice in Bosnia*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998 (b).

CAMPBELL, D. "Imagining the Real, Struggling for Meaning". *INFOinterventions* October 6, 2001. Disponível em <<http://www.watsoninstitute.org/infopeace/911/article.cfm?id=26>.> Acesso em: 23 abr. 2009.

CAMPBELL, D. "Time is Broken: The Return of the Past in the Response to September 11". *Theory & Event*, v. 5, n. 4, 2002.

CAMPBELL, D. "Nietzsche, Heidegger, and meaning". *Journal of Nietzsche Studies*, v. 26, p. 25-54, Autumn, 2003.

CANIPE, L. "Under God and anti-communist: how the Pledge of Allegiance got religion in Cold-War America". *Journal of Church and State*, v. 45, n. 2, p. 305-24, Spring, 2003.

CAREY, P. "Letter to The Observer". *The Observer*, London, 23 Sept. 2001.

CARLSNAES, W. "The Agency-Structure Problem in Foreign Policy Analysis". *International Studies Quarterly*, v. 36, n. 3, p. 245-70, 1992.

CARUTH, C. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.

CASTELLS, M. *The Rise of the Network Society*. Cambridge: Blackwell, 1996.

CHANDLER, D. *Semiotics for Beginners*. Aberystwyth, 2002. Disponível em: <www.aber.ac.uk>. Acesso em 24 abr. 2009.

CHARTERJEE, P. "Whose imagined community?". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 20, n. 3, p. 521-525, 1991.

CHECKEL, J. "The Constructivist Turn in International Relations Theory". In: *World Politics*, v. 50, n. 2, p. 324-348, 1998.

CHENEY, D. "Defense Planning Guidance". Department of Defense. February, 1992. Disponível em: <<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/nukevault/ebb245/index.htm>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

CHENEY, D. "Defense Strategy for the 1990's: The Regional Defense Strategy". Department of Defense. January, 1993. Disponível em: <<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/nukevault/ebb245/index.htm>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

CHILTON, P. *Analysing Political Discourse: Theory and Practice*. London: Routledge, 2004.

CLARKE, R.A. *Against All Enemies: Inside America's War on Terrorism*. New York: Simon & Schuster, 2004.

CLOUD, M. W. "'One Nation under God': tolerable acknowledgement of religion or unconstitutional cold war propaganda cloaked in American civil religion?". *Journal of Church and State*, v. 46, n. 2, p. 311-40, Spring, 2004.

COLE, D. *Enemy Aliens: Double Standards and Constitutional Freedoms in the War on Terrorism*. New York: New Press, 2003.

COLLIER, R; COLLIER, D. *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

COLLINS, J.; GLOVER, R. (Eds.). *Collateral Language: A User's Guide to America's New War*. New York: New York University Press, 2002.

CONSTANTINO, C. "Poetics of Security". *Alternatives*, v. 25, n. 3, 2000.

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

COURTINE, J.J. "Analyse du discours politique". In: *Langages*. Paris: Larousse, v. 62, p. 9-127, 1981.

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

COX, R. "Social Forces, States, and World Orders: beyond international relations theory". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 10, n. 2, p. 126-155, 1981.

COX, R. *Production, power, and world order: social forces in the making of History*. New York: Columbia University Press, 1987.

COX, R.; SINCLAIR, T. *Approaches to World Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CRISTI, M. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2001.

CROFT, S. *Culture, Crisis and America's War on Terror*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CURRIE, M. *Difference*. New York: Routledge, 2004.

CVETKOVITCH, A. "Trauma Ongoing". In: GREENBERG (2003).

DAVIES, S. *Popular Opinion in Stalin's Russia, 1934-1941*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

DE GEEST, D. "La sémiotique narrative de A.J. Greimas". *Image & Narrative*, v. 5, Jan., 2003.

DELEUZE, G. (1972). "How Do We Recognize Structuralism?". In: LAPOUJADE, D. (Ed.). *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*. New York: Semiotext(e), 2004.

DER DERIAN, J. "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", p. 3-10. In: DER DERIAN, SHAPIRO (1989).

DER DERIAN, J. *Antidiplomacy: Spies, Terror, Speed, and War*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

DER DERIAN, J. (Ed.). *International Theory: Critical Investigations*. London: Macmillan, 1995.

DER DERIAN, J. *Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-Entertainment Network*. Boulder: Westview Press, 2001.

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: CALHOUN, PRICE, TIMMER (2002).

DER DERIAN, J. "Decoding *The National Security Strategy of the United States of America*". *Boundary 2*, v.30, n. 3, p. 19-27, 2003.

DER DERIAN, J.; SHAPIRO, M. (Ed.). *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings in World Politics*. Lexington: Lexington Books, 1989.

DERRIDA, J. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

- DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- DERRIDA, J. *Writing and Difference*. London: Routledge, 1981.
- DESSLER, D. "What's at Stake in the Agent-Structure Debate?" *International Organization*, v. 43, n. 3, p. 441-473, 1989.
- DEUTSCH, K.W. *Nationalism and Social Communication. An Enquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- DOSSE, F. *História do Estruturalismo I. O campo do signo, 1945/1966*. 2ª Ed. Campinas: UNICAMP, 1993.
- DUNCAN, R.; GODDARD, J. *Contemporary America*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- 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. Disponível em: <http://www.watsoninstitute.org/infopeace/911/article.cfm?id=27>>. Acesso em: 23 abr. 2009.
- EDKINS, J. "Forget Trauma? Responses to September 11". *International Relations*, v. 16, n. 2, p. 243-256, 2002.
- EDKINS, J. *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- EDWARDS, F. "The religious character of American patriotism". *The Humanist Magazine*, v. 12, p. 20-24, 36, November/December, 1987.
- ELLIOTT, E. *Power and the Pulpit in Puritan New England*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- ELLIOTT, E. "New England Puritan Literature". In: BERCOVITCH, S. (Ed.). *The Cambridge History of American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ELSHTAIN, J.B. "Sovereignty, Identity, Sacrifice". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 20, n. 3, p. 395-406, Winter, 1991.

