

PERTENCIMENTO NACIONAL E CRÍTICA

Elementos para uma abordagem pós-colonial da maquinaria patrimonial da brasilidade

Francisco Sá Barreto¹

Resumo: Este trabalho é uma versão modificada de um outro *paper*, intitulado “Museu do pós-colonial”, apresentado no Congresso ALAS (Associação Latino-Americana de Sociologia), em setembro de 2011, na UFPE, Recife, Pernambuco. O objetivo geral do novo texto é por em discussão a brasilidade como objeto da crítica pós-colonial, submetendo, portanto, as lógicas de pertencimento nacional a revisões que vinculam uma política das identidades às estratégias de tipificação e economia da vida, ponto de partida para o complexo cruzamento contemporâneo entre biopolítica e reconhecimento. Para tanto, organizamos a discussão em três eixos fundamentais, os quais seriam: a) a relação possível entre brasilidade e sacrifício; b) a cidadania como fetiche colonial da nação; e c) o típico como dispositivo colonial. Por fim, destacamos como as questões desenvolvidas podem ser refletidas em uma maquinaria patrimonial disciplinada pelas instituições museais.

Palavras-chave: Modernidade. Brasilidade. Sacrifício.

National belonging and critique: elements for a post-colonial approach to patrimonial machinery of “Brazilianhood”.

Abstract: This work is a modified version of another paper, entitled "Museum of the postcolonial", presented at the ALAS Congress (Latin American Association of Sociology), in September 2011, at UFPE, Recife, Pernambuco. The overall objective of the new text is to discuss about the Brazilianness as an object of postcolonial criticism. We intend to submit the logic of national belonging to revisions that bind identities to a policy of criminalization strategies and life savings, the starting point for the complex intersection between contemporary biopolitics and recognition. So we organized a discussion on three fundamental pillars, which are: a) the possible relationship between Brazilianness and sacrifice; b) citizenship as colonial fetish nation; and c) the notion of "typical" as a colonial device. Finally, we highlight how the issues can be developed in a disciplined asset reflected by machinery museological institutions.

Keywords: Modernity. Brazilianness. Sacrifice.

¹ Professor Adjunto I do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco, Doutor em Sociologia pelo PPGS-UFPB. E-mail: xicosabarreto@gmail.com

1 Introdução

O movimento contemporâneo de consagração do nacional está intimamente ligado a atualizações do discurso colonial, produzindo sobre estratégias comunitárias de vida e consumo coletivos o que poderíamos chamar de “nova onda” da memória e uma política nacional para a mesma. Essas políticas são aplicadas sobre instituições responsáveis pelas narrativas de uma memória monumental, verificada no boom de museus, memoriais do braço colonial traduzido em dias contemporâneos. Por outro lado, a memória desponta como instrumento de redenção de grupos oprimidos, materializando-se em instituições ainda ligadas ao colonial.

O trajeto a ser percorrido, ao longo do trabalho que se propõe, a fim de investigar as propostas de nossos objetivos específicos, desenvolve discussões a respeito dos arranjos do nacional na produção de uma estrutura consagrada de múltiplo reconhecimento, a saber, a brasilidade. Utilizamos, para tanto, as contribuições de Agamben e Žižek para pensar, de um lado, as noções de consagração e típico como linguagem de constituição do nacional/memorial e, de outro lado, a ideia de profanação como instrumento de desmonte do colonial e indicativo de novos arranjos para construção e aprendizado da memória.

2. Brasilidade e sacrifício

Se, por um lado, a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro (1808) representou um sacrifício do projeto nacional lusitano, visto que as identidades supostamente originais precisariam ser redimensionadas ora para funcionar em um discurso nostálgico de um país que ainda vive, mas está distante, ora para adaptar aos espaços do “cá” uma projeção identitária que não existia, por outro lado, o pertencimento/inclusão dos portugueses do Brasil que, desde então, passaram a se confundir com os portugueses de Portugal em terras brasileiras, foi transformado em ponto de partida para a experiência nacional local, uma brasilidade, nesse aspecto, nascida no sacrifício (consagração, portanto) do nacional português, feito, assim, brasileiro.

