

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
FACULDADE DE DIREITO

ALEXANDRE ÁVILA MADRUGA

SOBERANIA MIGRANTE: ensaios sobre identidade e migração no Brasil a
partir do pós-colonialismo e da antropofagia

CURITIBA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
FACULDADE DE DIREITO

ALEXANDRE ÁVILA MADRUGA

SOBERANIA MIGRANTE: ensaios sobre identidade e migração no Brasil a partir do pós-colonialismo e da antropofagia

Monografia apresentada ao curso de Direito da Universidade Federal do Paraná como pré-requisito para obtenção do título de bacharel em Direito.

Orientador Professor Ricardo Prestes Pazello

CURITIBA

2016

Agradecimentos

Este trabalho só se tornou possível pelo auxílio que recebi das pessoas que são mais próximas a mim e pelas comunicações propiciadas na vida da universidade. Com certeza as experiências por que passei me transformaram nessa caminhada e, ao encerrar esse ciclo, deixo meus agradecimentos para aqueles que me engradeceram.

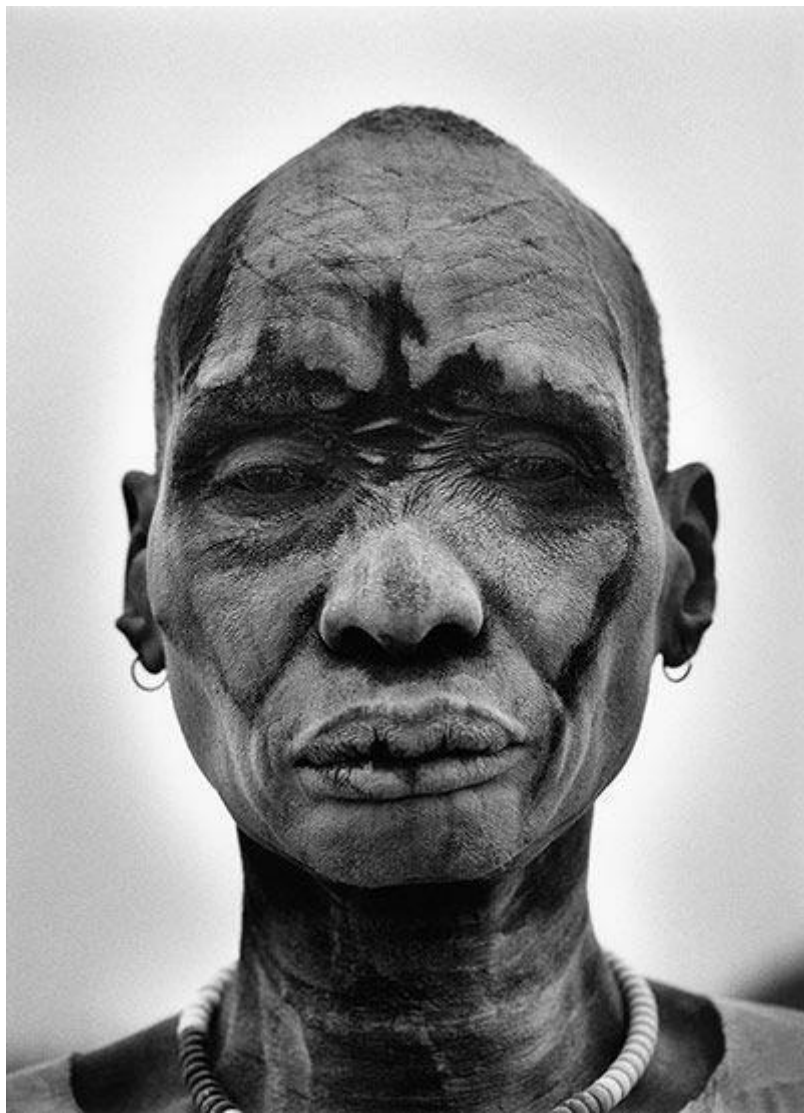
Agradeço ao professor Ricardo Pazello, aqui representando todos os professores que admiro, por ter se disposto a seguir comigo no momento final do curso, de escrever a monografia, e também por ser uma referência tanto teórica (obrigado por me apresentar à antropologia!), quanto política para aqueles que não se sentem tão confortáveis com a faculdade de direito.

Agradeço aos meus amigos e companheiros que estão ou já estiveram comigo nessa luta estudantil. Aos coletivos e grupos de todo gênero que participei, ajudei e fui ajudado, da Santos Andrade à Reitoria, os quais me fizeram entender mais a vida em comunidade, a arte, a poesia, o instinto e a história, ainda que às vezes da maneira mais árdua.

Agradeço aos meus pais, Jeferson e Dirce, e junto deles ao meu irmão Wesley, pois sem eles nada seria possível. Por terem me encaminhado, sustentado física, financeira e emocionalmente, além de serem grandes amigos que me ensinam a viver todos os dias.

Agradeço, por fim, à Nycole, minha namorada, a pessoa mais sensível e inteligente que conheci, que me encontrou no meio do curso para não largar mais e me aguentou muito nessa reta final.

À todos muito obrigado!



(SALGADO, Sebastião. Dinka man at cattle camp of Kei, southern Sudan, 2006. Africa.)

Com suas armas roubaram a minha casa.

Com suas palavras apagaram meu nome.

Resumo

A contemporânea condição do migrante global traz consigo, no campo do direito, a problemática da segmentação da pretensão universalista sob a qual se edifica a ciência jurídica – mais especificamente, o ódio racial presente em alguns aspectos da cultura nacional impossibilita o reconhecimento do “outro” tido por estranho/alheio, de sua diversidade cultural, de sua memória e conseqüentemente o exercício de suas potencialidades e direitos. No Brasil, a herança racializada da formação da identidade nacional exerce reflexos nos processos de diáspora africana, indigenista e afro americana contemporâneos a ponto de revelar a intolerância, não recente, nem terminada que faz parte da realidade dos afro-brasileiros. Isso se deve ao aspecto etnocêntrico da herança colonial que permanece sobredeterminando os parâmetros de socialização e sociabilidade e também ao próprio esgotamento das promessas modernas contidas nas metanarrativas totalizantes. Com efeito, a aparição do “migrante” pode ser assemelhada à entrada de um novo elemento no cenário social que requisita a atuação e retira da inércia o nacional. As perspectivas psicossociais presentes nesse panorama de integração de um novo ator também são objeto de estudo.

Palavras-chave: migrante; identidade; soberania; nacionalismo; antropofagia.

Abstract

The contemporary condition of the global migrant brings, in the law field, the problem of the segmentation of the universal pretention under which the law science is built - more specifically, the racial hatred present in some aspects of national culture prevents the recognition of the "other" perceived strange/alien, its cultural diversity, its memory and consequently the exercise of its potentialities and rights. In Brazil, the racialized inheritance of the formation of the national identity reflects at the African Diaspora, Indigenist and Afro-American contemporary processes to the point of revealing the intolerance, not recent, nor finished that's part of the reality of the afro-brazilians. This is due the ethnocentric aspect of the colonial inheritance that remains overdetermining the socializations parameters and sociability and also to the exhaustion itself of the modern promises contained at the totalizing metanarratives. Indeed, the apparition of the "migrant" can be similar to the entrance of a new element at the local social scenario that requests action and withdraws the national from inertia. The psychosocial prospects present in this panorama of integration of a new actor also are study object.

Key words: migrant; identity; sovereignty; nationalism; anthropophagy.

TERMO DE APROVAÇÃO

ALEXANDRE AVILA MADRUGA

SOBERANIA MIGRANTE: ensaios sobre identidade e migração no Brasil a partir do pós-colonialismo e da antropofagia

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:



RICARDO PRESTES PAZELLO
Orientador

Coorientador



CELSO LUIZ LUDWIG
Primeiro Membro



GUILHERME ROMAN BORGES - *Direito Privado*
Segundo Membro

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Imaginando uma comunidade ou a nação brasileira	12
1.1 Invenção jurídica do Brasil	12
1.2 Comunidades imaginadas.....	16
1.3 Nacionalismo luso-brasileiro e a fábula da mestiçagem.....	25
2. Interrogando o civismo ou a soberania da nação	37
2.1 Nacionalismo pau-brasil e a utopia antropofágica ou metafísica bárbara	38
2.2 Interrogando a identidade	41
3. Que migrante é esse no Brasil? Ou o povo da nação	53
3.1 A personalidade autoritária	53
3.2 O problema do narcisismo	60
3.3 A quebra da quarta parede	63
Considerações finais	69
Referências Bibliográficas	71

Introdução

Este trabalho parte da premissa metodológica da diferença, referenciada nos escritos literários do pós-colonialismo e na utopia antropofágica, principalmente em Oswald de Andrade e no manifesto antropófago. O trabalho se utiliza de tal instrumental, desde o movimento pau-brasil, atravessando a temática das independências, para inquirir a condição do migrante no Brasil frente ao princípio da soberania nacional.

A soberania é um princípio constitucional de direito moderno que garante a autoridade do povo, mas não se pergunta de onde ela vem: Que povo é esse? No que se respalda essa soberania? Se tal direito depõe a seu favor (do povo)? E onde está a origem desse direito que revela a sua raiz etnocêntrica e intolerante ao “outro”? Essas e outras considerações são trazidas à tona pela figura do migrante no cenário nacional. A questão que subjaz do deslocamento (forçado, ou não) de pessoas nas fronteiras internacionais torna relevante investigar a possibilidade de abertura para o exercício das identidades culturais no âmbito da nação soberana.

Neste meandro, a intenção não é exatamente tratar nos termos dos direitos humanos internacionais, nem perquirir as raízes da dogmática dos direitos fundamentais, mas abrir a conceituação da área jurídica para o tema da identidade e da cultura, seguindo as teorizações de autores da antropofagia e do pós-colonialismo como Viveiros de Castro, Alexandre Nodari, Homi Bhabha, Frantz Fanon e outros. Além disso, há um deslocamento da questão do nacionalismo para a política do narcisismo a fim de se compreender os limites dos contornos da soberania nacional dentro do paradigma da inscrição civil ocidental.

A escolha por esses marcos teóricos advém da aversão ao processo digestivo de metrificação característico da globalização capitalista, processo esse que se dirige mais e mais a produção de dejetos e lixo humano de maneira indiscriminada ao se vincular exclusivamente à dimensão expansionista e instrumental do “homem”. A análise que se segue é, portanto, para o ramo do direito, heteróclita e vai de encontro com muitas das premissas em vigor como a limitação formal do acesso aos recursos por meio do

cercamento de terras, a redução dos inúmeros direitos reais à propriedade, e mesmo os conceitos do mundo ocidental de que se utiliza o direito internacional para se referir a “humanidade”.