ETULAIN, R.W. *Does the Frontier Experience Make America Exceptional?* Boston: Bedford/St. Martin's, 1999.

EUBEN, R. L. "Killing (for) Politics: Jihad, Martyrdom, and Political Action". *Political Theory*, v. 30, n. 1, p. 4-35, February, 2002.

EUCHNER, W. "Qu'est-ce qu'une nation? Das Nationsverständnis Ernst Renans im Kontext seines politischen Schriften", p. 7-39. In: RENAN, E. *Was ist eine Nation? ... und andere politische Schriften*. Vienna und Bolzano, 1995.

FAIRCLOUGH, N. *Language and Power*. London: Longman, 1989.

FAIRCLOUGH, N. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.

FAIRCLOUGH, N. *Critical discourse analysis: papers in the critical study of language*. London: Longman, 1995.

FAIRCLOUGH, N. *Analyzing Discourse. Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge, 2003.

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

FEARON, J. "What is Identity (as We Now Use the Word)?". Mimeo, Stanford University, November, 1999.

FERGUNSON, Y.H.; MANSBACH, R.W. *The Elusive Quest: Theory and International Politics*. Columbia: University of South Carolina Press, 1988.

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

FITZPATRICK, S. "Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia". *Journal of Modern History*, v. 65, p. 745-770, 1993.

FOUCAULT, M. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. London: Tavistock, 1967.

FOUCAULT, M. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House, 1970.

FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*. New York, Pantheon Books, 1972.

FOUCAULT, M. *The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage, 1975.

FOUCAULT, M. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. New York: Random House, 1978.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings*. New York: Pantheon, 1980.

FOUCAULT, M. "What is an author?", p. 101-120. In: RABINOW (1984).

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings, 1977-1984*. Edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

FOUCAULT, M. *Foucault live: interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), 1996.

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

FOX, R. *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press, 1985.

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

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

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

FRYER, R. "Acting White". *Education Next*, v. 6, n. 1. Disponível em: <<http://www.hoover.org/publications/ednext/3212736.html>>. Acessado em: 9 abril 2008.

FRIEDMAN, T. "O Fim do Ocidente". *O Globo*. 3 de novembro de 2003.

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

GADAMER, H.G. *Truth and Method*. New York: Continuum, 1999.

GADDIS, J.L. *Russia, the Soviet Union and the United States: An Interpretive History*. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

GADDIS, J.L. *The United States and the End of the Cold War*. New York: Oxford University Press, 1992.

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

GAMSON, J. "Must identity movements self-destruct? A queer dilemma". *Social Problems*, v. 42, p. 390-408, 1995.

GÄRDENFORS, P. "Cooperation and the evolution of symbolic communication". *Lund University Cognitive Studies*, n. 91, 2002. Disponível em: <<http://www.lucs.lu.se/peter.gardenfors/Articles/Cooperation.doc>> Acesso em: 29 abr. 2009.

GEE, J. *An Introduction to Discourse Analysis*. London: Sage, 1999.

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

GEHRIG, G. "American Civil Religion: An Assessment". Society for Scientific Study of Religion, Monograph Series, n. 3, June, 1981.

GELLNER, E. *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1964.

GELLNER, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.

GENETTE, G. *Palimpsestes*. Paris: Le Seuil, 1982.

GEORGE, J. *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*. Boulder: Lynne Rienner, 1994.

GEORGE, J. "Understanding International Relations after the Cold War: Probing Beyond the Realist Legacy", p. 33-79. In: SHAPIRO, M.J.; WALKER, R.R. (Eds.). *Challenging Boundaries*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

GEORGE, J.; CAMPBELL, D. "Patterns of Dissent and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations". *International Studies Quarterly*, v. 34, n. 3, p. 269-293, Sep. 1990.

GERGEN, K. *An Invitation to Social Construction*. London: Sage, 1999.

GIBBONS, M. (Ed.). *Interpreting Politics*. Oxford: Blackwell, 1987.

GIDDENS, A. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984.

GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.

GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

GIDDENS, A. *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

GILL, S. (Ed.). *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GILPIN, R. *A Economia Política das Relações Internacionais*. Brasília: UNB, 2002.

GILPIN, R. *War and Change in World Politics*. New York: Cambridge University Press, 1981.

GLEASON, P. "Identifying Identity: A Semantic History". *Journal of American History*, v. 6, p. 910-931, 1983.

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

GONÇALVES, W. "O Campo Teórico das Relações Internacionais". In: BRIGAGÃO, C. (Org). *Estratégias de Negociações Internacionais. Uma Visão Brasileira*. Rio de Janeiro: Aeroplano, p. 89-107, 2001.

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

GREENBERG, J. *Trauma at Home After 9/11*. (Ed.). Lincoln: University of Nevada Press, 2003.

GREGORY, D. U. "Foreword", p. xii-xxi. In: DER DERIAN, SHAPIRO (1989).

GREIMAS, A.J. *Structural Semantics*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

GREIMAS, A.J. *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. London: Frances Pinter, 1987.

GRIECO, J. "Anarchy and the Limits of Cooperation: a Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism", p. 116-142. (a). In: BALDWIN (1993).

