

# IDENTIDADE, NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL: UMA PROPOSTA DE LEITURA SEMIÓTICA DO 11 DE SETEMBRO

Erica Simone Almeida Resende

## RESUMO

O objetivo deste artigo é problematizar os conceitos de identidade, nação e identidade nacional, num diálogo com base na Linguística, na Semiologia e nos Estudos Culturais, a fim de propor uma leitura semiótica desses conceitos para aplicação nas Ciências Sociais. Ao destacarmos o papel de significados e de represen-

tações nos processos sociais de construção de sentidos da identidade nacional, procuraremos demonstrar como a articulação da ideia do “nacional” ocorre no plano do discurso. Finalmente, aplicaremos nossas considerações em um momento de crise de identidade nacional: o Onze de Setembro.

## PALAVRAS-CHAVE

Identidade – Nação – Identidade nacional – Semiótica – Onze de Setembro

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 categoria<sup>1</sup>.

No entanto, apesar da crescente popularidade do tema das identidades nas Ciências Sociais<sup>2</sup>, estamos ainda longe de uma definição consensual do conceito. 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 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 históricas<sup>3</sup>. Estranhamente, parecem supor que todos os seus leitores terão o mesmo en-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Para um panorama da recente literatura sobre identidades, ver Brubacker e Cooper (2000).

<sup>3</sup> Para um estudo abrangente sobre o conceito de identidade, ver Gleason (1983) e Mackenzie (1978).

tendimento acerca do significado de identidade. Até mesmo em trabalhos em que a identidade é tratada como variável dependente primária, ou independente, notamos uma presunção quanto ao entendimento que os leitores fazem sobre identidade<sup>4</sup>.

1999), por exemplo, cita 14 definições distintas empregadas em diferentes 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)*

*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 indefinida<sup>5</sup>. 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

<sup>4</sup> Como exemplo, citamos Calhoun (1991) e Fox (1985), que nem problematizam a identidade de seus leitores.

<sup>5</sup> Para uma crítica mais elaborada, ver Brubaker e Cooper (2000).

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 se deve à própria História dos estudos sobre identidades, que começaram a refletir sobre o tema como de forma atrelada à questão da construção do “projeto do ‘Eu’” (Benwell, Stokoe 2006: 18). Para as autoras, os ideais característicos do racionalismo e do idealismo Iluministas; fizeram com que a identidade fosse pensada com foco no indivíduo<sup>6</sup>. Com efeito, Charles Taylor (1989) destaca a relação entre a identidade e a noção de indivíduo como “sujeito de autointerpretação” (“self-interpreting subject”), que deve ser atribuída a Descartes e 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, 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 viria a se tornar dominante na modernidade: identidade como instrumento da execução do “projeto do ‘Eu’”, conforme assinalado por Benwell e Stokoe.

A fim de romper com uma concepção de identidade que estivesse identificada com o próprio projeto da modernidade, sobretudo quando este começa a entrar em crise com os desafios da pós-modernidade, propomos uma aproximação dos debates em torno da questão identitária, promovidos pela Sociologia, Linguística, Semiologia e pelos Estudos Culturais. Entendemos que tal diálogo nos levará a uma concepção semiótica de identidade capaz de abri-la aos novos tempos de modernidade tardia, pós-modernidade e modernidade líquida.

Com relação ao conceito de nação, é possível afirmar com segurança que não existe uma definição consensual sobre seu significado<sup>7</sup>. Aliás, não há consenso sobre

<sup>6</sup> 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”.

<sup>7</sup> Alter (1985: 19) questiona a possibilidade de uma definição sistemática e abrangente para o termo.

a partir de que momento se tornou possível falar em nação. Entretanto, o debate parece se conduzir ao longo de duas ideias norteadoras: “nação” no sentido de uma nação política nascida da vontade (“as an act of will”)<sup>8</sup> e “nação” no sentido cultural<sup>9</sup>, que em muitos casos envolve uma entidade linguística e etnicamente constituída<sup>10</sup>.