1. Imaginando uma comunidade ou a nação brasileira

Tupi or not tupi. That is the question¹

Para falar sobre identidades culturais no Brasil Nação é necessário fazer um exercício de imaginação que remete à herança colonial e ao instinto de resistência pau-brasil, assim como, o que diz respeito ao topói do racismo contemporâneo (em termos psicológicos e estéticos), à propriedade e a transmissão da propriedade colonial pelos conquistadores desde a sua invenção.

1.1 Invenção jurídica do Brasil

O termo invenção deriva etimologicamente do verbo latino *in-venire*, que significa “encontrar”. Do mesmo modo, “invenção” é o nome jurídico para a entrada no patrimônio de alguém de um objeto encontrado sem dono. Nesse sentido, o objeto não é criado, mas apropriado, ou como preferiu-se adotar “descoberto”, como no poema versificado do “achamento” do Brasil de Pero Vaz de Caminha:

[...] a descoberta

Seguimos nosso caminho por este mar de longo
Até a oitava da Páscoa
Topamos aves
E houvermos vista de terra.²

Nas palavras de Oswald de Andrade: “foi Colombo quem descobriu a América e Vespúcio quem lhe deu o nome. A terra de Vera Cruz, Santa Cruz, terra dos papagaios saiu das mãos marujas do escrivão Pero Vaz de Caminha, sempre andou por aí, mas encacifada como uma flor do caminho.”³ O “descobrimento” a que se refere Oswald não diz respeito propriamente à criação, mas à invenção do Brasil (inventariado) ocorrida por meio da apropriação de cunho expansionista, sua nomeação e inserção numa tradição

¹ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

²ANDRADE, Oswald de. **Pau Brasil**. 2. ed, 1. reimpressão. São Paulo: Globo, 2003, p. 107.

³ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão** (Entrevistas). 2. ed. Pesquisa, organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 31.

própria. Tradição que indica, no sentido jurídico, a transmissão. Em latim, *traditio* é simplesmente isso: transmissão, e à luz do direito de propriedade só se pode transmitir aquilo que é próprio. Tradição é, portanto, a sucessão instrumental de proprietários.

Modernamente, qualquer um que faça uso dos procedimentos de apropriação se depara com o problema político-jurídico da propriedade. Questiona-se, principalmente, se o pensamento e o fazer humanos são individuais ou comuns, se as coisas são individuais ou comuns, e se, sendo comuns, podem ser usadas, usufruídas, abusadas. Frente a essa delimitação técnica, a dificuldade fica maior quando se confrontam os institutos jurídicos da posse e da propriedade.

Os mais honorários juristas (Savigny e Ihering, por exemplo) se debruçaram sobre a tênue distinção que se opera entre esses dois institutos, não resolvida, de maneira que, até hoje, não deixa de ter atualidade o dizer de José de Alencar quando em *A propriedade* afirma: “no seio deste labirinto” da posse/propriedade a “metafísica sutil da jurisprudência ostenta-se em toda a sua confusão”⁴.

É neste interstício que Alexandre Nodari⁵ observa a deontologia do direito escapar à coerência e consistência que lhe é característica. Definir juridicamente a posse implica a tentativa de distinção do momento em que o direito toca a vida e vice-versa. É por isso que a proliferação de soluções legislativas e doutrinárias relacionadas à apropriação física da terra (da coisa) é extensa, assim como os parainstitutos legais que lhe dizem respeito (detenção – *nuda detentio*, posse ficta – *ficta possessio*, posse indireta etc.).

Com efeito, o ex-integrante do movimento da antropofagia e célebre jurista brasileiro Pontes de Miranda retratou da seguinte maneira a situação:

[...] a diferença entre o mundo fático e o mundo jurídico passa a ser da máxima importância. É o clímax da discussão porque em

⁴ALENCAR, José de. **A propriedade**. Edição fac-similar. Brasília: Senado Federal; Superior Tribunal de Justiça, 2004, p. 157.

⁵NODARI, Alexandre. **Lei do Homem. Lei do Antropófago: O direito antropofágico como direito sonâmbulo**. I Simpósio de Direito e Literatura, UFSC; 2010, p. 133.

nenhuma outra matéria se torna mais nítida a coloração de parte do mundo fático, que do resto dele se separa, fazendo o mundo jurídico.⁶

A preocupação especial com o instituto da posse/propriedade não é casual, pois o direito de propriedade erige a nação do ponto de vista social. A coloração que não possibilita a revelação a olho nu da condição ou não de proprietário é de suma importância. Invadir propriedade alheia é sinônimo de quebrar as regras e por consequência desafia a soberania da lei. Por sua vez, a soberania é o substrato de autoridade que garante a força da lei.

No universo jurídico, a posse é uma espécie de mediação entre a mera detenção e a propriedade, o que lhe confere um status diferenciado por oscilar entre vida concreta e ficção do estado jurídico. Entretanto, como explica Nodari⁷, a alegoria de Pontes deve ser sublinhada pela constatação de que a invenção do Brasil (o inventariado) é, antes de tudo, fruto da grilagem e das reiteradas edições de tratados e leis falsificadas por engavetamentos junto a grilos, as quais passaram a adquirir uma aparente autenticidade no mundo jurídico/administrativo.

Nesse quesito é importante lembrar: o loteamento do Tratado de Tordesilhas e das capitanias hereditárias nunca assegurou registro de propriedade; no século XIX, a iniciativa imperial de demarcação das terras, com a Lei de Terras de 1850, limitou o registro de propriedade através de impostos e taxas, relegando a posse a segundo plano e criando o latifúndio agrícola da conhecida grilagem. Tal fenômeno deu sequência à concepção que tomou a terra como maior bem comercial internacional brasileiro, equiparada, talvez, somente ao corpo humano, se esse for mesmo “brasileiro”. A isso se sucedeu a segregação socioespacial, a formação das favelas, o discurso higienista corroborado pelas leis e todo aparato jurídico-administrativo: lei de zoneamento, lei do inquilinato, BNH, SFH, Código civil de 1916, todos os contratos, siglas e alcunhas com intenção de deslocar a pobreza para abrir margem à cidade, ao negócio, à empresa.

⁶PONTES DE MIRANDA, 1955, p. 5. O conhecido jurista Pontes de Miranda foi membro do movimento da Antropofagia estando listado entre os que participaram da elaboração da maquete do “Primeiro Congresso de Antropofagia”, tendo sido a ele atribuído a alcunha da expressão “posse contra propriedade” que depois veio a se tornar um mantra antropófago.

⁷NODARI, Alexandre. **Lei do Homem. Lei do Antropófago: O direito antropofágico como direito sonâmbulo**, p. 138.

É verdade que houve outras tantas iniciativas institucionais como parcelamento do solo e outros programas, mas somente após ter se consolidado a inscrição civil de cunho patrimonialista e a composição do cenário hierarquizado das cidades, sendo que mesmo aquelas, foram igualmente frágeis na finalidade de alterar o cenário econômico/social.

Não podendo ser de outro modo, resta evidente nesse momento que a lógica deontica advoga contra o Direito. É certo que a falsificação dá origem à propriedade, ou como assinala Oswald: o direito de propriedade é um galimatias⁸, que se erige a partir de um erro. E como afirma o jargão: erro atrai nulidade, e sentença nula não faz coisa julgada.

A questão que subjaz, então, é: se a *terra brazilis* nunca foi de fato do Brasil, mas de proprietários e grileiros particulares que se aproveitaram da condição precária de baixa tessitura social e política e dos alertas de “subdesenvolvimento”, o que faz crer que o Estado age através de um critério de justiça ao vincular a legitimidade da pessoa e a legalidade do ato jurídico (contrato) ao título civil que lhe subscreve? E mais, o que lhe confere a alcunha especial de brasileiro frente ao estrangeiro quando nem mesmo a terra é “sua”?

O conteúdo do direito passa despercebido quando confrontado ao formalismo. Isso porque, nesse contexto, o conteúdo se codifica na forma do objeto. Acumula a tradição e desloca-se, adia a imediaticidade do (f)ato. O seu significado fica em suspenso a fim de regozijar-se na reiteração performática da herança colonial. Herança esta que também é um instituto jurídico, dotado de sobreimportância para a inscrição civil e soberania, já que, de um lado, mantém dentro dos cartórios e tabelionatos as partilhas encarceradas do solo, e de outro, a massa de deserdados encarcerados em cubículos na prisão.

O direito antropofágico, ao assumir o Direito como uma ficção, ganha horizontes mais amplos. A teoria da posse contra a propriedade a que se vincula, está originada num fato histórico – a grilagem de terras por Portugal. A

⁸Diz-se do discurso confuso, enredado, que não se pode captar. Oswald usa tal figura para descrever o direito no manifesto antropófago: “ (...) Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o. (...)” ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**.

antropofagia surge de um longo debate que conjuga arte, política e direito até se tornar metáfora orgânica: diagnóstica e terapêutica perante as (des)continuidades históricas.

Diagnóstica da sociedade brasileira traumatizada pela repressão colonial que lhe deu origem e condicionou o crescimento; terapêutica porque é somente por meio da reação contra os mecanismos sociais e políticos do superego coletivo, e das manifestações artísticas sob forma de ataque verbal que se quebram os interditos e tabus que configuraram o bloqueio atávico colonial.

Do verso de Caminha que iniciou esta seção, a história social que veio a, por assim dizer, “inventar” o Brasil, possui grande envergadura ainda hoje. E se refere mais do que a indumentária jurídica da propriedade e sua herança, mas a todo um aparato editorial que uniu esforços para imaginar uma comunidade. Sobre a formação de identidade que vem a desembocar no nacionalismo brasileiro empreenderemos esforços para degluti-la no estilo tupi, porém não sem antes entender a gênese do nacionalismo e suas comunidades imaginadas.

1.2 Comunidades imaginadas

Nação não é apenas uma entidade política soberana, com povo e território. Na linguagem heterodoxa de Benedict Anderson, nações são, antes de tudo, comunidades imaginadas⁹. O cientista político estadunidense atenta para o fato dos membros de uma nação não se conhecerem em suas peculiaridades e, ao constatar o contato anônimo que existe entre as pessoas, se questiona sobre as razões de pertencimento, camaradagem e a presença de uma subordinação emocional tão profunda a esta ou aquela nação.