GRIECO, J. "Understanding the problem of International Cooperation", p. 301-338. (b). In: BALDWIN (1993).

GRODIN, D.; LINDOFF, R. (Eds.). *Constructing the Self in a Mediated World*. London: Sage, 1996.

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

GUIMARÃES, C. “A Política Externa Americana: da primazia ao extremismo”. *Estudos Avançados USP*, n. 46, 2002.

GUNARATNA, R. *Inside Al Qaeda. Global Network of Terror*. Berkley: Berkley Books, 2002.

GUZZINI, S. “A Reconstruction of Constructivism in International Relations”. *European Journal of International Relations*, v. 6, n. 2, p. 147-182, 2000.

GUZZINI, S; LEANDER, A. (Eds.). *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and his Critics*. New York: Routledge, 2006.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 1981.

HABERMAS, J. “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, p. 107-148. In: GUTMANN, A. (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HACKING, I. *The Social Construction of What?*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HALL, S. “Culture, the media and the ideological effect”, p. 315-348. In: CURRAN, J. *et al.* (Eds.). *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold, 1977.

HALL, S. “The rediscovery of ‘ideology’: return of the repressed in media studies”. In: GUREVITCH, M., BENNET, T.; CURRAN, J.; WOOLLACOTT, J. (Eds.). *Culture, Society, and the Media*. London: Methuen, p. 56-90, 1982.

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).

HALL, S. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the crisis of the left*. London: Verso, 1988 (a).

HALL, S. "The Toad in the Garden: Thatcherism Among Theorists", p. 35-73. In: NELSON, C; GROSSBERG, L. (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988 (b).

HALL, S. "A questão da identidade cultural". *Texto Didático*. Campinas: IFCH/Unicamp, mimeo. 1995.

HALL, S. "Who needs identity?", p. 15-30. In: GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). *Identity: A Reader*. London: Sage, 2000 (a).

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000 (b).

HALL, S.; GAY, P. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996.

HALLIDAY, F. "The future of international relations: fears and hopes". In: SMITH, BOOTH, ZALEWSKI (1996).

HALLIDAY, F. *Repensando as Relações Internacionais*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

HAMMAD, S. "first writing since". In: GREENBERG (2003).

HANDLER, R. "Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?", p. 27-40. In: GILLIS, J.R. *Commemorations*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HANSEN, L. "Slovenian Identity: State Building on the Balkan Border". *Alternatives*, v. 21, n. 4, p. 473-495, 1996.

HANSEN, L. *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. London: Routledge, 2006.

HANSEN, L.; WAEVER, O. (Eds.). *European Integration and National Identity: The Challenge of the Nordic States*. London: Routledge, 2002.

HARDY, C; PHILLIPS, N. "No joking matter: Discursive struggle in the Canadian refugee system". *Organization Studies*, v. 20, p. 1-24, 1999.

HEDGES, C. *War is a Force that Gives Us Meaning*. New York: Anchor Books, 2002.

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

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

HERRERA, Y. *Imagined Economies: Regionalism in the Russian Federation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HERSCHER, E.; PASCUAL, P. "Special Report: Coping With the Trauma of 9/11". *Consumer Health Interactive*. 26th Feb. 2008. Disponível em: <<http://www.ahealthyme.com/topic/trauma>> Acesso em: 23 abr. 2009.

HERZ, J. *Political Realism and Political Idealism: A Study in Theories and Realities*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

HIGGINS, N. "The Zapatista Uprising and the Poetics of Cultural Resistance". *Alternatives*, v. 25, n. 3, p. 359-374, 2000.

HIRO, D. *War Without End: The Rise of Islamic Terrorism and Global Response*. London: Routledge, 2002.

HIX, H.L. *Morte d'Author: An Autopsy*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

HOBSBAWN, E. *Nações e Nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOBSBAWN, E; RANGER, T. (Ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOFFMAN, M. "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 16, n. 2, p. 189-206, 1987.

HOFFMAN, S. "An American Social Science". *Daedalus*, v. 106, n. 3, p. 41-60, 1977.

HOLLAND, J. "From September 11 th to 9-11: From Void to Crisis". *International Political Sociology*, v. 3, p. 275-292.

HOLLIS, M.; SMITH, S. *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Claredon Press, 1990.

HOLM, U. "The French Garden is No Longer What it Used to be". In: JORGENSEN (1997).

HOLSTI, K.J. *The Diving Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory*. Boston: Allen & Unwin, 1985.

HUGHES, R.T. *Myths America Lives By*. Chicago: University of Illinois Press, 2003.

HUNTINGTON, S.P. "Why International Primacy Matters". *International Security*, v. 17, n. 4, p. 68-83, Spring, 1993.

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

HUTCHINGS, R. *American Diplomacy and the End of the Cold War: an Insider's Account of U.S. Foreign Policy in Europe, 1989-1992*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

HUTCHINSON, J.; SMITH, A.D. (Eds.). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

HUTCHINSON, E.; BLEIKER, R. "Emotional Reconciliation: Reconstituting Identity and Community After Trauma". *European Journal of Social Theory*, v. 11, n 3, p. 385-403, 2008.

IKENBERRY, G. J. (Ed.). *American Foreign Policy: Theoretical Essays*. 4th Edition. New York: Longman, 2001 (a).

IKENBERRY, G. J. *After Victory: institutions, strategic restraint, and the rebuilding of order after major wars*. Princeton: Princeton University Press, 2001 (b).

JACKSON, R. *Writing the War on Terrorism: Language, Politics and Counterterrorism*. Manchester: Manchester University Press, 2005.