Ao tentar conciliar as duas vertentes, Ernst Renan (1996)<sup>11</sup> 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 até mesmo o esquecimento coletivo.

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> Renan cunha os termos “Willensnation” para designar a ideia de nação como produto de vontade política, e “Kulturnation” para expressar a dimensão cultural, linguística e étnica da nação. Para uma amostra representativa do tratamento dispensado ao tema, ver Balakrishnan (1996).

<sup>10</sup> 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, isso não implica que sejam nações. Por outro lado, existiram, segundo ele, nações que, mesmo sem atender a esses mesmos critérios, são reconhecidas como tais.

<sup>11</sup> Para uma crítica da caracterização de Renan para “nação”, ver Bauböck (1991), Richter (1994), Silverman (1994) e Euchner (1995).

Ele dizia, por exemplo, que ser francês era esquecer diariamente os massacres de São Bartolomeu<sup>12</sup>.

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 dicotomias<sup>13</sup>. 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 imaginada, 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 industrialização<sup>14</sup>, 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 asiático<sup>15</sup> e motivado pela crença de que os estudiosos radicais da esquerda subestimaram a força do

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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 de “Willensnation” ao “mau” modelo de “Kultursnation”, sobretudo quando a França do século XIX é tomada como representante do primeiro, e a Alemanha, não-unificada, 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”.

<sup>14</sup> Sobre nação e nacionalismo como invenções da modernidade, ver também Hobsbawm e Ranger (1983).

<sup>15</sup> 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.

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 indonésia entre 1945 e 1949<sup>16</sup>.

Sua preocupação era descobrir como e por que os indivíduos passavam a acreditar 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 contemporâneos<sup>17</sup>, 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 imaginadas”. Elas se diferenciam entre si, “não por sua autenticidade, mas pela forma pelas quais são imaginadas”. E 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 na-*

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Ver Deutsch (1953), Gellner (1964, 1983), Hobsbawm (1990) e Smith (1979, 1983, 1993).

*ção 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:

*[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, o que é possível pensar e dizer sobre ela.

Se a nação é uma comunidade imaginada, 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 do qual 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 Viveiro (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 abso-*

*lutamente 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 Barthes 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 à 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 interpelação<sup>18</sup>.

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 que 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 (Althusser 1970: 155).

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 (2000: 19) caracteriza a identidade como um “ponto de sutura” entre:

*De um lado, os discursos e práticas que nos tentam “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

<sup>18</sup> 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: 162-163). Esse é o momento, segundo Althusser, em que o indivíduo é transformado em sujeito social do discurso.

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 poderemos ter consciência de sua dinâmica controladora.

Ademais, torna-se igualmente necessário reconhecer o caráter performático dos processos de construção das subjetividades. Problematizando 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 Barthes 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, Barthes (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, Barthes (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.

Para Barthes (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 satisfazer 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 torna-se 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 1), 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 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: 14/04/2009.

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” (Barthès 1972: 118). Se percebermos o significante como “cheio”, distinguimos com clareza sentido de forma; não há mito. Se o significante estiver “vazio”, o conceito se sobrepôs à forma, e o “vazio” é preenchido pelo discurso, dando 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 possibi-

lidade 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. Assim 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, Hall recorre novamente a Gramsci, que também se debateu com enigma semelhante quando operários e camponeses italianos apoiaram a direita fascista.

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, cujas 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 imaginada, 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; existente, contudo, somente no plano discursivo.

O que acontece, porém, quando as representações e significados que empregamos para dar inteligibilidade à realidade deixam de funcionar? Quando a “maté-

ria-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?

A fim de responder a tais indagações, levamos nossas reflexões para o contexto de uma crise recente: a dos atos terroristas de Onze de Setembro. Entendemos que os acontecimentos de 2001 desestabilizaram o sistema de significados e de representações que davam sentido à identidade nacional americana. Demonstraremos como os ataques a Nova York e a Washington 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.