Historicamente o fato de se constituírem nações como entidades soberanas, no sentido que a modernidade atribui à palavra, está relacionado ao declínio dos sistemas tradicionais de governo (monarquia e dinastia) e ao surgimento de uma identificação de soberania baseada nas diferenças de um povo para outro. Anderson ressalta que a nova forma “nação” é uma produção

⁹ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**; tradução Denise Bottman. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

cultural datada no século do iluminismo e do secularismo racionalista alinhada aos grandes sistemas culturais que a precederam: comunidade religiosa e reino dinástico.¹⁰

Imagina-se a nação soberana nesse contexto, porque o pluralismo das religiões e os modos de vivência além-mar, para os europeus, permitiram uma metamorfose entre as pretensões ontológicas de novos grupos humanos e a desgastada extensão territorial dos credos. A sobreposição dos parâmetros de legitimidade e legalidade (além da guerra) sobre a crença divina culminou na territorialização dos credos e na construção das fronteiras das nações.

Pode-se dizer que, por algum tempo, a cristandade, o Ummah islâmico e o Império do centro asiático (hoje considerado Império chinês) condensavam as grandes culturas sacras conhecidas pelo mundo medieval. De uma maneira peculiar, suas características contrastavam com a nação moderna tanto em termos de linguagem, como na hierarquia e na intencionalidade da conversão de seus membros.

A língua das monarquias e dinastias medievais é milenar, oculta e abstrusa. Não no sentido galimatias autoconstruído do jargão jurídico ou da economia financeira contemporânea (da bolsa de valores), mas naquele que, ao evocar a distinção do verdadeiro/falso, edifica a sociedade com base na origem sagrada das escrituras.

Anderson explica¹¹ que para bem entender essa diferenciação é preciso remontar a tradição milenar do período pré-moderno restrita a um número pequeno de letrados na “língua-verdade”. A enorme vastidão dos impérios pré-modernos pode ser confrontada à igual grandeza de suas massas iletradas. As línguas que davam suporte às suas comunidades religiosas eram conhecidas de poucos letrados, localizados nos centros dos impérios, o que causava uma reação centrípeta e hierárquica dos grandes contingentes em direção ao sagrado, em busca da salvação cosmológica em que o ápice era o divino.

¹⁰ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**, p. 39.

¹¹ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**, p. 39.

Vale lembrar, a linguagem do sagrado não seguia a fala do cotidiano, a linguagem vernacular. Antes, a camada intelectual era a única que obtinha condições de ser bilíngue e responsável, por exemplo, por fazer a mediação entre o latim (ou o Corão muçulmano) e o vernáculo popular, em evidente semelhança com a mediação entre o mundano e o espiritual.

Quando comparado, o estilo moderno, do qual a nação é tributária, tem sua origem em um pensamento evolucionário/progressivo impermeável quanto às explicações sobrenaturais do obscuro e do incompreensível. Se de um lado a religião explica o acaso geralmente transformando a fatalidade em continuidade (o *karma*, o pecado original, etc.), de outro, a magia do nacionalismo converte o acaso em destino. As palavras do jornalista Regis Debray elucidam: “*Sim, é puro acaso que eu tenha nascido francês; mas, afinal, a França é eterna.*”¹²

Ou seja, o nacionalismo na lição de Anderson é um sistema cultural que sucede as convicções religiosas, não no sentido de substituição modelar, mas como elemento-chave que simboliza a decomposição desse sistema tradicional e a inauguração de um pensamento tipicamente moderno em que a arbitrariedade do signo verdadeiro dá lugar a representações inventadas (inventariantes) da realidade tidas por contrastantes entre as identidades de grupos sociais.

Dito isso, a diminuição gradual da coesão dos sistemas culturais de vastas comunidades religiosas e reinos dinásticos representa a abertura para a nova forma política, social e também econômica “nação”.

Veja-se por exemplo a passagem de Marco Polo ao descrever o imperador mongol Kublai Khan, neto de Genghis, no final do século XIII:

O grã-cã, tendo obtido essa extraordinária vitória, retornou com grande pompa e triunfo para a capital, a cidade de Kanbalu. Isso aconteceu no mês de novembro, e ele continuou a morar lá durante os meses de fevereiro e março, mês este de nossa festa de Páscoa. Sabendo que esta era uma das nossas principais solenidades, ele mandou que todos os cristãos fossem até ele e levassem o Livro deles, que contém os quatro Evangelhos. Depois de fazer com que o incensassem várias vezes, com toda a cerimônia, ele o beijou

¹²ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**, p. 39.

*devotamente e ordenou que todos os seus nobres ali presentes fizessem o mesmo. Este era o seu costume em todas as principais festividades cristãs, como a Páscoa e o Natal; e ele observava o mesmo nas festas dos sarracenos, dos judeus e dos idólatras. Indagado sobre o motivo dessa conduta, ele disse: “Existem quatro grandes profetas que são reverenciados e adorados pelas diferentes classes da humanidade. Os cristãos consideram Jesus Cristo como a divindade deles; os sarracenos, Maomé; os judeus, Moisés; e os idólatras, Sogomombar-kan, o ídolo mais importante deles. Eu devo honrar e mostrar respeito por todos os quatro, e invocar em meu auxílio aquele que, dentre eles, é na verdade supremo no céu”. Mas, pela maneira com que sua majestade agiu em relação a eles, é evidente que ele considerava a fé dos cristãos a mais verdadeira e a melhor...*¹³

Embora o mercador veneziano esteja temporalmente distante da consolidação de qualquer nação da história moderna, extrai-se do excerto o uso inconsciente de vocábulos como “nossa” e “deles”, e a qualificação da fé cristã como “a mais verdadeira”, o que nos possibilita visualizar o prenúncio do nacionalismo a partir da territorialização dos credos e da linguagem “nós” e “eles” tão comum nos discursos nacionalistas. Além disso, havendo uma verdade “mais verdadeira”, é possível inferir que há também o início de um relativismo que sustenta mais de uma verdade para além daquela ontologia das escrituras sagradas.

Ideologicamente, a criação do nacionalismo está ligada à ideia de suplantando as velhas formas de dominação tradicional e imobilismo, tendo como ponto de partida a criação de uma forma social horizontal. Isso não significa que sua ascensão não esteja relacionada à criação de outras formas de dominação como a administração do Estado, a burocracia, a divisão social do trabalho e novos conceitos como a biopolítica. O que Anderson investiga e tenta explicar é a difusão do nacionalismo como fenômeno que antecede até mesmo o anseio de guerra. Na sua pergunta inaugural fica desenhado:

*Por que sentimos uma emoção quase religiosa diante do túmulo do Soldado Desconhecido? Como é possível sentir-se mais vinculado a multidões anônimas de compatriotas do que ao próprio círculo familiar de rostos conhecidos? E, sobretudo, como foi possível que, ao longo do século XX, tantos milhões de homens e mulheres tenham-se mostrado dispostos não tanto a matar, mas sobretudo a morrer em nome da nação?*¹⁴

¹³ POLO, Marco. **As viagens de Marco Polo**. Ed. Brasiliense, 1954, p. 158-9.

¹⁴ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**.

O fenômeno que responde a sua pergunta preambular é o capitalismo editorial. Segundo ele¹⁵, o surgimento dos jornais e dos livros em línguas seculares está relacionado de maneira íntima com o surgimento do nacionalismo moderno. Isso porque é a junção das possibilidades do capitalismo à tecnologia de imprensa, posto a serviço dos grupos humanos de língua vernacular, que torna possível a criação da identidade e consciência nacional. Por intermédio do editorial capitalista se desenvolve a ideia de que os fatos, ainda que ocorridos em local alheio à pessoa e, envolvendo pessoas mutuamente desconhecidas, podem ligar as pessoas neles não envolvidas a partir de uma consciência compartilhada tendo em vista que tudo coexiste no âmbito da nação.

Nessa mesma perspectiva, se situa a conclusão pós-colonial de Edward Said em *Orientalismo*:

A língua, mais do que uma continuidade entre um poder externo e o falante humano, tornou-se um campo interno criado e usado mutuamente pelos usuários da língua.¹⁶

À medida que as línguas seculares adquirem o mesmo estatuto (intra)mundano das milenares, e se descaracteriza o divino da língua de Deus, torna-se possível o estudo e a admiração por estas línguas e a difusão das ideias que vão consolidar a identidade nacional¹⁷.

É certo que, em outro plano, existem nações vizinhas em termos de fronteira que compartilham a mesma língua impressa, como é o caso da América espanhola por exemplo. Também é certo que existem países que possuem língua impressa diferente da língua falada por conta da tradição oral, é o caso de muitos Estados na África. Portanto, não é correto afirmar que existe uma correspondência necessária entre o advento da linguagem impressa e o balizamento das fronteiras nacionais, esse dado deriva antes dos

¹⁵ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**, p. 40.

¹⁶SAID, Edward. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. Companhia das Letras, 2001, p. 136.

¹⁷Vale dizer, mal a Europa conhecia a história da humanidade até o século XVII e XVIII, quando as investigações da coroa britânica acerca do sânscrito permitiram entender que a civilização indiana era muito anterior à Grécia e à Judéia, do mesmo modo que, o estudo do hieróglifo revelou que o Egito antigo precedeu a cultura semita e grega em muitos aspectos.

acontecimentos histórico-políticos do final do século XIX em diante que localizaram as diferenças regionais e à divisão não dimensionada que a Conferência de Berlim fez sobre a África de maneira arbitrária e repulsiva.

Essa concepção da condição nacional ligada à promoção das línguas seculares é altamente europeizada. Como bem observa Anderson, a criação capitalista de públicos leitores monoglotas é o pontapé do sentimento nacional europeu, tendo em vista que a propaganda nacionalista também passa a ser vinculada à propriedade privada da língua. Antes disso, para os processos de independência colonial, a consciência nacional que emergiu nas colônias, por meio da dicotomia “nós\eles”, foi de grande valor social para criar um modo autêntico de ser “brasileiro”, “angolano”, “argentino”, “cubano”, etc.¹⁸, e político para se desvincular do domínio colonial.

O nacionalismo se apresentou como potência de superação do colonialismo, porém, como explica Aníbal Quijano¹⁹, se tornou impossível o pressuposto de igualdade na Nação à medida que os povos originários foram divididos por critérios rracos e se estabeleceu a dependência e subordinação em relação ao europeu.

Após a consolidação de seus processos de independência, surge também um contingente intelectual responsável pela promoção da identidade nacional nas colônias. Como exemplo, o movimento do romantismo brasileiro que vai da prosa à poesia e, pelo romance com José de Alencar, Visconde de Taunay, Álvares de Azevedo e outros, procurou difundir o sentimento ufanista, tendo no nacionalismo um de seus pilares.