JACKSON, R. "Genealogy, Ideology, and Counter-Terrorism: Writing Wars on Terrorism from Ronald Reagan to George W. Bush Jr". *Studies in Language & Capitalism* 1, p. 163-193, 2006.

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

JÄGER, S. "Discourse and knowledge: theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis". In: WODAK, R. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 2002.

JAGOSE, A. *Queer Theory: An Introduction*. New York: New York University Press, 1996.

JAMESON, F. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review*, v. 146, p. 53-92, July-Aug., 1984.

JANOFF-BULMAN, R. *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. New York: The Free Press, 1992.

JAWORSKI, A; COUPLAND, N. (Eds.). *The Discourse Reader*. London: Routledge, 1999.

JENCKS, C. *What is Postmodernism?*. New York: St. Martin's Press, 1986.

JENKINS, R. *Social Identity*. London: Routledge, 1996.

JENKINS, P. *Images of Terror: What We Can and Can't Know about Terrorism*. New York: Aldine de Gruyter, 2003.

JEPPERSON, R.L.; WENDT, A.; KATZENSTEIN, P.J. "Norms, Identity, and Culture in National Security", p. 33-75. In: KATZENSTEIN (1996).

JERVIS, R. "Realism, Neo-liberalism, and Cooperation: Understanding the Debate". *International Security*, v. 24, n.1, p. 42-63, Summer, 1999.

JEWETT, R.; LAWRENCE, J. S. *Captain America and The Crusade Against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism*. Grand Rapids: William B. Erdmans, 2004.

JOENNIEMI, P. "Europe changes; The Nordic System Remains?". *Security Dialogue*, v. 21, n. 2, p. 205-217, 1990.

JOHNSON. B. "Translator's Introduction", p. vii-xxiii. In: DERRIDA (1981).

JOHNSTON, A.I. *Social States: China in International Institutions, 1980-2000*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

JONES, R.W. *Security, Strategy and Critical Theory*. Boulder: Lynne Rienner, 1999.

JONES, R.W. *Critical Theory and World Politics*. Boulder: Lynne Rienner, 2000.

JORGENSEN (Ed.). *Reflective Approaches to European Governance*. London: MacMillan, 1997.

JORGENSEN, K.E. "Four Levels and a Discipline", p. 36-53. In: FIERKE, K.M.; JORGENSEN, K.E. (Ed.). *Constructing International Relations: The Next Generation*. New York: M.E. Sharpe, 2001.

JORGENSON, M; PHILLIPS, L. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage, 2002.

KAGAN, R. *Of Paradise and Power*. New York: Knopf, 2003.

KATZENSTEIN, P. (Ed.) *The Culture of National Security. Norms and Identities in World Politics*. New York: Columbia University Press, 1996.

KATZENSTEIN, P.; KEOHANE, R.; KRASNER, S. "International organization and the Study of World Politics", p. 5-45. In: KATZENSTEIN, P.; KEOHANE, R.; KRASNER, S. (Eds.). *Exploration and Constestation in the Study of World Politics*. Cambridge: MIT Press, 1999.

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.

KEOHANE, R. *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

KEOHANE, R. (Ed.) *Neorealism and its Critics. New Directions in World Politics*. New York: Columbia University Press, 1986.

KEOHANE, R. "International Institutions: Two Approaches". *International Studies Quarterly*, v. 32, p. 379-396, 1988.

KEOHANE, R. "Institutional Theory and the Realist Challenge After the End of the Cold War". In: BALDWIN (1993).

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

KINDLEBERGER, C. *The World in Depression*. Berkley: University of California Press, 1973.

KNAPP, C. "Consciousness on overload". *Salon.com*, September 20, 2001. Disponível em: <<http://archive.salon.com/books/feature/2001/09/20/knapp/index.html>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

KNUTSEN, T. *A History of International Relations Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1997.

KRASNER, S. *International Regimes*. New York: Cornell University Press, 1983.

KRATOCHWILL, F. *Rules, Norms and Decisions. On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

KRAUSE, K. (Ed.). *Culture and Security*. London: UCL Press, 1999.

KRAUTHAMMER, C. "The Unipolar Moment". *Foreign Affairs*, v. 70, n. 1, p. 23-24, 1991.

KRISTEVA, J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980.

KRISTOL, I. *Neoconservatism*. Chicago: Elephant, 1995.

KUBALKOVA, V. (Ed.). *Foreign Policy in a Constructed World*. New York: Sharpe, 2001.

LACAN, J. *Écrits. A Selection*. New York: W.W. Norton, 1977.

LACLAU, E. *New Reflections on the Revolution of our Times*. New York: Verso, 1990.

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 (b). Disponível em: <<http://www.essex.ac.uk/centres/TheoStud/onlinepapers.asp>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

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

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

LAPID, Y. "Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory", p. 3-20. In: LAPID, KRATOCHWILL (1996).

LAPID, Y. "The third debate: on the prospects of international theory in a post-positivist era". *International Studies Quarterly*, v. 33, n. 3, p. 235-254, 1989.

LAPID, Y.; KRATOCHWILL, F. (Eds.). *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. London: Lynne Rienner, 1996.

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.

LAQUEUR, W. *The Age of Terrorism*. Boston: Little & Brown, 1987.

LAWLER, P. "The 'Good War' after September 11". *Government and Opposition*, v. 37, n. 2, p. 151-172, 2001.

LEAL, P.R.F; DINIZ, V.W.B. "A representação midiática de Barack Obama e o descentramento das identidades". Seminário *EUA no Mundo Atual*, Rio de Janeiro, 2009.