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 profunda 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, incontroláveis e repetitivas, e de outros fenômenos intrusivos”. Trata-se daquilo que se encontra além da experiência, fora das fronteiras da linguagem, da compreensão normal, no “limite da escrita” (Blanchot 1995: 7). O trauma expressa a incapacidade momentânea da linguagem em significar a realidade: a exposição a um evento tão perturbador e 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 con-

segue 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, ficaria além da linguagem e de outras ferramentas que nos auxiliam a dar sentido à nossa realidade.

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.

Edkins (2001) critica o papel das redes de televisão e da tecnologia, que basicamente reeditaram os eventos de 2001<sup>19</sup> à exaustão, inscrevendo, como permanentes e obrigatórias, as emoções contraditórias provocadas pelo Onze de Setembro no imaginário coletivo americano. É dessa forma, inclusive, que o trauma se torna contagioso, pois até aqueles que não o viveram diretamente podem experimentá-lo e, de certo modo, se sentirem conectados à coletividade. Surge, então, uma ressignificação da própria identidade coletiva: “Só o verdadeiro nova-iorquino sabe o que foi aquele dia”, ou “Você só é americano, se viveu o Onze de Setembro”. Em certo sentido, o trauma funciona como fonte inesgotável para a construção discursiva da identidade nacional da coletividade.

Para Edkins (2001):

*O evento traumático é aquele que abala nossas expectativas e preconceitos sobre como o mundo é. Nossos mapas mentais sobre o mundo deixam de funcionar. O trauma é um evento perante o qual as 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.*

<sup>19</sup> Para Edkins (2001), o emprego da palavra “eventos” e da expressão “Onze de Setembro” continua a marcar o trauma. Segundo ela, expressões como “atrocidades”, “ataques”, ou “atos de guerra” sinalizam alguma tentativa de domesticação do trauma. Ainda hoje se depara com o termo “eventos” é prova da sobrevivência do trauma.

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 sofriram um ataque em solo nacional desde que as tropas inglesas atearam fogo à Casa Branca em 1814. Segundo ele, poucos eram os países que haviam se preocupado tão pouco, e por tanto tempo, com sua vulnerabilidade territorial. O Onze de Setembro derrubou uma das poucas grandes certezas que povoavam o imaginário nacional: o da invulnerabilidade territorial, ou o que Woodward (1960) chamou de “segurança gratuita<sup>20</sup>”. Considerando a crescente percepção de que a posição geográfica e o poder militar norte-americano tinham deixado de funcionar como garantia da segurança territorial, surge uma nova percepção de vulnerabilidade, que deve ser entendida à luz da queda do mito da segurança gratuita.

A mudança cognitiva é assim descrita por Edkins (2002: 246):

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

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

<sup>20</sup> Para Woodward (1960), os Estados Unidos haviam desfrutado de um grau excepcional de segurança militar física, que não apenas eficiente e inconteste, mas, 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.

A título ilustrativo, é interessante observar a relação entre a experiência do Onze de Setembro – tenha sido ela vivida diretamente, ou não – e a sensação de vulnerabilidade, de ansiedade e de incerteza que cresceu na sociedade norte-americana desde então. Desde 2001, especialistas<sup>21</sup> 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.

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 da 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 constatam que o mundo não é benevolente, que a realidade deixa de fazer sentido e – sobretudo após a perda de mais de seis mil vidas – suas existências podem não ter mais valor. Para McFarlane e Van der Kolk (1996), a sociedade se ressentida da mudança súbita e tem dificuldade em domesticar o trauma, o que a leva a adotar narrativas de responsabilização para

<sup>21</sup> Ver “Stanford Psychiatrist on 9/11 and Post-Traumatic Stress Disorder”. *Stanford News*. (Disponível em: <<http://mednews.stanford.edu/releases/2006/september/5q-spiegel.html>>. Acesso em: 14 de abril de 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 de abril de 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 de abril de 2009.)

salientar o caráter não-natural do novo esquema de realidade. A tese do “choque de civilizações” de Samuel Huntington, entendemos, poderia ser lida de acordo com esses termos.