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

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

A ideia de fidelizar-se ao discurso da brasilidade, de forma, inclusive, desapercibida, parece bem adequada a um projeto que exige, como sacrifício, a superação de si em nome do empreendimento de subjetividade que tem o nacional-brasileiro como referência. Se podemos considerar o sujeito – e uma dimensão consciente de um “si” ligado a ele – como produto mais bem acabado de uma primeira frente do projeto de modernidade – uma frente iluminista, visto que, no primeiro quartel do século XX, as contribuições de Freud puseram em xeque a constituição do sujeito a partir de sua consciência –, o brasileiro típico é resultado do sacrifício da superação de múltiplos “sis” em nome da consciência moderna em que se transformaria o Brasil.

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

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

precisamos zelar, a cidadania é, nesse aspecto, talvez o mais efetivo instrumento do dispositivo de brasilidade.

Ainda podemos mencionar ao menos duas questões a respeito do sacrifício como instrumento constitutivo daquilo que seria a experiência da cidadania. A primeira é a referência à reflexão de Agamben (2007) a respeito da ideia de sacrifício. Em sua discussão, a consagração (ou sacrifício) atua como instrumento, por excelência, de superação do uso comum daquilo que é consagrado em oferta ao uso dos deuses. Se, para o autor, o movimento de profanação no mundo contemporâneo surge como ferramenta de restituição ao uso comum, a brasilidade em sua elaboração está erguida, pelo contrário, na consagração da nação – movimento idêntico ao que se desenvolve em países como França, Inglaterra e Estados Unidos –, ou seja, na subtração do nacional enquanto produto de empreendimentos pessoais e sua confirmação, como já afirmou Souza (2009), como uma narrativa mítica, deslocada do uso dos homens.

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

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

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

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

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

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

No Brasil, por sua vez, essa cisão não se dá de forma tão pontual. Se, ainda mesmo no século XVIII, as reformas pombalinas já haviam restringido a atuação política da Igreja no Estado português, o processo de independência não “precisou”, porém, ser caracterizado por um rompimento formal com a instituição religiosa. O Brasil, dessa maneira, somente se tornaria um Estado laico em 1891, com a promulgação de sua primeira Constituição republicana, no entanto carrega, em sua dimensão público-institucional, ainda em nossos dias, forte característica religiosa.

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

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

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

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

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

3 A brasilidade, a cidadania e o colonial na produção do fetiche da nação

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

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

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

Não se trata, é importante deixar claro, da eliminação desses vínculos, mas da apropriação deles pelo instrumento do nacional. Assim, a brasilidade não precisa que o local deixe de existir para que ela se consolide, mas que ele passe a funcionar como sinédoque do nacional. Nesse estágio, as desigualdades regionais funcionam como importante ferramenta de estabilidade do projeto nacional. Todo o esforço de representação cultural do local, nesse sentido, passa a funcionar como fetiche do nacional e não sua negação.

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

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

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

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

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

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

De outro lado, contudo, a brasilidade, ao mesmo tempo, inexiste no corpo regional quando insurreições, levantes, projeções revolucionárias, reivindicam um novo arranjo do tipo nacional. Movimentos de ruptura com a brasilidade, nesse estágio, não podem ser dilatações ou interpretações locais do projeto nacional. Enquanto negatividade, a brasilidade, portanto, é

sempre inexistente no corpo local. Como positividade, ela é a substância que afirma, inclusive enquanto local, a projeção regional.

Na poesia, esse movimento se configura para produzir a dimensão poética na substituição que nega sem excluir, fazendo presente o que efetivamente não existe, como em “o cheiro da infância” ou “o sabor das recordações” ou “a cor do tempo” etc. No caso da nação, produz-se uma tensão que nos faz investir, a fim de que permaneçamos como sujeitos no mundo, na materialidade de algo que é cada vez mais inapreensível à medida que tentamos mensurá-lo.

Por fim, há ainda uma relação que merece ser mencionada. Recorrentemente, a noção de fetiche é ligada à fantasia. No senso comum, o fetiche de alguma coisa está sempre ligado à produção fantasiosa de significados que a coisa determinada efetivamente não possui. Na língua portuguesa, como discute o próprio Agamben (2007b, p.65), a relação entre as palavras fetiche e feitiço² é bastante íntima, mas não somente. A partir da raiz indo-europeia³, no entanto, há uma ligação entre fetiche e sacrifício que, nesse estágio de nossa discussão, é importante destacar. Não sendo somente encanto, o fetiche é o sacrifício de algo que passa a funcionar a partir da presença de um não existente que, em contraparte, lhe dá substância.

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

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

² Feitiço, segundo Agamben, deriva de *facticius* (artificial).

³ Fetiche a partir de *fas, fanum, feria, facere* como em “fazer um sacrifício”.

burocrático que reproduziria automaticamente a experiência do nacional como condição fundamental de pertencimento local: a cidadania do nascer brasileiro.