LEBOW, R.N.; RISSE-KAPPEN, T. (Eds.). *International Relations Theory and the End of the Cold War*. New York: Columbia University Press, 1995.

LEEMAN, R. *The Rhetoric of Terrorism and Counterterrorism*. New York: Greenwood Press, 1991.

LEFF, C.S. *The Czech and Slovak Republics: Nation vs. State*. Boulder: Westview Press, 1997.

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

LEVINSON, S. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

LÉVI-STRAUSS, C. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: *Mauss, Sociologie et Anthropologie*. Paris: 1950.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

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

LINKINS, J. "Colin Powell invokes image of fallen soldier". *The Huffington Post*. 18 Oct. 2008. Disponível em: http://www.huffingtonpost.com/2008/10/19/colin-powell-invokes-image_n_135977.html. Acesso em: 7 ago. 2009.

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

LINKLATER, A. *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*. London: MacMillan, 1990.

LINKLATER, A. *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Cambridge: Polity Press, 1998.

LIPSET, S. M. *The First New Nation*. New York: Anchor Books, 1967.

LIPSET, S.M. *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*. New York: W.W. Norton, 1996.

LITTLE, D. *Varieties of Social Explanation*. Boulder: Westview, 1991.

LOCY, T. "Patriot Act blurred in the public mind". *USA TODAY*. 27 de fevereiro de 2007.

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.

LYNN-DOTY, R. "Foreign Policy as Social Construction: A Post-Positivist Analysis of U.S. Counterinsurgency Policy in the Philippines". *International Studies Quarterly*, v. 37, p. 297-320, 1993.

LYOTARD, J.F. *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MACKAY, H. (Ed.). *Consumption and everyday life*. London: Thousand Oaks, 1997.

MACKENZIE, W.J.M. *Political Identity*. New York: St. Martin's, 1978.

MAHAJAN, R. *Full Spectrum Dominance: US Power in Iraq and Beyond*. New York: Seven Stories, 2003.

MALIK, A. (Ed.). *Shattered Illusions: Analysing the War on Terrorism*. Bristol: Amal, 2002.

MANSBACH, R.; RHODES, E. "The National State and Identity Politics: State Institutionalisation and "Markers" of National Identity". *Geopolitics*, v. 12, n. 3, p. 426-458, 2007.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MARFLEET, B.G.; MILLER, C. "Failure after 1441: Bush and Chirac in the UN Security Council". *Foreign Policy Analysis*, v. 1, n.3, p. 333-360, Nov., 2005.

MARSDEN, G.M. *Religion and American Culture*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1990.

MARTIN, D.; WALCOTT, J. *Best Laid Plans: the Inside Story of America's War Against Terrorism*. New York: Simon & Schuster, 1988.

MATHISEN, J. "Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?". *Sociological Analysis*, v. 50, n. 2, p. 129-46, Summer, 1989.

McCRISKEN, T; PEPPER, A. *American History and Contemporary Hollywood Film*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

McFARLANE, A.C.; VAN DER KOLK, B.A. "Trauma and its challenge to society", p. 24-45. In: VAN DER KOLK *et al.* (1996).

McSWEENEY, B. *Security, Identity and Interests. A Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MENDES AZEVEDO, M. "Visão Americana da Política Internacional de 1945 até hoje". In: PINHEIRO GUIMARÃES, S. (Org.). *Estados Unidos: visões brasileiras*. Brasília: FUNAG, 2000.

MENDONÇA, D. "A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso". *Revista de Sociologia e Política*, v. 20, p. 135-145, 2003.

MERCER, K. "Welcome to the jungle". In: RUTHERFORD, J. (Ed.). *Identity*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

MESSARI, N. "Identity and Foreign Policy: The Case of Islam in U.S. Foreign Policy", p. 227-245. In: KUBALKOVA (2001).

MICHAEL, M. "Bin Laden, in statement to the U.S. people, says he ordered Sept. 11 attacks". *The Associated Press*. 29 de outubro de 2004.

- MILLER, P. *Errand into the Wilderness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- MILLER, P. *The Life of the Mind in America. From the Revolution to the Civil War*. New York: Harcourt, Brace & World, 1965.
- MILER, P.; JOHNSON, T.H. (Eds.). *The Puritans*. Volume I and II. Revised Edition. New York: Harper Torchbooks, 1963.
- MORGENTHAU, H. *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy*. New York: Alfred A. Knopf, 1951.
- MORGENTHAU, H. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, 1978.
- MOUFFE, C. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- MUIR, J. *My First Summer in the Sierra*. Fevereiro de 1911. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/unbound/flashbks/muir/muirfeb.htm>> . Acesso em: 5 de julho de 2009.
- MURPHY, J.M. “A Time of Shame and Sorrow: Robert F. Kennedy and the American Jeremiad”. *Quarterly Journal of Speech*, v. 76, p. 401-414, 1990.
- MURPHY, J.M. “Our Mission, Our Moment”: George W. Bush and September 11”. *Rhetoric and Public Affairs*, v. 6, n. 4, p. 607-632, 2003.
- MURRAY, J.C. “NCIS: the parody that chills”. *Entertainment/TV & Radio*. 1 de julho de 2004.
- NABERS, D. “Culture and Collective Action: Japan, Germany and the United States after 11 September 2001”. *Cooperation and Conflict*, v. 41, n. 3, p. 305-326, 2006.
- NABERS, D. “Crisis, Hegemony and Change in International Politics – A Discourse-Theoretical Framework”. In: *2nd Global International Studies Conference*. Ljubljana, Eslovênia, 2008.
- NABERS, D. “Filling the Void of Meaning: Identity Construction in U.S. Foreign Policy After September 11, 2001”. *Foreign Policy Analysis*, v. 5, n. 2, p. 191-214, 2009.