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 – ou 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 sacrificável do *homo sacer*”, vida que se pode deixar morrer, porque foi excluída da jurisdição humana. Nesse sentido, o trauma não deixa de ser a reação ao reconhecimento de nossa condição de vida nua<sup>22</sup>.

A experiência traumática provocada 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 dos discursos dominante sobre os sentidos e significados de América e de americanidade.

<sup>22</sup> Primo Levi mostra como o Holocausto marcou a fronteira onde o homem deixou de ser homem para ser a vida nua apontada por Agamben. Segundo ele, nos campos de concentração, a vida era algo que podia ser usado instrumentalmente em experiências médicas, como trabalho escravo, ou como simples diversão. As punições eram arbitrárias e inquestionáveis. Não havia um “por quê?” das coisas. Ver Levi (1987).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2004. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG.
- ALTER, Peter. 1985. *Nationalismus*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- ALTHUSSER, Louis. 1970. "Ideology and Ideological State Apparatuses". In: ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy and other Essays*. New York: Monthly Review Press: 121-176.
- ALTHUSSER, Louis. 1973. "Reply to John Lewis", p. 33-100. In: ALTHUSSER, Louis. *Essays in Self-Criticism*. New York: New Left Books: 33-100.
- ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- BALAKRISHNAN, Gopal (org). 1996. *Mapping the Nation*. New York: Verso.
- BARTHÈS, Roland. *Mythologies*. 1972. New York: Hill and Wang.
- BAUBÖCK, Rainer. 1991. "Nationalismus versus Demokratie". *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, v. 20, n. 1 : 73-90.
- BENWELL, Bethan; STOKOE, Elizabeth. 2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. 2008. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BLANCHOT, Maurice. 1995. *The Writing of the Disaster: 'l'écriture du désastre'*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- BLOOM, Williams. 1990. *Personal Identity, National Identity, and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUBACKER, Rogers; COOPER, Frederick. 2000. "Beyond Identity". *Theory and Society*, v. 29, n. 1: 1-47.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism And The Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- CALHOUN, Craig. 1991. "The Problem of Identity in Collective Action". In: HUBER, Joan. (org). *Macro-Micro Linkages in Sociology*. Newbury Park: Sage: 51-75.
- CARUTH, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- CHARTERJEE, Partha. 1991. "Whose imagined community?". *Millennium: Journal of International Studies*, v. 20, n. 3: 521-525.
- DEUTSCH, Karl W. 1953. *Nationalism and Social Communication. An Enquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EDKINS, Jenny. "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 de abril de 2009.

- EDKINS, Jenny. 2002. "Forget Trauma? Responses to September 11". *International Relations*, v. 16, n. 2 : 243-256.
- EUCHNER, Walter. 1995. "Qu'est-ce qu'une nation? Das Nationsverständnis Ernest Renans im Kontext seines politischen Schriften". In: RENAN, Ernest. *Was ist eine Nation? ... und andere politische Schriften*. Wien: Bozen: 7-39.
- FEARON, James. 1999. "What is Identity (as We Now Use the Word)?". Mimeo, Stanford University, November.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOX, Richard J. 1985. *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.
- GADDIS, John L. 2004. *Surprise, Security, and the American Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GELLNER, Ernest. 1964. *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- GELLNER, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GLEASON, Philip. 1983. "Identifying Identity: A Semantic History". *Journal of American History*, v. 6: 910-931.
- GRAMSCI, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- HABERMAS, Jürgen. 1994. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". In: GUTMANN, Amy. (org). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press: 107-148.
- HALL, Stuart. 1977. "Culture, the media and the ideological effect". In: CURRAN, James ; GUREVITCH, Michael ; WOOLLACOTT, Janet. (org). *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold: 315-348.
- HALL, Stuart. 1982. "The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies". In: GUREVITCH, Michael, BENNET, Tony; CURRAN, James; WOOLLACOTT, Janet. (org). *Culture, Society, and the Media*. London: Methuen: 56-90.
- HALL, Stuart. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debate". *Critical Studies in Mass Communication*, v. 2, n. 2: 91-114.
- HALL, Stuart. 1986. "The Problem of Ideology – Marxism without guarantees". *Journal of Communication Inquiry*, v. 10, n. 2: 28-44.
- HALL, Stuart. 1988a. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the crisis of the left*. London: Verso.
- HALL, Stuart. 1988b. "The Toad in the Garden: Thatcherism Among Theorists. In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence. (org.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press: 35-73.
- HALL, Stuart. 2000. "Who needs identity?". In: GAY, Paul; EVANS, Jessica; REDMAN, Peter