4 O típico como linguagem do memorial; desafios do pós-colonial

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

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

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

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

a partir da produção da figura típica da mãe solteira, não precisa ser, nesse aspecto, discutido, pois a constituição do universal (a produção do típico) atende à importante demanda de cristalização do desigual como instrumento de produção da igualdade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 O museu e o pós-colonial

Em 1999, a prefeitura do Recife – capital do Estado brasileiro de Pernambuco – finalizou a reforma da antiga Praça do Rio Branco, marco zero da cidade. O antigo busto do barão – doado em 1938 pelo Automóvel Clube de Pernambuco – foi, então, retirado e uma grande rosa dos ventos, de autoria de Cícero Dias, passou a ocupar o local, desde então apresentado como “tradicional” ponto para a realização de grandes eventos. Em frente à praça, em um dique, deveria ser erguido, e assim o foi, um grande monumento que representasse, no imaginário identitário pernambucano – mais especificamente recifense –, a grandeza do elemento nacional, um dispositivo de memória oficial que se instalaria de

imediatamente como patrimônio “sempre presente” no universo simbólico da pernambucanidade. A Torre de Cristal, foi, dessa maneira, encomendada a um pouco questionável – em terras pernambucanas – artista: Francisco Brennand. Quando pronta, a população rapidamente apelidou o monumento de “Pinto de Brennand”, fazendo referência ao formato fálico da obra que, antes mesmo de sua instalação, provocou enorme polêmica entre jornalistas e o então prefeito da cidade, Roberto Magalhães.

O exemplo citado apresenta importantes elementos para os objetivos deste trabalho. Em um primeiro momento, demonstra o compromisso das instituições com a sustentação do patrimônio cultural, despejando sobre os mais variados tipos de objetos uma aura monumental que os devem constituir como elementos intocáveis da grandeza do povo. Como na Berlim nazista, notadamente após a Segunda Guerra Mundial, os bustos, praças, obras de arte foram distribuídos pelos mais diversos lugares do mundo ocidental para, de um lado, representar o triunfo daqueles que combateram durante a demonstração material do colapso do humanismo iluminista⁴. De outro lado, funcionariam como poderosos dispositivos de silêncio e medo a respeito da grande vergonha pública do século XX: a guerra e o complexo constructo do campo⁵.

O segundo, e mais caro a este trabalho, importante elemento a ser destacado do exemplo acima apresentado é a emergência de um novo significado para a obra de arte sem que, no entanto, fosse necessária a desconstrução do objeto como instrumento patrimonial. Há, no caso específico de “O pinto de Brennand”, um empreendimento subversivo/popular de desaturização do monumento e sua reconstrução como peça de identificação de memórias coletivas, sem que o processo passe obrigatoriamente pelo crivo institucional do Estado e seus dispositivos. Nesse sentido, o argumento que procuramos desenvolver é divergente daquele sustentado por Appadurai e Breckenridge, como podemos observar a partir da seguinte reflexão sobre o problema da auratização do objeto de arte no museu:

A arte continua a se esforçar para encontrar um panorama (burguês) no qual se situe confortavelmente. No lugar da arte [nos museus que se desenvolvem em espaços pós-coloniais], outras categorias de objetos predominam, tais como artesanato, tecnologia, história e patrimônio (2007, p.13).

⁴ Discussão ainda não exatamente finalizada, porém sem mais espaço para reflexões neste trabalho que se propõe.

⁵ O termo “campo” aparece neste texto como em Agamben (2008).

Antes de concluir com o trecho que destacamos, os autores constroem seu argumento a partir da seguinte hipótese: o problema da instituição museal europeia é a substituição da possibilidade de experiência no museu por um complexo duplo empreendimento de transformação do objeto. Em um vetor, há a constituição de um mercado da arte, onde são mobilizadas cada vez maiores quantias responsáveis pela produção de um valor econômico para as coleções ou peças ligadas a elas. Um segundo vetor, por sua vez, deve dar conta do processo de auratização⁶ do objeto de arte, fazendo dele intocável, justamente por uma espécie de condição superior.

A solução encontrada – e, sem dificuldades, visualizada em espaços pós-coloniais – por Breckenridge e Appadurai é a substituição do objeto de arte pelo produto periférico, “sem valor” de mercado, condição fundamental para a reconstrução do espaço museal a partir de um necessário desarmamento do dispositivo eurocêntrico. Passamos a investir novamente, a partir desse projeto, em espaços de museu alternativos aos já tradicionais museus de arte: museu do brinquedo, museu da comida, museu e artesanato, museus etnográficos, museus comunitários, ecomuseus etc.