- NASH, R. *Wilderness and the American Mind*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- NEHEMAS, A. "What An Author Is". *The Journal of Philosophy*, v. 83, n. 11, p. 685-691, Nov., 1986.
- NEUFELD, M. "Interpretation and the 'Science' of International Relations". *Review of International Studies*, n. 19, p. 39-61, 1993.
- NEUMANN, I.B. *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*. London: Routledge, 1996 (a).
- NEUMANN, I.B. "Collective Identity Formation: Self and Other in International Relations". *European Journal of International Relations*, v. 2, n. 2, p. 139-174, 1996 (b).
- NEUMANN, I.B.; WAEVER, O. (Eds.). *The Future of International Relations: masters in the making?* London: Routledge, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Thus Spoke Zarathustra*. Harmondsworth: Hollingdale, 1971.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NOGUEIRA, J.P.; MESSARI, N. *Teoria das Relações Internacionais. Correntes e Debates*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.
- NUMBERG, G. "Indexicality and Deixis". *Linguistics and Philosophy*, v. 16, p. 1-43, 1993.
- O'REILLY, K.P. "Perceiving Rogue States: the Use of the 'Rogue State' Concept by U.S. Foreign Policy Elites". *Foreign Policy Analysis*, v. 3, p. 295-315, 2007.
- ONUF, N. *A World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.
- OREN, M.B. *Six Days of War: June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. New York: Ballantine, 2002.

ORLANDI, E. P. “A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil”, p. 75-88. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. (Org.) *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005. Disponível em: <http://www.discurso.ufrgs.br/evento/conf_04/eniorlandi.pdf> . Acesso em: 23 abr. 2009.

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

PECEQUILO, C. *A Política Externa Norte-americana: Continuidade ou Mudança?* Porto Alegre: UFRGS, 2003.

PÊCHEUX, M. *Analyse Automatique du Discours*. Paris: Dunod, 1969.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. “A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas”. (1975). In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: UNICAMP, 1990.

PHILLIPS, N; HARDY, C. “Managing multiple identities: discourse, legitimacy and resources in the UK refugee system”. *Organization*, v. 4, p. 159-186, 1997.

PHILLIPS, N; HARDY, C. *Discourse Analysis: investigating processes of social construction*. London: Sage, 2002.

PIN-FAT, V. “Why aren’t we laughing? Grammatical Investigations in World Politics”. *Politics*, v. 17, n. 2, p. 79-86, 1997.

POSEN, B. R.; ROSS, A. L. “Competing Visions for U.S. Grand Strategy”, p. 3-51. In: BROWN *et al.* (2001).

POWELL, R. “Absolute and Relative Gains in International Relations Theory”, p. 209-233. In: BALDWIN (1993).

PROPP, V. *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press, 1968.

QUINE, W.V.O. “Truth by Convention”. In: LEE, O. (Ed.). *Philosophical Essays for A.N. Whitehead*. New York: Longmans, 1936.

RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

RAMPTON, B. *Crossing: Language and Ethnicity among Adolescents*. London: Longman, 1995.

RAPOPORT, D.C. "The Four Waves of Rebel Terror and September 11". *Anthropoetics*, v. 8, n. 1, Spring/Summer, 2002.

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

RENAN, E. "What is a nation?", p. 41-55. In: ELEY, G.; GRIGOR, R. (Ed.). *Becoming national: a Reader*. New York: Oxford University Press, 1996. Disponível em <<http://www.tamilnation.org/selfdetermination/nation/renan.htm>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

RESENDE, E.S.A. *Da Contenção à Prevenção: Reflexões sobre a Legitimidade da Estratégia de Segurança Nacional Norte-Americana do Pós-Guerra Fria*. São Paulo, 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

RÉUS-SMIT, C. "The Constructivism Turn: Critical Theory after the Cold War". Canberra, Department of International Relations – Australian National University, Working paper, 1996.

RICE, C. "Promoting the National Interest". *Foreign Affairs*, v. 79, n. 1, p. 45-62, 2000.

RICHEY, R.E; JONES, D.G. (Ed.). *American Civil Religion*. New York, Harper & Row, 1974.

RICHTER, D. "Der Mythos der 'guten' Nation: Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines folgenschweren Missverständnis". *Soziale Welt*, n. 3, p. 304-321, 1994.

RISSE-KAPPEN, T. "'Let's Argue!' Communicative Action in World Politics". *International Organization*, v. 54, n.1, p. 1-39, Winter, 2000.

ROGERS, P. *A War on Terror: Afghanistan and After*. London: Pluto, 2004.

ROSENBERG, J. "What's the Matter With Realism?" *Review of International Studies*, v. 16, n. 4, p. 285-303, 1990.

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

ROTHBERG, M. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

ROTHBERG, M. "'There is No Poetry in This': Writing, Trauma, and Home". In: GREENBERG (2003).

ROUHANA, N. *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: identities in conflict*. New Haven: Yale University Press, 1997.

ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

RUGGIE, J. G. "International Structure and International Transformation: Space, Time, and Method". Unpublished manuscript. UCSD, La Jolla, 1988.

RUGGIE, J.G. *Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization*. London: Roudledge, 1998.

RUMSFELD, D. H. "Transforming the Military". *Foreign Affairs*, v. 81, n. 3, p. 20-32, 2002.

SAID, E. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

SAID, E. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

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

SALTER, M. *Barbarians and Civilization in International Relations*. London: Pluto Press, 2002.

SAUSSURE, F. *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye. La Salle: Open Court, 1983.