Em *nosso* país as línguas milenares que precederam o secular português são as indígenas das mais variadas etnias jê e tupi ou as africanas de origem yorubá, haussá ou do povo de bantu, línguas dizimadas pela servidão, escravização e pela catequese jesuíta.

¹⁸ Benedict Anderson em outro livro seu intitulado *Sob três bandeiras*, por exemplo, retrata a formação literária das Filipinas a partir das figuras de Isabelo de los Reyes e José Rizal. ANDERSON, Benedict. **Sob três bandeiras: Anarquismo e imaginação anticolonial**. trad: Sebastião Nascimento. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Fortaleza, CE: Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2014.

¹⁹ QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO: Buenos Aires, 2005.

A independência social brasileira foi seguida pela independência política e administrativa. A formação de quadros da burocracia configura também um dos pilares do nacionalismo, principalmente no que toca a ascensão do que Benedict Anderson chama de “pioneiros criolos”²⁰. No Brasil, os descendentes dos peregrinos europeus que encontraram a terra da luxúria, da cobiça, da tristeza e do romantismo como elencou Paulo Prado²¹, ainda carregavam consigo uma fatalidade lamentada de ter nascido neste lado do Atlântico.

Eles eram irremediavelmente criolos²². Em solo brasileiro eram a autoridade máxima, no entanto, traziam consigo a ambiguidade de pertencer a uma comunidade colonial e ao mesmo tempo ser uma classe superior no desenho nacional.

O aumento das comunidades criolas mesmo antes das independências era um fenômeno irrefreável. A mestiçagem também aflorava e com ela um certo paralelismo entre os magnatas criolos e os barões feudais assumia os contornos da soberania. O poder soberano, por sua vez, estava atrelado igualmente a uma certa visão evolucionista da sociedade, a qual como demonstrou o pensador da história brasileira, Manuel Bomfim²³ e outros mais contemporaneamente, advinha de uma distorção teórica conhecida como darwinismo social²⁴.

Nesse cenário irreversível, a descoberta se converteu em utopia sardônica, de maneira que, a América passou a ser pintada como paraíso perdido, misto de lar da selvageria e da benevolência ingênua natural.

²⁰ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**, p. 84.

²¹Análise contemporânea à que foi feita pelo movimento pau-brasil/antropófago, que não representa a ritualística canibalesca, visto que contém muitos aspectos do nacionalismo indianista de onde se extrai um exotismo inveterado. PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. Organização Carlos Augusto Calil. - 9 ed. – São Paulo: Companhia de Letras, 1997.

²²Digo “eles”, porque é fato conhecido a predominância dos homens no início da colonização, fato que levou ao fenômeno da mestiçagem forçada como assinala Paulo Prado, citando a constatação obtida de Padre Manuel da Nóbrega em *Cartas do Brasil*. PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**.

²³Pensador da história do Brasil que viveu na Primeira República. Um dos primeiros a se contrapor ao ideário que enxergava na mestiçagem o símbolo da deterioração humana. BOMFIM, Manuel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

²⁴Nome atrelado às teorias antropológicas da sociedade com cunho evolucionista.

Conforme a exposição de Benedito Nunes²⁵, já no século XVIII, os iluministas Vico, Rousseau, Voltaire e Montesquieu se inspiraram na “não-Europa” para escrever seus textos subversivos contra as instituições políticas e sociais europeias. O estado de natureza estava à sua vista, e o “bárbaro primitivo” parecia se ambientar à natureza com maior destreza que o civil europeu. As apologéticas descrições do *homem natural* surgem num contexto fetichista que oscila entre a repugnância aos padrões de vida “não civilizados” e a sublimação de um tempo harmônico que não volta mais, equalizador do *Discurso sobre a origem das Desigualdades entre os Homens*.

O nacionalismo brasileiro foi propagado seguindo essa esteira. Os escritores (pioneiros criolos) do final do século XIX e início do século XX partiam de uma escalada indígena que seguia o apelo do *homem natural* concebido pelos europeus como gênese edênica de toda a linha evolutiva da humanidade. Como afirma Benedito Nunes, de *O Guarani* de José de Alencar até *A Estética da Vida* de Graça Aranha, imagina-se a identidade nacional sobre um fundo mítico heroico legado da herança misturada do indígena, do escravo africano e do descobridor português²⁶.

Havia quem sustentasse a tese segundo a qual o contato do português com o mouro e o africano traria a predisposição no caráter nacional do lusitano a uma interação aberta e igualitária com índios(as) e negros(as)²⁷.

Essa produção nacional se organizou em prol da tarefa intelectual que acreditava ter alcançado - através da emoção estética - a integração no cosmos e o estado de alegria que transcende o terror primitivo da natureza tropical. Uma espécie de reação contra a barbárie, somada ao anseio de se ver civilizado, que terá sua vertente política mais enfática no movimento integralista *verdamarelo* nos enunciados da escola da Anta²⁸.

²⁵ ANDRADE, Oswald de. **A utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990. – (Obras completas de Oswald de Andrade); inclui: A antropofagia ao alcance de todos por Benedito Nunes, p.

²⁶ ANDRADE, Oswald de. **A utopia Antropofágica**.

²⁷ Tese levantada por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*. FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Apresentação: Fernando Henrique Cardoso. – 48 ed. rev. - São Paulo: Global, 2003.

²⁸ A escola da Anta surge do Movimento Verdamarelo idealizado no pós Semana de Arte Moderna em 1922 possui fortes aspirações patrióticas e/ou ufanistas.

Seguindo a sugestão de Lévi-Strauss em seu *Tristes Trópicos*, Zygmunt Bauman caracteriza as duas maneiras com que a humanidade se deparou com a questão da alteridade na situação colonial, quais sejam: a Antropofagia e a Antropoemia. A antropofagia advém do ato de comer o outro diferente por inteiro, inclusive suas vísceras num ato que implica um novo nome para aquele que come, acarretando uma mudança de forma e de sentido no deglutidor. O ato da antropoemia, por sua vez, consiste igualmente em comer o outro, porém em seguida regurgitar ou vomitar o estranho visto como incurável ou inalteravelmente alheio.²⁹

Nesse sentido antropeômico, na gênese edênica brasileira é que o colono incorpora, literalmente, os bens materiais e culturais do(a) negro(a) e do índio(a), pois lhe interessa e lhe dá sumo gosto tomar para si a força do seu braço, o corpo das mulheres, as suas receitas bem-sucedidas de plantar e cozer e, por extensão, os seus expedientes rústicos, logo indispensáveis, de sobrevivência, mas regurgita sua existência por lhe parecer irremediavelmente diabólica e não passível de comunhão.

Os recursos ideológicos desse movimento se utilizam da edição da língua para transformar a história brasileira numa gesta indígena e africana custodiada pela Providência. O sentido étnico, para essa fábula, é o mistério vicariante da raça tupi, que deu a primeira transfusão de sangue colonizador e deixou por herança o substrato biológico, psíquico e espiritual da nacionalidade – depois de contribuir para a composição étnica da nação, os negros e indígenas perdem sua vida objetiva, mas interiorizam-se como espírito nacional. O sentido era “pra frente Brasil” como a propaganda ditatorial-ufanista mencionaria algum tempo depois.

Dois mitos de instrumentação ideológica se conjugam nessa predileção: o da síntese do passado com o presente e o da conquista do futuro. O que os partidários da fábula faziam era uma espécie de mitificação em que o primitivo foi sublimado pelo *Verdamarelismo* na figura do primeiro antepassado. Como explica Benedito Nunes³⁰, o indianismo colocara Peri³¹ e Y Juca Pirama³² como

²⁹ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad: Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: J Zahar, 2001.

³⁰ ANDRADE, Oswald de. **A utopia Antropofágica**, p. 26.

³¹ Personagem do romance brasileiro *O Guarani*, de José de Alencar.

heróis genéticos do povo brasileiro, não tanto na alçada do indígena real, mas no plano da transcendência - dali em diante vigoraria a ordem, o progresso e a propriedade edificada do Brasil.

E que estranho pareceria o contraste trazido pela utopia antropofágica a isso tudo! A recusa da antropofagia e da ritualística indígena advém justamente da tensão entre estado de natureza e estado civil, ou “Estado soberano” como veio a se complexificar na Modernidade.

Ironicamente, Oswald de Andrade tirou dos próprios *Ensaio*s de Montaigne a ideia de vida primitiva.

*Costumes são quanto à liberdade matrimonial e à propriedade comum da terra, o gosto do ócio e o prazer da dança, virtudes naturais que a “ingenuidade originária” inspirava, instituições sóbrias e sábias que a Platão fariam inveja...*³³

Do conceito de homem natural, sujeito de direitos imprescritíveis, de cuja vontade todo poder político emana é que se extrai a Antropofagia.

*Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.*³⁴

Num ato de reintegração de posse, o qual equivale a uma crítica da razão política do exotismo, a Antropofagia apresenta-se como rito imanente de rebeldia para “*todas as revoltas eficazes na direção do homem*”³⁵. Desse ponto de vista, é que parte-se da relativização do “paganismo” tupi e africano para questionar a subsistência da religião natural e do discurso colonial da inscrição civil.

1.3 Nacionalismo luso-brasileiro e a fábula da mestiçagem

³² Poema de Gonçalves Dias, sobre ele: “Pensando em Deus e no paraíso, esqueceram-se da terra e da sociedade; não eram um povo a quem educavam, eram noviços que instruíam; não eram homens que educavam para a sociedade, eram bárbaros aos quais se aplicava o processo de Loyola para quebrar e subjugar a vontade, reduzindo-se a uma obediência cega, a uma passibilidade morta, inerte e improdutiva.” DIAS, Gonçalves. **O Brasil e a Oceania**. Garnier, Rio-Paris, p. 337.

³³ ANDRADE, Oswald de. **A utopia Antropofágica**, p. 19.

³⁴ ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**.

³⁵ ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**.

Terra de Vera Cruz, luz, berço da vida
Os vilão que é do bem, dos heróis genocidas
Sonho de paz, outros Carnavais
Sou um povo que tem como seu maior bem
Gritar gol
Emicida – Obrigado, Darcy!

O discurso colonial brasileiro do pós-independência remonta ao cenário originário da fábula das três raças. Este discurso que se utilizou do dado empírico da coexistência das etnias “fundadoras” do Brasil para originar a identidade nacional.

Que os três elementos sociais generalizados – índio, negro e branco – foram constitutivos do povo brasileiro é empírico e quase uma afirmativa banal, mas o caso brasileiro oculta um sistema hierarquizado real, concreto e historicamente localizado (início do século XX), promovido por um discurso entranhado tanto no campo popular, quanto no científico ou no erudito.