As observações de Becker (2008) a respeito da constituição do Mundo da Arte nos oferecem, no entanto, a possibilidade da compreensão do valor do objeto a partir das elaborações de profissionais, espaços, grupos, técnicas e conceitos produzidos para fazer funcionar um conjunto de elementos que se confundem com o próprio objeto de arte. Assim, para além da substituição dos museus de arte por “museus pós-coloniais”, erguidos a partir de coleções necessariamente não artísticas, o desafio de uma nova cognição a partir dos museus exige o imperativo empreendimento do que podemos livremente chamar de **experiência museal**.

O projeto de Appadurai e Breckenridge funciona em desacordo, nesse sentido, com a possibilidade de uma compreensão fenomenológica do objeto de museu.

O que é necessário é a identificação de um público histórico e cultural específico: um público que não apenas *responda* aos museus, mas que, ao contrário, seja *criado*, em parte, pelos museus e instituições correlatas. Na Índia, os museus não precisam tanto se preocupar em identificar seu público, mas sim em criá-lo (APPADURAI & BRECKENRIDGE, 2007, p.13).

⁶ Buscamos “auratização” e “experiência” no vocabulário de W. Benjamin.

O problema na não percepção dos autores a respeito da transferência da aura para o pretenso “objeto sem valor” produz, desde então, novos equívocos, tais como a noção de público que se pode desenvolver a partir da tese construída. Como é possível observar no trecho acima, nesses novos espaços, a disposição das coleções produz um novo público, possivelmente diferente daquele perfil encontrado em grandes museus europeus – destacaríamos, aqui, o estereótipo do turista asiático, devidamente municiado com suas potentes câmeras fotográficas. Nos novos museus indianos, o mundo do consumo estaria presente nas motivações primeiras de seus visitantes, mas seria, ao mesmo tempo, o instrumento de subversão dos já tradicionais museus de arte do mundo europeu. O que os autores deixam de pontuar, no entanto, é que a possibilidade da experiência museal, que desmancha no ar do museu eurocêntrico, também está, aqui, ausente, nesse caso substituída pelo mesmo empreendimento do fetiche da mercadoria patrimonial, fetiche do dispositivo nacional.

Se, por um lado, mesmo o estímulo do consumo pode ser profanado a favor de uma construção periférica do patrimônio, por outro lado, abre espaços novos para promissores mercados, novamente, nesse caso, administrados por grandes empresas, conglomerados internacionais explorando valiosos nichos do mercado das memorialidades. É o caso do argumento também desenvolvido por Appadurai, veiculado em Silverstone (2002), de uma cultura *vintage* ou a moda do retro. A essa altura, há importantes elementos para engrossar o coro já bem estabelecido de teses contra perspectivas para um cosmopolitismo periférico. Não é esse, contudo, nosso objetivo.

Dessa maneira, importa menos o objeto apreendido pelo museu do que a estratégia elaborada para fazer isso. O museu começa antes, no seu projeto e, necessariamente, em sua política de patrimonização. O interesse mais imediato, a essa altura, gira em torno da noção de experiência museal: o desafio da intersubjetividade em espaços museais. Nesse sentido, o material de Appadurai e Breckenridge parece pouco proveitoso.

A apresentação de alguns fatores contribuintes com o fracasso do museu tradicional na Índia sinaliza para importantes reflexões a respeito da legitimidade do patrimônio. A natureza fragmentária das coleções, o fracasso da arte industrial como inspiração da produção capitalista e a falta de reação às coleções de história natural aparecem como um eixo montado sobre três pés para fazer funcionar um tipo de empreendimento de monumentalização em total desacordo com os interesses de uma população profundamente vinculada à influência das

narrativas mitológicas na constituição do memorável. O trabalho de Appadurai e Breckenridge pode funcionar como destacado ponto de partida para este projeto: o da aproximação entre as políticas do patrimônio – e, em sua rede, o museu – e os interesses dos membros dos mais diversos grupos, em torno dos quais se mobiliza a esfera do social, em produzir memorialidades que transformem impressões subjetivas, em aspectos específicos, naquilo que poderíamos chamar de coletivo empreendimento da intersubjetividade.