SCARRY, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.

SCHAMA, S. "The dead and the guilty". *The Guardian*, Londres, 11 set. 2002, p. 1.

SCHEUER, M. *Imperial Hubris: Why the West is Losing the War on Terror*. Dulles: Potomac Books, 2005.

SCHIFFRIN, D. *Approaches to discourse*. Cambridge: Blackwell, 1994.

SCHLESINGER, J. "New Instability, New Priorities". *Foreign Policy*, v. 85, p. 3-25, Winter, 1991.

SCHMITT, C. *La notion du Politique*. Paris: Calmann-Lévi, 1972.

SCHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (Eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SEARLE, J.R. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

SEDGWICK, E.K. *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

SHAKMAN-HURD, E. "Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States". *Foreign Policy Analysis*, v. 3, p. 345-367, 2007.

SHAPIRO, M. *Language and Politics*. New York: New York University Press, 1984.

SHAPIRO, M. *The Politics of Representation: Writing Practices in Biography, Photography, and Policy Analysis*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.

SHAPIRO, M. "Textualizing Global Politics", p. 11-22. In: DER DERIAN, SHAPIRO (1989).

SHAPIRO, M. *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

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

SILBERSTEIN, S. *War of Words: Language, Politics and 9/11*. London: Routledge, 2002.

SILVA, C.E.L. “Doutrina Bush foi gerada há dez anos”. *Política Externa*, v. 11, n. 3, p. 50-54, dez./jan./fev., 2002/2003.

SILVA, C.E.L. (Org). *Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SILVERMAN, M. *Rassismus und Nation: Einwanderung und die Krise des Nationalstaats in Frankreich*. Hamburg: 1994.

SJÖSTEDT, R. “The Discursive Origins of a Doctrine. Norms, Identity, and Securitization under Harry S. Truman and George W. Bush”. *Foreign Policy Analysis*, v. 3, n. 3, p. 233-254, 2007.

SLOTKIN, R. *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier. 1600-1860*. Middletown: Wesleyan University Press, 1973.

SLOTKIN, R. *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.

SMITH, A.D. *Nationalism in the twentieth century*. Oxford: Martin Robertson, 1979.

SMITH, A.D. *Theories of nationalism*. London: Holmes & Meier, 1983.

SMITH, A.D. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1993.

SMITH, A.D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 2009.

SMITH, S. (Ed.). *International Relations: British and American Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

SMITH, S. “The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory”, p. 1-37. In: BOOTH, K.; SMITH, S. (Ed.). *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1995.

SMITH, S. "Foreign Policy is What States Make of it: Social Construction and International Relations Theory", p. 39-55. (a) In: KUBALKOVA (2001).

SMITH, S. "Reflectivist and constructivist approaches to international theory", p. 224-250. (b) In: BAYLIS, J.; SMITH, S. (Eds.). *The globalization of world politics: an introduction to international relations*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SMITH, S. "Singing Our World Into Existence: International Relations Theory and September 11". *International Studies Quarterly*, v. 48, n. 3, p. 504-7, June, 2004.

SMITH, S.; BOOTH, K.; ZALEWSKI, M. (Eds.). *International Theory: positivism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SNIDAL, D. "Relatives Gains and the Patterns of International Cooperation", p. 170-208. In: BALDWIN (1993).

SONDERMANN, F.A. "The Concept of National Interest". In: OLSON, W.C. (Ed.). *The Theory and Practice of International Relations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1987.

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

SPICER, A. *Discourses of globalisation: a theoretical framework*. Department of Management. Working paper. University of Melbourne, Australia, 2000.

STALNAKER, R. C. "Assertion". In: COLE, P. (Ed.) *Syntax and Semantics 19: Pragmatics*. New York: Academic Press, 1978.

STEVENS, K.C. "The effect of background knowledge on the reading comprehension of 9th graders". *Journal of Reading Behavior*, v. 12, n. 2, p. 151-154, 1980.

STOKES, S. *Cultures in Conflict: Social Movements and the State in Peru*. Berkeley: Berkeley University Press, 1995.

STONE, H. *The classical model: literature and knowledge in seventeenth-century France*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

STRYKER, S. "Identity theory and role performance." *Journal of Marriage and the Family*, v. 30, p. 558-564, 1968.

STURKEN. M. "Memorializing Absence", p. 374-384. In: CALHOUN, PRICE e TIMMER (2002).

SWATOS, W.H. "Civil Religion entry". In: *Encyclopedia of Religion and Society*. SWATOS, W.H. (Ed.). Walnut Creek: AltaMira Press, 1998.

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.

TANNEN, D. *et al. Linguistics, language and the real world: discourse and beyond*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003.

TAYLOR, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

THE LEDGE. "More on the Soldier Kareem R. Khan". *The New York Times News Blog*. Oct. 19, 2008. Disponível em: < <http://theledge.blogs.nytimes.com/2008/10/19/more-on-the-soldier-kareem-r-khan/>>. Acesso em 7 ago. 2009.

TOCQUEVILLE, A. *Da Democracia na América*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1998.

TODOROV, T. *Grammaire du Décaméron*. The Hague: Mouton, 1969.

TODOROV, T. *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: HarperPerennial, 1992.

TORFING, J. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell, 1999.

TURNER, F.J. *The Frontier in American History*. New York: Dover, 1996.

ULLOCK, C. "Imagined community: a metaphysics of being or becoming?" *Millennium: Journal of International Studies*, v. 25, n.2, p. 425-441, 1996.

VAN DIJK, T. *Prejudice in discourse: an analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*. Amsterdam: J. Benjamins, 1984.