Roberto da Matta faz um paralelo³⁶, se o “ancièn regime” anterior à Revolução Francesa era fundado na ideologia das leis de Deus e da igreja, pelo fato de ter Deus criado uma aliança com os nobres, o rei e o papa, lhes outorgando legitimidade no poder, no Brasil, a justificativa fundada na Igreja e no catolicismo formalista foi o que deu direito à exploração da terra e à escravização indígena e africana. No *nosso* caso, se per fez uma ligação de interesses políticos, religiosos e comerciais e de índole moral totalizante, sobre a qual a Coroa portuguesa explorava de forma soberana o território, sua gente, fauna e flora.

Embora tenha sido o comércio o principal motivador das “descobertas”, o rei obtinha o controle dos empreendimentos comerciais da colonização e se esforçou para lhes acrescentar as motivações religiosas e civilizacionais. O suporte consciente deste empreendimento sempre foi a fé e o império.

³⁶ DA MATTA, Roberto. **Relativizando**; uma introdução à antropologia social. – Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 63.

Nas obras de Raymundo Faoro³⁷ e Vitorino Magalhães Godinho³⁸ se pormenorizam as descrições que permitem concluir a existência do fortalecimento das estruturas hierárquicas portuguesas no Brasil Colônia. Apesar das diferenças regionais, o território brasileiro sempre foi regido por leis e decretos universalizantes ditados por um governo central altamente hierarquizado e revestido de formalismo jurídico.

Como explica DaMatta³⁹, nesta sociedade dominada pelas hierarquias sociais, a categorização social era regra geral de onde se podiam extrair numerosos títulos de inscrição civil como os prelados, fidalgos, letrados, cidadãos e o povo em sentido político. Havia também a representação social-jurídica do oficial da justiça, o juiz, cavaleiros, escudeiros e novamente o povo, completando a gênese dos estados sociais. Tão hierarquizada que até mesmo as formas nominais de tratamento, as maneiras de se dirigir à pessoa, foram reguladas por lei em 1597 e posteriormente em 1739⁴⁰.

A Independência do Brasil nunca de fato se desvinculou de tal herança, visto que seu surgimento em meio a este imbróglio carregado de estratos e camadas sociais possui um desfecho reacionário e fechado.

Como explica o historiador Manuel Bomfim⁴¹ (do início do século XX), a Proclamação da República se desenrolou sem ao menos ter um ideal por detrás acerca de seu significado ou o que chama de fé republicana, panorama que acaba culminando no fracasso revolucionário e na retomada da servidão espiritual e da ignorância geradora de miséria.

Bomfim se referia ao “atraso” da sociedade brasileira como decorrência dos parasitismos das classes dominantes frente aos escravos e a dependência exclusiva daquelas em relação a esses no regime de opressão. Nesse sentido, negar a alcunha da civilização aos povos americanos do sul é insensato por

³⁷ FAORO, Raymundo. **Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro**. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

³⁸ GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. Lisboa: Arcádia, 1971.

³⁹ DA MATTA, Roberto. **Relativizando**; uma introdução à antropologia social, p. 65.

⁴⁰ GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. Lisboa: Arcádia, 1971., p. 73.

⁴¹ BOMFIM, Manuel. **A América Latina: males de origem**.

revelar uma cegueira histórica. Na dialética do senhor-escravo, não-sujeito era o senhor que não concebia a imagem de outro senão a de si mesmo ostentando as riquezas naturais do Brasil. Isso o leva a concluir que as prolongadas ressalvas relacionadas ao baixo grau de educação e civilização do povo brasileiro é quinquilharia quando se observa que a dificuldade de desenvolvimento da vida coletiva advém dum progresso metafísico e carente de significado, proveniente exclusivamente da autoridade europeia.

A vida econômica nos três primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil travou-se por meio de mecanismos que podem ser quantificados, pois se traduzem em números de produção e circulação, isto é, em cifras de bens e de força de trabalho. Muito antes de se pensar em história quantitativa o poeta Gregório de Matos⁴², em um ardido soneto barroco que dedicou à cidade da Bahia nos fins do século XVII, falava em *máquina mercante*, à letra, nau de mercadorias, expressão que se poderia, por metonímia, estender a toda engrenagem comercial vigente na Colônia. A exploração e “degradação” do Brasil tinha causa segura e orquestrada.

É também nesse contexto da formação do Brasil Nação contraposto à Coroa portuguesa que o historiador Thomas Skidmore⁴³ observa o marco inicial das doutrinas raciais brasileiras. Com a Proclamação da República e a Abolição da Escravatura era preciso uma nova forma de ideologia que substituísse a centralização do rei. Não podendo mais colocar o peso das injustiças sobre os ombros da Coroa portuguesa, a elite brasileira apelou para o mito criacionista das três raças a fim de neutralizar e designar a cada “raça” o seu papel no edifício da sociedade.

Em que pese as especulações sobre a formação social harmônica tingida de sangue negro e indígena do início do século XX, o fato socialmente significativo é que Portugal e o eurocentrismo promoveram domínio que vai da estrutura à linguagem e as elites brasileiras acharam conveniente a manutenção desse *status* prolongado até os dias atuais.

⁴²BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo. Companhia das letras, 1992.

⁴³SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976.

A isso se seguiu o projeto político social do branqueamento, a eugenia, o genocídio indígena, o conde de Gobineau e todas as narrativas fatalistas que enxergavam na mestiçagem o produto indesejado e híbrido do cruzamento de brancos, negros e índios, tomados primeiramente pelos “cientistas” como espécies distintas no racismo biológico, e posteriormente como selvagem em cultura pelo racismo étnico/cultural:

Que qualquer um que duvida dos males desta mistura de raças e se inclina, por mal entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente do amálgama de raças, mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo⁴⁴.

O excerto retirado do texto do zoólogo em *A Diversidade Moral e Intelectual das Raças* conforma o esquema racial que predominou na *intelligentsia* da época e serviu de espelho para muitos teóricos, estudiosos, médicos, juristas e artistas que predominaram no imaginário social e erudito como Monteiro Lobato, Nina Rodrigues, Clóvis Beviláqua e outros.

O determinismo, traço marcante desse momento, fez com que não houvesse necessidade de se segregar o mestiço, a mulata, a índia e o negro, visto que as hierarquias asseguravam a superioridade do branco como tipo e grupo dominante.

É verdade que há intimidade, consideração, favor e confiança como evidencia Gilberto Freyre⁴⁵ e o interesse indiscriminado de Nina Rodrigues pela origem dos africanos⁴⁶. Mas tal constatação, para além do ímpeto harmônico e sensual tido no início do século XX, configura um sistema vertical de relações sociais que engendra laços de patronagem, permitindo conciliar posições individuais e pessoais dentro de uma totalidade dirigida.

Gilberto Freyre insiste em louvar o senhor de engenho luso-nordestino que, despido de preconceitos, se misturou, fecunda e poligamicamente, com as escravas, dando ao mundo exemplo de convívio racial democrático. No

⁴⁴Gobineau citado por Thomas Skidmore. SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro**, p. 47.

⁴⁵ FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**.

⁴⁶ RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Biblioteca Virtual de ciências humanas. Disponível em: www.centroedelstein.org.br; Rio de Janeiro, 2010.

entanto, a libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática na medida em que se exercia quase sempre em uma só dimensão, a do contato físico: as escravas emprenhadas pelos fazendeiros não foram levantadas à categoria de esposas e senhoras de engenho, nem tampouco os filhos dessas uniões fugazes se ombream com os herdeiros ditos legítimos do patrimônio de seus genitores.

Isso porque, desde então, os parâmetros científicos, as regras morais, os modais de sociabilidade, o próprio sujeito da enunciação passa a ser branco com referências etnocêntricas voltadas à Europa e ao novo padrão mundial de poder.

Como explica Aníbal Quijano⁴⁷, o termo “branco” faz alusão à escravidão negra antes do século XVIII, daí em diante, passou-se a chamar “os europeus” por força do padrão mundial de poder. O sociólogo peruano assinala nessa perspectiva que a categoria “raça” se converteu no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade, termos como espanhol, português passaram a indicar não somente a procedência geográfica, mas também com uma conotação racial.

Sob este critério se inaugura o etnocentrismo moderno europeu, que na linguagem de Quijano é caracterizado como: “tecnologia do poder que expropria a dimensão geocultural dos povos, deteriora seu universo simbólico, catequiza seus processos de cognição e de vida e lhes relega um espaço-tempo passado na história em que tudo que é produzido cai na dimensão do ostracismo irracional do primitivismo”.⁴⁸

No que diz respeito ao Brasil, no tocante às relações inter-raciais que fundaram o corpo social, a demarcação rígida das posições impossibilitou o tratamento da segregação e discriminação como tais, sendo anuviado pela ironia, sarcasmo e estereótipos de todo tipo.

⁴⁷Sociólogo peruano conhecido pela influência na área de estudos descoloniais.

⁴⁸QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**, p. 118.

Diante dessa constatação pergunta-se para o objeto dessa pesquisa: como ele (a) o estrangeiro da migração se insere nessa dinâmica social brasileira?

Primeiramente, há de se ressaltar que o(a) estrangeiro(a) dentro desse padrão somente é concebido como estrangeiro(a) de cor⁴⁹, isto é, elemento da mistura de raças. Só então é possível compreender que nesse sistema hierarquizado, a discriminação é algo que se dirige somente ao diferente, ao estranho, desgarrado, desconhecido, em suma àquele não adequado às normas da estrutura triangular (índio-negro-branco), nem inserido nas relações sociais da totalidade, que ignora ou desconhece a conformação da sociedade.

Nesse sentido, se torna estrangeiro não só o membro de outra nação (principalmente indígenas, afro-caribenhas e africanas), mas principalmente o “migrante”⁵⁰, aquele não endereçado nas regras. O migrante é o estrangeiro específico que vem para desmascarar o cinismo do internato da sociedade, aquele que, estando ali, revela justamente o estranhamento do *nosso* modo de vida habitual ao abrir o inconsciente para a estupidez de *nossas* regras morais e/ou jurídicas. Adentrar ao território nacional do *outro*, no mundo jurídico, representa a aceitação das regras jurídicas nacionais, é ser posseiro em propriedade alheia, ressaltar as nuances dos problemas locais.