O patrimônio é, antes de tudo, um componente ativo do meio ambiente urbano em sociedades pós-coloniais. Na transcrição quase *ipsis litteris* ainda do texto de Appadurai e Breckenridge, encontramos importantes elementos para a aproximação entre a necessidade de compreender indicativos para políticas de patrimonialização, em antigas colônias, transversais em relação ao tradicional padrão metropolitano ou mesmo àqueles propostos por uma disciplinadora civilidade do mundo burocratizado das mais recentes nações.

Mesmo acreditando que a intenção dos autores era ainda mobilizar o patrimônio contra uma lógica silenciadora do mundo do consumo e da educação formal, destacamos o trecho ainda a partir de uma outra motivação: perseguir o rastro da possibilidade de um cruzamento de subjetividades individuais em um compartilhado empreendimento de patrimonialização, de fabricação das memórias coletivas, ou seja, vasculhar, como inspetores, elementos para a produção de intersubjetividade a partir de uma memória não necessariamente ligada aos passados distantes, mas certamente mobilizada para fazer funcionar um presente vivo, dual, relacional.

Assim, estamos em vias de uma conclusão: esses museus alternativos, não exatamente como foram apresentados pelos referidos autores, estão diretamente ligados a um duplo desafio. Em primeiro lugar, precisam dar conta de uma esfera compartilhada do mundo da vida: os espaços públicos, arenas de estabilização do social e de movimentação das socialidades⁷. Em segundo lugar, e não menos importante, mobilizar e, ao mesmo tempo, ser mobilizado por uma miríade de interesses cotidianos, pedaços corriqueiros da vida comum, ao menos não completamente regidos por uma estrutura cívica da cultura e seus símbolos.

Em outras palavras, por um lado não devem ser criadores de seu público, mas assumir em relação a ele – ou a sua múltipla possibilidade – algo mais próximo daquilo que poderíamos chamar de **estrutura de cognição compreensiva**. Por outro lado, devem manter-

⁷ Socialidade no sentido empregado por Simmel em seu “Questões fundamentais de Sociologia” (2006).

se comprometidos com o desafio do sutil contato entre as impressões subjetivas dos indivíduos e a pretensão de objetividade dos museus, a fim de que a produção do conhecimento no qual se tem interesse seja, no mínimo, menos administrada do que os que são produzidos pelas tradicionais instituições de memória. O desafio, nesse sentido, tem o nome de **intersubjetividade**.

Em seu “Falando da Sociedade” (2009), Howard Becker sugere importantes ferramentas para essa compreensão em torno do que poderíamos chamar de **estrutura de cognição compreensiva**, a partir da qual museus em espaços pós-coloniais estão sendo identificados. Em tal material, a discussão de Becker está centrada em dois princípios fundamentais: a) a sociedade pode ser, de múltiplas maneiras, representada – o que exige o progressivo e “duro” abandono de uma lógica do saber perito na construção de uma suposta “boa compreensão” das formas sociais; b) nesse cenário, o principal cuidado do agente deve ser com a necessidade de se capturar a experiência em realização, ou seja, traduzir os eventos como algo para além de sua relevância factual, mas como o processo, como uma espécie de “representação em acontecimento” que deve estar ao centro da compreensão⁸ da forma social em construção.

Da janela de sua casa, Becker observa turistas com mapas na mão a descobrir grandes morros não revelados pela representação cartográfica da rua e, dessa forma, desistindo do trajeto planejado. O “mundo do mapa”, instrumento de cognição utilizado pelo olhar turístico – olhar passante – funciona como uma, mas não absoluta, forma de representação das ruas. Ele é certamente diferente do que poderíamos chamar de “mundo da janela” do qual Becker se utiliza com frequência para enxergar os morros e os passantes de sua cidade, sendo, portanto, ativado por um olhar vivente, desafio dos museus em questão. Parece simples compreender que, para Becker, o exercício de falar do social requer um conjunto de estratégias que não podem ser esgotadas. São trajetos sempre parciais com fins específicos e, em determinados casos, bem resolvidos, mas nunca completos.