VAN DIJK, T. "Principles of Critical Discourse Analysis". *Discourse & Society*, v. 4, n. 2, p. 249-283, 1993.

VAN DIJK, T. *Discourse as structure and process: Volume 1*. London: Sage, 1997.

VAN DIJK, T. "Prefácio", p. 7-14. In: INIGUEZ, L. (Cord.). *Manual de análise do discurso em ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

VATTIMO, G. "O nascimento do pós-moderno". *O Globo*, Rio de Janeiro, 31 maio 2008. Prosa & Verso, p. 4, coluna 1.

VIVELO, F.R. *Cultural Anthropology Handbook*. New York: McGraw-Hill Education, 1978.

WAEVER, O. "Tradition and Transgression in International Relations: A Post-Ashleyan Position". *Centre for Peace and Conflict Research*, Copenhagen, 1989.

WAEVER, O. "The Rise and the Fall of the Inter-Paradigm Debate", p. 149-185. In: SMITH, BOOTH, ZALEWSKI (1996).

WAEVER, O. "Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms", p. 7-37. In: NEUMANN, WAEVER (1997).

WAEVER, O. "Identity, Communities and Foreign Policy: Discourse Analysis as Foreign Policy Theory". In: HANSEN, WAEVER (2002).

WALKER, R.B.J. "History and Structure in the Theory of International Relations". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 18, n. 2, p. 163-83, 1989 (a).

WALKER, R.B.J. "'The Prince' and 'The Pauper': Tradition, Modernity and Practice in the Theory of International Relations", p. 25-48. (b) In: DER DERIAN, SHAPIRO (1989).

WALKER, R.B.J. "Security, Sovereignty, and the Challenge of World Politics". *Alternatives*, v. 15, n. 1, p. 3-28, 1990 (a).

WALKER, R.B.J. "The Concept of Culture in the Theory of International Relations", p. 3-17. (b) In: CHAY, J. (Ed.). *Culture and International Relations*. New York: Praeger, 1990.

WALKER, R.B.J. "State Sovereignty and the Articulation of Political Space/Time". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 20, n. 3, p. 445-461, 1991.

WALKER, R.B.J. *Inside/Outside: International Relations as a Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WALKER, R.B.J.; MENDLOVITZ, S.H. (Eds.). *Contending Sovereignities: Redefining Political Community*. Boulder: Lynne Rienner, 1990.

WALTZ, K. *Theory of International Relations*. Reading: Addison-Wesley, 1979.

WALTZ, K. *O Homem, o Estado e a Guerra: uma análise teórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WEBER, C. "Reconsidering statehood: examining the sovereignty/intervention boundary". *Review of International Studies*, v. 18, n. 3, p. 199-216, 1992.

WEBER, C. *Simulating Sovereignty: Intervention, the State and Symbolic Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WEBER, C. "Performative States". *Millennium*, v. 27, n. 1, p. 77-95, 1998.

WEBER, M. *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press, 1949.

WELDES, J. "Constructing National Interests". *European Journal of International Relations*, v. 2, n.3, p. 275-318, 1996.

WENDT, A. "The agent-structure problem in international relations theory". *International Organization*, v. 41, n. 3, p. 335-370, 1987.

WENDT, A. "Bridging the theory: metatheory gap in international relations". *Review of International Studies*, v. 17, p. 383-392, 1991.

WENDT, A. "Anarchy is what States make of it: the social construction of power politics". *International Organization*, v. 46, p. 391-425, 1992.

WENDT, A. "Collective Identity Formation and the International State". *American Political Science Review*, v. 88, p. 384-396, 1994.

WENDT, A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WHEELER, N. *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WIGHT, C. *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

WIGHT, M. "Why is there no International Theory?", p. 17-34. In: BUTTERFIELD, H.; WIGHT, M. *Diplomatic Investigations*. London: George Allen & Unwin, 1966.

WILLIAMS, R. *Keywords*. London: Fontana, 1983.

WILLS, D. *The First War on Terrorism: Counter-terrorism Policy during the Reagan Administration*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

WINKLER, C. *In The Name of Terrorism: Presidents on Political Violence in the Post-World War II Era*. Albany: State University of New York Press, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York: Blackwell Publishing, 1953.

WODAK, R. *Language, power and ideology. Studies in political discourse*. Amsterdam: Benjamins, 1989.

WODAK, R.; MEYER, M. (Eds.). *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage, 2001.

WOHLFORTH, W. C. "The Stability of a Unipolar World". *International Security*, v. 24, n. 1, p. 5-41, 1999.

WOOD, L.A.; KROGER, R.O. *Doing Discourse Analysis: Methods for Studying Action in Talk and Text*. London: Sage, 2000.

WOODWARD, B. *Bush at War*. New York: Simon and Schuster, 2002.

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

YOUSSEF, N.A. “Enough Joe the Plumber; Here’s to Kareem the Soldier”. McClatchy Newspapers. 21 Oct. 2008. Disponível em: <<http://www.truthout.org/102208N>>. Acesso em 7. ago. 2009.

ZEHFUSS, M. *Constructivism in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ZEHFUSS, M. “Forget September 11”. *Third World Quarterly*, v. 24, n. 3, 513-528, 2003.

ZIZEK, S. “Os limites do sistema estão ficando claros”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 01 nov. 2008. Prosa & Verso, p. 3.

ZOELLICK, R. B. “A Republican Foreign Policy”. *Foreign Affairs*, v. 79, n. 1, p. 63-78, 2000.

ZULAIKA, J.; DOUGLASS, W. *Terror and Taboo: The Follies, Fables, and Faces of Terrorism*. New York: Routledge, 1996.