- (org). *Identity: A Reader*. London: Sage: 15-30.
- HALL, Stuart; GAY, Paul. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- HOBSBAWM, Eric. 1990. *Nações e Nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Thomas (org). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JANOFF-BULMAN, Ronnie. 1992. *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. New York: The Free Press.
- JENKINS, Richard. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- LEVI, Primo. 1987. *If this is a Man*. London: Abacus.
- MACKENZIE, William J. M. 1978. *Political Identity*. New York: St. Martin's Press.
- McFARLANE, Alexander C.; VAN DER KOLK, Bessel A. 1996. "Trauma and its challenge to society". In: VAN DER KOLK, Bessel A.; McFARLANE, Alexander C.; WEISAETH, Lars. (org). *Traumatic Stress: The effects of overwhelming experience on mind, body and society*. New York: Guilford Press: 24-45.
- RENAN, Ernest. 1996. "What is a nation?". In: ELEY, Geoff.; GRIGOR, Roland S. (org). *Becoming national: a Reader*. New York: Oxford University Press: 41-55.
- RICHTER, Dirk. 1994. "Der Mythos der 'guten' Nation: Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines folgenschweren Missverständnis". *Soziale Welt*, v. 45, n. 3: 304-321.
- SAUSSURE, Ferdinand. 1983. *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye. La Salle: Open Court.
- SILVERMAN, Maxim. 1994. *Rassismus und Nation: Einwanderung und die Krise des Nationalstaats in Frankreich*. Hamburg.
- SMITH, Anthony D. 1979. *Nationalism in the twentieth century*. Oxford: Martin Robertson.
- SMITH, Anthony D. 1983. *Theories of nationalism*. London: Holmes & Meier.
- SMITH, Anthony D. 1993. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- ULLOCK, Christopher J. 1996. "Imagined community: a metaphysics of being or becoming?" *Millennium: Journal of International Studies*, v. 25, n. 2: 425-441.
- VIVELO, Frank R. 1978. *Cultural Anthropology Handbook*. New York: McGraw-Hill Education.
- WOODWARD, Comer V. 1960. "The Age of Reinterpretation". *American Historical Review*, v. 66, n. 1: 1-19.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to problematize the concepts of identity, nation and national identity by establishing a dialogue with Linguistics, Semiotics, and Cultural Studies in order to propose a semiotic reading of those concepts for Social Sciences. By highlighting the role of meanings and representations in social processes of meaning-making for national identity, we will attempt to demonstrate how the articulation of the idea of 'national' occurs at the discursive level. Finally, we will apply our considerations to a moment of crisis of national identity: 9/11.

## KEYWORDS

Identity – Nation – National identity – Semiotics – 9/11

SUBMETIDO EM

Janeiro de 2010

APROVADO EM

Dezembro de 2012

Erica Simone Almeida Resende

Doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP), onde defendeu tese intitulada “Americanidade, Puritanismo e Política Externa: a (re)produção da identidade nacional nas práticas discursivas da política externa norte-americana”. É professora de Relações Internacionais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde coordena o Núcleo de Estudos Internacionais (NEI). Também é colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).