A essa altura, o binômio que orienta a formação da episteme moderna, nos termos de Foucault (1999), a saber, ficção/realidade, verdade/mentira, é posto em xeque pela impossibilidade de sua verificação quando consideramos a experiência pessoal, dual ou

⁸ No lugar de “compreensão”, a palavra utilizada poderia ser – e talvez parecesse inclusive mais adequada – “observação”, mas é certamente parte do trabalho de Becker a superação do lugar de observador para que a tradução da experiência esteja mais próxima dos trabalhos de Sancho no mundo fantástico de Dom Quixote.

mesmo coletiva como elemento central no aprendizado do social. Nesse cenário, a ideia de uma instituição responsável pela suposta qualificação da sociedade parece ser possível somente quando compreendemos o social enquanto produto dos investimentos institucionais formais, agentes de disciplina da vida pública. A compreensão do museu como instrumento de qualificação cultural só se faz possível quando o projeto mantém compromisso com a disciplina do patrimônio e a reprodução de um padrão cultural em acordo com o *establishment* político.

Esse tipo de conversa é apenas uma tomada do poder profissional clássica. Levar em conta as maneiras como as pessoas que trabalham em outros campos – artistas visuais, romancistas, dramaturgos, fotógrafos e cineastas – e os leigos representam a sociedade revelará dimensões analíticas e possibilidades que a ciência social ignorou serem úteis em outros aspectos (BECKER, 2009, p.19).

A partir do destaque de Becker, a preocupação com a superação de uma lógica administrativa para a compreensão do social deve ser o primeiro compromisso firmado pelo cientista, desligando-se, por um lado, do campo que lhe autoriza o argumento – o mundo da ciência – e ligando-se, por outro lado, ao mesmo quando oferece em círculos restritos os resultados de sua pesquisa, produto de sua imersão no campo. O desafio em questão é a tradução da intersubjetividade que, em Becker, aparece como o esforço de representação do social naquilo que poderíamos chamar de “trabalhos de fronteira”, não estando, portanto, nem dentro nem fora de mundos específicos, são traduções da experiência do social, intersubjetividade em funcionamento, estrutura de cognição compreensiva a pleno vapor.

De volta ao museu, encontraremos com facilidade um conjunto de interpretações no centro de uma complexa construção política que, por fim, reforça o típico⁹ como elemento característico fundamental em cada espaço museal tradicional. Dessa maneira, o compromisso com a qualificação da cultura impõe ao museu a necessidade de reforçar o típico, transformando em fato aquilo que é basicamente um específico conjunto de interpretações. Nesse estágio, o fato, feito preciso e inquestionável, funciona como importante dispositivo de aniquilação de discursos cruzados, alternativas para o conhecimento apresentado desde então como objetivo.

O caminho que estamos propondo é oposto a esse. O projeto de comunicação de museu não deve simplesmente levar em conta aquilo que logo acima chamamos de “trabalhos

⁹ Conceito como em Žižek (2003).

de fronteira”. Deve ser, ele mesmo, parte dessa fronteira que aponta para um dentro/fora que seria elemento central para a compreensão do museu enquanto representação do social, pautado no princípio da intersubjetividade, em uma estrutura de cognição compreensiva.

Os museus que nascem com esse propósito parecem, em um primeiro momento, ultrapassar a lógica da estetização da alteridade dos museus tradicionais – e da monumentalização do patrimônio – e dos riscos da auratização do objeto periférico – o que transforma em proposta tradicional o empreendimento do pós-colonial. Em um segundo estágio, devem estar orientados pela necessidade de superar o paradigma da qualificação da cultura, desligando-se da obrigação de, a partir do princípio da gestão cultural, funcionar como espaço de disciplinamento da cultura – museus que ensinam grupos populares a dançar danças populares.

Enquanto profanação do princípio consagrado da instituição museal, espaços da experiência-museu no social devem dar conta de mobilizar temas a partir do princípio da intersubjetividade, do desejo de captura do processo social, elemento central de uma compreensão viva do patrimônio, erguido, desde sempre, a partir do desafio de sua comunicação.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009;
- _____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo, 2008;
- _____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007;
- _____. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2007b;
- APPADURAI, Arjun & BRECKENRIDGE, Carol. **Museus são bons para pensar: o patrimônio em cena na Índia**. Revista Brasileira de Museus (MUSAS). Rio de Janeiro: IPHAN, 2007;

BECKER, Howard. **Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009;

_____. **Arts Worlds**. Berkeley: California University, 2008;

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994;

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999;

SILVERSTONE, Roger. **Por que Estudar a Mídia?** São Paulo: Edições Loyola, 2002;

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009;

STRAUSS, Anselm. **Espelhos e Máscaras: A Busca da Identidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999;

ŽIŽEK, Slavoj. Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional IN ŽIŽEK, Slavoj et al. **Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker Editores, 2005, pp.11-46.

Recebido em: 22/05/2013. Aceito em: 22/07/2013.