Por isso, no plano da política internacional, o “problema da migração”, embora tenha seus vocábulos universais que evocam a análise de fundo em direitos humanos (crise ambiental, refúgio, apatridia, superpopulação, etc.), só

⁴⁹Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem é o texto em que Oracy nogueira propõe pontos de distinção do preconceito racial no Brasil e nos Estados Unidos a partir das experiências que teve no município de Itapetininga-SP. NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca: as relações sociais em Itapetininga**; apresentação e edição Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

⁵⁰A diferenciação entre “migrante” e “estrangeiro” está baseada na conclusão do jornalista Gustavo Barreto de Campos sobre a divisão de papéis sociais para a imprensa brasileira. Segundo ele, “estrangeiro” é a designação utilizada pela mídia brasileira para designar o membro de outro país que advém da Europa, em geral de fenótipo branco e que agrega valor para a nação brasileira, já o vocábulo “migrante” ou “refugiado” é como a imprensa brasileira retrata membros oriundos da África, da América do Sul e do Caribe, com a conotação de intruso em território nacional. CAMPOS, Gustavo Barreto de. **Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015**. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2015.

pode ser visto sob a ótica plurinacional em que se indaga a gênese da condição nacional, que no Brasil e na América Latina é de cor.

Como assinalou Oracy Nogueira, no Brasil a marca do indivíduo é mais representativa que a sua origem. Quer dizer, o preconceito de marca entendido também como preconceito de cor brasileiro, enxerga a coloração dos indivíduos, grupos e atos, para agregar valores mais ou menos europeizados e, no sentido assumido aqui, “civilizados”, os quais o permitem acessar determinadas esferas da sociedade ou não.⁵¹

O problema do poder central, soberano e auto-referenciado (lusitano), não está tanto na diferenciação para inferiorizar um segmento ou raça, mas na impossibilidade de se criar novas relações sociais que não as rigidamente estipuladas pela hierarquia. Nesse panorama, o *outro* se torna a condenação fundamental da ausência de relações. Surge como uma denúncia ao estado de coisas existentes.

Abrindo a conceituação, dizer que no Brasil o aparato jurídico não assimilou o racismo da mesma maneira como nos Estados Unidos ou na África do Sul por meio do *Apartheid*, não significa dizer que a estrutura jurídica não tenha se originado também sobre uma base racista. O desenho social dos Estados Unidos pós-abolição culminou em discriminação violenta da população negra que reivindicara a igualdade de tratamento. Houve sim uma segregação fundada em preceitos legais de diferenciação cujo corolário definidor era a origem racial. No Brasil, entretanto, do ponto de vista normativo da lei nada existiu parecidamente, não porque houve um maior protagonismo dos estratos não-brancos dentro da empunhadura jurídica, ou que tenha havido um modo tipicamente português de colonizar harmoniosamente como descreveu Gilberto Freyre, isso se deve mais à característica da sociedade nivelada em todos os sentidos, cheia de intermediações e sincretismos que abduziu para dentro de si o impedimento público do pluralismo étnico-cultural.

⁵¹Enquanto nos Estados Unidos há uma nítida tendência para a classificação única (do preconceito de origem), do tipo “tudo ou nada”, em que a origem passa a estar vinculada a esta ou aquela matriz, de acordo com a característica da ética protestante. No Brasil, o referencial rácico é abrandado ou intensificado de maneira relacional, ou seja, a ideologia da miscigenação mantém uma expectativa de que os outros tipos raciais desapareçam na medida que haja o cruzamento com o branco.

Desde o início o cenário pouco se altera, fomos governados por um monarca liberal diante de uma elite reacionária e conservadora; temos uma burguesia que deseja se aliar com o Estado, desde que este defenda seus lucros; a terra é grilada aos montes, de maneira contraproducente até para o capital nacional; e, no campo da religião, a renovação carismática se aproveita do ambiente social ambíguo para arrebanhar as massas em desamparo.

Esse cenário que pinte de maneira hostil e desencorajadora para o estrangeiro/migrante⁵², em nada parece com a impressão que o cronista português Pero Magalhães de Gândavo teve ao avistar a América no século XVI:

por que a mesma terra hetam natural e favoravel aos estranhos que a todos agazalha e convida como remedio por pobres e desamparados que sejam. E assi cada vez se vai fazendo mais prospera, e depois que as terras viçosas se forem povoando (que agora estão desertas por falta de gente) hão de se fazer nellas grossas fazendas como já estão feitas nas que possuem os moradores da terra, e também se espera desta provincia que por tempo floreça tanto na riqueza como as Antilhas de Castella por que he certo ser em si a terra mui rica e haver nella muitos metaes, os quaes ata agora se não descobrem ou por não haver gente na terra pera cometer esta empreza, ou tambem por negligencia dos moradores que se não querem dispor a esse trabalho: qual seja a causa por que o deixão de fazer não sei. Mas permitirá nosso Senhor que ainda em nossos dias se descubram nella grandes thesouros, assi para serviço a augmento de S. A., como pera proveito de seus Vassallos que o desejo servir.⁵³

Acontece que não há mais clima, nem a mesma natureza para tal acolhimento. O “mal da eloquência balofa” é o aforismo que traduz que os tempos modernos não cabem mais na tessitura dos sonetos de descobrimento. Assim, no início do século XXI, estamos diante do canto novo nietzschiano em que o *andarilho*⁵⁴ exige liberdade.

⁵² A partir de agora as denominações “estrangeiro” e “migrante” serão tomadas tendo como pano de fundo o entendimento retrospectivo da situação colonial.

⁵³ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte, Ed; Itatiaia, 1980.

⁵⁴ “Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, a se libertar da razão, não pode sentir-se sobre a terra senão como andarilho – embora não como viajante em direção a um alvo último: pois este não há. Mas bem que ele quer ver e ter os olhos abertos para tudo que propriamente se passa no mundo; por isso, não pode prender seu coração com demasiada firmeza a nada de singular; tem de haver nele próprio algo de errante, que encontra sua alegria na mudança e na transitoriedade.” NIETZSCHE, Friedrich. **Humano Demasiado Humano**. (tradução de Paulo Cesar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Vale dizer, não tanto em termos da necessidade de emancipação humana como o marxismo mais ortodoxo deixa entrever no seu desenho dos níveis do processo de consciência⁵⁵. Uma consciência soberana, autodeterminada. Mas em outra dimensão porque a própria autonomia da razão (da Revolução Copernicana) engendrou-se como agência hiperobjetual da natureza humana e está a confluir para um novo período geológico sem precedentes na Terra, em que não se sabe se haverá vida.

“Do macaco ao anjo” é o dístico que Viveiros de Castro utiliza para expressar a linha evolutiva da humanidade. O antropoceno é o conceito que Déborah Danowski⁵⁶ utiliza para simbolizar a passagem de era geológica, a qual representa a tentativa abissal do ser humano de se apartar e apreender a natureza (homem x natureza) a fim de se ver anjo. O imaginário iluminista de transcendência do mundo primitivo (precário) levado a cabo culmina na transcendência do próprio mundo tal como é conhecido.

Os combustíveis fósseis, a máquina a vapor, o laissez-faire, o bem estar e a consciência de classe todos concebidos acima de um binômio liberdade+consciência. Mas não se pergunta, liberdade de quê? Consciência para o quê?

A liberdade dos filósofos é universal e universalista, mas hoje os geólogos são mais velozes que os filósofos ao lembrar da impossibilidade de ser livre da natureza. A consciência dos políticos vai do entendimento retrospectivo ao bem estar, mas o tempo já é mais veloz que a política (e que o direito) e lembra que as medidas do “eu” autônomo e universal não são mais as principais pautas da agenda (senão a biopolítica) e o migrante aparece como uma oclusão do inato estado civil.

Emerge a “transcendência do ego” de que fala Jean Paul Sartre⁵⁷. Nesse sentido, a fricção interétnica de que trata a migração torna-se mais um

⁵⁵IASI, Mauro Luis. **Processo de consciência**. São Paulo: CPV, 1999.

⁵⁶DANOWSKI, Déborah e CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir: Ensaio sobre os medos e os fins**. Editora Cultura e barbárie, 2014.

⁵⁷ Em a Transcendência do Ego, Sartre realiza uma abordagem não egológica da unidade e individualidade da consciência a medida que procura mostrar que o ego não está presente nem formal, nem materialmente na consciência, mas senão “lá fora”, no mundo, é um ser do mundo. SARTRE, Jean-

elemento da perspectiva de existência de sujeitos não estáveis e absolutos (soberanos), cuja interligação permanente com o “outro”, que não necessariamente é humano, permite revelar o lado narcísico do moderno ou europeu.

Do outro lado, o perspectivismo ameríndio visa a construir a identidade a partir da diferença, vis-a-vis. Se a carência ocidental surge de uma atração crônica pelo solipsismo, o qual acomete os doentes de solidão, a ensaística indígena⁵⁸ sofre é de paranoia pela existência multifacetada e difusa de “sujeitos” e “seres”. Para entender a ritualística tupi, e a possessão africana é preciso partir das diversas faces da memória e de um exercício de abandono da condição egóica metodológica.

O bacharelismo, o empreendedorismo, o gabinetismo e o academicismo, as frases feitas sobre a sabedoria nacional, a mania das citações, tudo isso serve de matéria ao novo mosaico da antropofagia, como fonte de deglutição. O aparelhamento colonial político-religioso repressivo sobre que se formou a civilização brasileira, a sociedade patriarcal com seus padrões morais de conduta, as suas esperanças messiânicas, a retórica de sua intelectualidade que imitou a metrópole e se curvou ao europeu, o indianismo, o samba e o carnaval como sublimação das frustrações do colonizado, a moral da cegonha como a interdição da libido envergonhada da juventude.

Em última instância, a política do imobilismo que se caracteriza do ponto de vista econômico pela devoção ao comércio internacional, trustes e monopólios que desencorajam a libertação nacional ao anunciar a onipotência militar das metrópoles, ao mesmo tempo em que o capitalismo se utiliza da matéria-prima e das manufaturas para forjar um mercado que trata a própria colônia como clientela. Ainda, do ponto de vista da política interna, a incitação do povo através do nacionalismo via comícios, manifestações sindicais e outras

Paul. **A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica.** tradução e apresentação de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. Revistas USP, Cadernos espinosianos XXII, 2010.

⁵⁸Termo utilizado na revolução haitiana para designar tanto indígenas, quanto negros africanos e afro-caribenhos, associado à negritude como linguagem simbólica de ressignificação do processo de espoliação da identidade cultural do povo diaspórico. BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

agitações que paradoxalmente conservam o sangue no ar, ao mesmo tempo em que se acumulam as súplicas de calma pelos partidos políticos.

O conselho de Déborah Danowski para os filósofos se encaixa aqui. Ao opor a “consciência soberana” ao “pensar” ou “prestar atenção” ela apela para a abertura, para o não fechamento das possibilidades do “outro” (que pode ser o migrante) e principalmente para o desacelerar da corrida antropocênica de dominação da dita “natureza”.

2. Interrogando o civismo ou a soberania da nação

Movido pelo rascunho histórico intrigante por que atravessou o primeiro capítulo é oportuno ressaltar o sentimento de não pertencimento com as narrativas sobrepostas que dão conta da origem do Brasil. Essa condição de como se a alma e o esquema corporal estivessem perdidos faz parte do lugar de onde fala o que passaremos a chamar de migrante.

A condição migrante é o termo utilizado para demonstrar o estado permanente de estranhamento com relação à ordem social e a dinâmica das coisas. Tal questionamento provém de uma ambivalência rasurada no contato do eu/outro e na (in)completude da identidade cultural.

A interrogação sobre a identidade de si traz em seu bojo automaticamente a questão sobre a identidade do “outro”, ou sobre o que é propriamente o “outro” como ente personificado e inteligível. Comumente na filosofia ocidental, o “outro” é tratado como algo externo, aquele que por intermédio de um raciocínio exclusivista é capaz de conferir a identidade daquilo que não é o “eu”. De encontro a isso, a narrativa pós-colonial - que servirá de substrato para indagar a condição migrante -traz uma perturbação para essa percepção a medida que a desloca para o centro de uma contradição insolúvel entre cultura e classe, raça e sexualidade, no fundo da batalha entre representação psíquica e realidade social, a qual ao mesmo tempo mistifica e constrói as balizas desse entendimento.

No capítulo que segue faz-se a análise da identidade enquanto elemento psíquico e social a partir da condição migrante do “sujeito” no contexto pós-colonial⁵⁹, até se chegar às problematizações acerca da soberania social e da autoridade individual presente em tal conjuntura.

Sem esquecer a linguagem poética da antropofagia, iniciamos com o estranhamento transformado em manifesto, baseado na comunicação de

⁵⁹ O pós-colonial refere-se à condição de fissura consolidada após os processos de independência oficial do colonialismo europeu e norte-americano, mas que mantém o status emergente de ambivalência identitária. O termo “pós-colonial” é utilizado pelos teóricos dos estudos culturais, entre eles: Jacques Derrida, Stuart Hall, Homi Bhabha e outros e no presente trabalho coincidirá com a denominação “migrante”.

Alexandre Nodari⁶⁰ sobre a ambivalência de se adotar a herança e a linhagem evolutiva da humanidade como critério da identidade, e a deontologia do direito como expressão última desta realidade. Neste capítulo, a intenção é desnudar a nomeação, a virtude cívica e a inscrição civil que normaliza a história da expansão e exploração colonial, desestabilizando a integridade do “indivíduo” por meio dos desdobramentos das relações coloniais e seus intercâmbios étnico-raciais na linguagem da demanda e do desejo (linguagem de análise).

São de especial relevância os textos de Frantz Fanon, as teorizações pós-coloniais de Homi Bhabha e as comunicações de Alexandre Nodari.

2.1 Nacionalismo pau-brasil e a utopia antropofágica ou metafísica bárbara

Em todos os meridianos deste mundo, deve haver auxílio mútuo,
Nós, os canibais, devemos ajudar esses cristãos.
Queequeg.⁶¹

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. A sobrevida da tradição portuguesa hierárquica se enraizou não tanto pelo conteúdo identificador das nuances da realidade social brasileira, mas pelo costume arraigado de se aplicar as Ordenações por meio da subsunção e mesmo pela difusão do imaginário iluminista que compreendeu o “homem” como a medida de todas as coisas.

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. A transformação das coisas do mundo em recursos está em Kant, em Hegel na Fenomenologia do Espírito e no utilitarismo de Jeremy Bentham. Como tudo é útil ao homem, assim também o homem, as pessoas passam a ser útil a tudo. O antropólogo Alexandre Nodari⁶² descreve essa metrificacão do mundo por meio da redução como uma espécie de metafísica da utilidade.

⁶⁰NODARI, Alexandre. **Limitar o limite: modos de subsistência.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dyaoKbl5GzE>

⁶¹ ANDERSON, Benedict. **Sob três bandeiras:** Anarquismo e imaginação anticolonial.

⁶²NODARI, Alexandre. **Limitar o limite: modos de subsistência.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dyaoKbl5GzE>

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. Quebrar a premissa deontológica da filosofia bipartida em sujeito e objeto, fato e norma, natureza e homem, esta é a tarefa da utopia da antropofagia, mas para isso há que se partir de um referencial diferente, ou da “diferença”. A distinção de que se trata aqui não se dirige à ordem das costumeiras diferenciações que pretendem regular os padrões de porções diferentes do mundo como o material e o espiritual, o direito e a moral, a natureza e o ser humano. Trata-se duma reflexão em torno da relação do eu com o ambiente, que caracteriza toda e qualquer experiência. Trata-se duma relação entre a perspectiva e as coisas, ou simplesmente uma preocupação com o sentido.

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. No fundo, o que caracteriza a obediência à forma jurídica é o contorno, a linguagem, a aparência de legitimidade, uma espécie de extensão da tensão interna do corpo que se resolve pela transposição superficial ou externa, repetidas e reiteradas vezes. Essa é a tarefa do perito em Direito, é preciso medir o espaço a fim de ocupá-lo e lhe dar o nome (galimatias), é preciso conferir performance à habilidade de dizer.

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. A tarefa da antropofagia para Nodari⁶³ é, portanto, retirar a forma ubíqua de todo o direito, sublevar a faculdade quase que divina de estar em todo lugar e abri-la para as práticas concretas da vida. Transformar o métrico em não-métrico, perfurar e dar acesso à intensidade.

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. Segundo Nodari⁶⁴, o que difere a poesia da medida (o peso, o metro, a unidade) é a ilusão não métrica da realidade. Limitar o limite então representa a ilusão formada pela variação dos pontos de vista. A poesia é a transfiguração máxima da transformação no não-métrico. A poesia é uma experimentação de medidas que atinge o não-métrico por meio da introversão de limites externos que vem a criar um modo de vida.

⁶³NODARI, Alexandre. **Limitar o limite: modos de subsistência.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dyaoKbl5GzE>

⁶⁴NODARI, Alexandre. **Limitar o limite: modos de subsistência.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dyaoKbl5GzE>

No fundo, obedecer e aplicar uma lei é a mesma coisa. Na antropofagia ritual tupi em que a devoração do inimigo está associada à adoção de um novo nome pelo devorador (relação sujeito-sujeito), o contato não serve para esvaziar o sentido. Ao contrário, o sentido provém do consumo. A isso Oswald chamou subsistência antropofágica. Nada mais é que a exterioridade compreendida como as intenções combinadas de cada eu. Isso mantém o contato com a exterioridade, o cosmos parte do eu, mas só me interessa o que não é meu, só me interessa o outro.

Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia⁶⁵.

O primitivismo do bárbaro tecnizado. É só compreendendo a história mundial que se pode conceber a história e a nação brasileira. Do ponto de vista da Antropofagia, a Revolução Caraíba, protótipo de todas as revoluções (a Francesa, a Romântica, a Surrealista, a Bolchevista), é também a prática da deglutição intelectual que legitima o alento da utopia.

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem⁶⁶.

A antropofagia infinitamente superior à crueldade dos civilizados que torturam, matam e estraçalham sob pretexto de piedade e religião. Falar sobre antropofagia é assumir o terror primitivo concebendo-o de maneira instintiva como derivação da própria libido, como vínculo orgânico e psíquico de ligação com a terra. Na linguagem de Oswald, um vínculo de “sentimento órfico”⁶⁷ que espontaneamente se manifesta na outridade com que se depara o “antinarciso”, bem como na consciência do sagrado como entidade estranha e hostil, como tabu, interdito supremo transcendente. Em seguida, na atitude devorativa pela qual o selvagem, num ato de extrema vingança, incorpora a alteridade inacessível dos deuses, fincando-os na terra com eles

⁶⁵ ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**.

⁶⁶ ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**.

⁶⁷ ANDRADE, Oswald de. **Um Homem sem Profissão, Memórias e Confissões, I, Sob as ordens de Mamãe**. José Olympio, Rio, 1954, p. 84.

estabelecendo a convivência familiar. É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus.

2.2 Interrogando a identidade

“Uma notável peculiaridade é que eles (os ingleses) sempre escrevem o pronome pessoal “eu” com letra maiúscula. Não poderíamos ver esse Grande Eu como prova não intencional de quanto o inglês pensa em sua própria importância? (Robert Southey, LettersfromEngland)⁶⁸”.

Articular o problema da alienação cultural advinda do colonialismo se torna possível a partir do questionamento sobre a formação tanto da autoridade social, quanto da autoridade individual na forma como vêm se desenvolvendo no discurso da soberania. Notoriamente, a compreensão do que seja o estado soberano moderno parte de uma principiologia derivada do contrato social e dos tratados políticos que lhe deram origem. Essa forma de conhecer a sociedade privilegia o pacto das vontades e a qualidade dos atos de negociação como elementos fundamentais no projeto de sua edificação.

Entre os tratados políticos da Modernidade destaca-se a figura do Príncipe (princípio) de Maquiavel como a relação primeira do “eu” com a identidade. Na obra do renascentista italiano, a figura do príncipe está atrelada à tomada de decisão autorreferenciada, a qual tem sua expressão última vinculada a um projeto de centralização política em torno do “eu” (o Príncipe). Esse “eu” é o sujeito cognoscente de liberdade ativa, sujeito da razão tipicamente ensaiado na corrente do Iluminismo moderno, imagem que, como já foi dito, é difícil de ser assimilada no contexto pós-colonial, mas que aqui é destacada não só por essa dificuldade. O Príncipe, para além da presunção de ausência de qualquer tipo de distúrbio racionalista, também pode ser pensado como a figura que liga o “eu” à identidade.

Tendo em vista que todo laço de identidade construído nesse contexto histórico (da Renascença à Modernidade) surge de uma identificação com uma entidade transcendente - o exemplo que o ponto I.II do capítulo I sugere é o da

⁶⁸BHABHA, Homi. **O local da cultura**; trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 171.

Nação como entidade que congrega os nacionais –, assim o é o Príncipe para os seus concidadãos. No tratado político de Maquiavel, como no imaginário nacional, na comunidade jurídica ou na religião, irmãos são aqueles que possuem a mesma deferência em relação à entidade transcendente, respectivamente: o Príncipe, a Nação, a Lei e Deus.

O vocábulo do desconstrutivismo “*différance*” cunhado por Jacques Derrida trata em seus termos dessa ambiguidade moderna. Ao se questionar a construção discursiva sobre a qual se edifica a filosofia Ocidental, Derrida refere-se tanto a “diferença” radical representada pelo critério de “justeza” ou adequação de cada comunidade fechada em si com sua criteriologia própria e a fronteira que separa os iguais dos “não-iguais”, como a deferência, indicando a necessidade de haver uma decisão (de se (in)deferir algo), o que no vocábulo dos estudos culturais implica a reiterabilidade ou não do comportamento “injusto” de se endereçar o problema da justiça e da lei sempre

Àqueles, supostamente competentes a compreender e interpretar a dita linguagem do direito, os quais, em tempo não longínquo, nem terminado, foram e são os homens europeus, adultos, machos, brancos, carnívoros e capazes de sacrifícios.⁶⁹

Nessa toada, extrai-se que alcança a alçada de irmão ou “sujeito” aquele que remete ao mesmo transcendental, nesse caso o próprio “eu transcendental” contraposto à natureza primitiva, o que no raciocínio expansionista e principalmente no atual corporativismo global ocidental, não raramente, significa isolar o “não-igual” ou diferente por meio do discurso sexista, falocêntrico, heteronormativo ou da abordagem racista que iremos nos deter.

No racismo, seja o de vertente biológica datado nos séculos do expansionismo, seja o historicista/contemporâneo do controle de fronteiras, a “gente”⁷⁰ é sempre animalizada com intenções depreciativas para ser atribuída ao parco desenvolvimento e culpabilizada pela desilusão da condição moderna. Essa construção tipicamente capitalista moderna oculta a herança colonial como se não soubesse que a outra face do moderno, o “primitivo”, só existe em

⁶⁹DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: M. Fontes, 2010, p. 47.

⁷⁰ O vocábulo “gente” deriva de “gentio” que indica o não-civilizado, ou selvagem.

deferência a ela. Historicamente, o desenvolvimento das nações de “primeiro mundo” deve-se à exploração das “nações periféricas”, tanto em termos de recursos da natureza para o capitalismo, como na mão-de-obra do trabalho escravo e das técnicas “tradicionais” de trabalhar com o ambiente. Atualmente, não são poucos os relatos de exploração oportunista concernentes a tráfico de pessoas, tráfico de órgãos, trabalho informal e prostituição.

Frente a isso, a teoria pós-colonial do literato pós-estruturalista Homi Bhabha revela a ambivalência trazida pela identidade pós-colonial como uma espécie de contrapelo à universalidade da identidade. O testemunho da deslocação colonial, seu deslocamento de tempo e pessoa emerge como uma perturbação insolúvel para a linhagem do progresso histórico da “humanidade”. A despersonalização operada pela empreitada colonial faz eco nas atuais sociedades pós-coloniais⁷¹ a ponto de alienar o ideal iluminista do “Homem”. Não é só isso, a despersonalização colonial também contesta a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano como demonstraram os estudos do ensaísta e psiquiatra Frantz Fanon já no século XX:

Se a psiquiatria é a técnica médica que tem como meta permitir que o homem não se sinta mais um estrangeiro em seu ambiente, devo a mim mesmo a afirmação de que o árabe, permanentemente estrangeiro em seu próprio país, vive em um estado de absoluta despersonalização... A estrutura social existente na Argélia era hostil a qualquer tentativa de conduzir o indivíduo de volta ao seu devido lugar... Não era preciso ser-se psicólogo para adivinhar sobre a aparente bonomia do Argelino, por detrás de sua humildade, uma exigência fundamental de dignidade. E de nada serve, por ocasião de manifestações não simplificáveis, apelar para o civismo.⁷²

O estudo fenomenológico da psiquiatria em Fanon parte da dicotomia do “eu” e o “outro” atravessada pela dialética hegeliano-marxista de superação da história, para desembocar no retrato emoldurado do inconsciente psicanalítico

⁷¹ O termo pós-colonial está vinculado a uma série de estudos realizados sobre os efeitos da colonização nos países colonizados. Embora sua fundação esteja registrada com a obra *Orientalismo* de Edward Said, os estudos do pós-colonialismo têm como obras essenciais na sua influência os escritos de Fanon, Aimé Césaire, Kwame Nkrumah e Albert Memmi por exemplo. Salienta-se ainda, que o vocábulo “pós-colonial” não é o mais adequado para designar estas personalidades – talvez mais adequado fosse “anti-colonial” -, isso por uma questão temporal e de engajamento nas lutas políticas que culminaram nos processos de independência colonial, seja na política, seja na literatura.

⁷²FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa, 1980, p. 58.

de onde sobrevém a loucura do racismo, o prazer da dor e a fantasia agonística do poder político.

Como explica Homi Bhabha, as indagações de Fanon acerca do “lugar” ocupado pelos sujeitos no processo de identificação colonial fendem-se em uma “encenação angustiante de imagens”⁷³, que o intelectual negro martinicano responde da seguinte maneira:

Eu tinha de olhar o homem branco nos olhos. Um peso desconhecido me oprimia. No mundo branco o homem de cor encontra dificuldades no desenvolvimento de seu esquema corporal... Eu era atacado por tantãs, canibalismo, deficiência intelectual, fetichismo, deficiências raciais... Transporte-me para bem longe de minha própria presença... O que mais me restava senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que me manchava todo o corpo de sangue negro?⁷⁴

A presença negra da narrativa de Fanon não produz uma história adequada ao conceito de pessoa ocidental costumeiro. O enredamento a estereótipos de primitivismo e degeneração não autoriza a condução da história do progresso civil, de modo que se passa a questionar radicalmente tanto a autoridade individual como a social pela sua própria impossibilidade.

Conforme diz Bhabha⁷⁵, no imaginário branco europeu, a condição civil do *sujeito* é conferida a partir das virtudes sociais da racionalidade histórica, da coesão cultural e da autonomia da consciência individual, as quais assumem uma identidade imediata e utópica. O estado civil parece ser a expressão “última da tendência inata, ética e racional do desenvolvimento humano; o instinto social progressivo da natureza humana; ou o acesso direto dos interesses individuais objetificado na estrutura representativa de uma Vontade Geral – Lei ou Cultura”. Do outro lado, as formas de agressão psíquica e social – a loucura, o ódio a si mesmo, a traição, a violência – nunca são reconhecidas como constitutivas da autoridade civil, ou mesmo como efeitos do próprio instinto social. Elas são tratadas sempre como oclusões, formas externas e equivocadas do progresso histórico.

Nesse cenário é que exsurge a demanda de Fanon por uma explicação analítica acerca das reflexões perversas da virtude civil nos atos do governo

⁷³BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 80.

⁷⁴FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**; trad. Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008, p. 106.

⁷⁵BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 81 - 82.

colonial, quais sejam: o anseio reiterado de civilizar culturalmente os colonizados por meio de instituições arcaicas estipuladas pelo opressor, a banalização da violência na própria definição do espaço social colonial e a viabilidade das imagens febris do ódio racial, personificadas na personalidade autoritária sobre a qual retornaremos mais tarde⁷⁶.

A figura que hoje representa essa perversão assinalada por Fanon é a imagem do pós-iluminismo, globalizado, ou globalizante amarrado à sombra do homem colonizado contido pela virtude cívica que no dizer de Homi Bhabha, “fende sua presença, distorce seu contorno, rompe suas fronteiras, repete sua ação à distância, perturba e divide seu próprio ser”⁷⁷. Uma espécie de complementariedade que não gira em torno da imagem de alteridade “eu/outro”, mas senão da perversão mútua da experiência colonial.

Vale ressaltar, os processos de independência nacional encerrados na África somente no final do século passado trazem entalados o crime-silêncio cometido pela “humanidade” conhecida. Acontecimento fatídico que na esfera do conhecimento, da ideia de si do “ser humano”, repercute criando uma bipartição assentada sobre a episteme da pele.

O que é frequentemente chamado de alma negra é um artefato do homem branco.⁷⁸

Com efeito, a raça como vimos com Aníbal Quijano é um conceito que performa um esquema epidérmico na hierarquia dos poderes globais⁷⁹. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon imbuído pelos problemas que o rondavam na situação colonial da Argélia do início do século XX, desloca o questionamento sobre a vontade/desejo de viés universal e direciona a pergunta “o que quer o homem negro?” e “o que quer a mulher negra?”. Ao perscrutar a economia do desejo colonial revela o duplo sentido da identidade através de sua face oculta, o “negro”. A partir do desejo do negro, desentranha o imaginário supostamente coeso da soberania da autoridade social e

⁷⁶BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 82.

⁷⁷BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 82.

⁷⁸FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**; trad. Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008, p. 16.

⁷⁹QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**.

individual. Nas palavras dele, exhibe uma constelação de delírio da vida cotidiana em que se observa:

o preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação neurótica.⁸⁰

A neurose a que se refere Fanon nada mais é que o fruto das interposições da violência psíquica e política no interior da virtude cívica, a alienação de qualquer possibilidade de identidade universal por conta daquilo que ele denomina “delírio maniqueísta”. Isso porque o desejo colonial de identidade sempre é articulado no lugar onde está situado o “outro”. E aqui, o outro não tem o mesmo significado que atribuímos até então. O outro a que Fanon designa é de fácil distinção, no contexto dos processos de independência africana em que ele estava inserido o binarismo evocado do “eu\outro” é concretizado na medida do “branco/negro”.

O ensaísta negro complica. Ao se perguntar *o que quer o homem negro?* e *o que quer a mulher negra?*⁸¹, Fanon traz a contradição insolúvel do colonialismo para dentro da linguagem psicanalítica de Freud e constata que o discurso da identidade de mim, para o sujeito colonial, não pode ser outro senão a negação de si próprio por meio da cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação.

O desejo do negro na sociedade colonial é ser o branco para que possa realizar toda sua potência. É, portanto, um espaço de ambivalência em que o etnocentrismo manifesto deixa entrever a dependência psíquica e política do sujeito colonial em relação à metrópole. Isso porque, no cenário da precípua “hierarquia dos poderes globais” em que vivia o martinicano, o “branco” não existe de maneira ontológica, tampouco o “negro”, ambos são artifícios construídos para imaginar arquétipos na sociedade.

⁸⁰FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

⁸¹Dois capítulos de *Peles Negras, Máscaras Brancas* são dedicados a essas perguntas. O capítulo II – A mulher de cor e o branco; o capítulo III – O homem de cor e a branca. FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**.

O cenário do colonialismo que levou Fanon a se perguntar sobre a origem da demanda e do desejo no ambiente da colônia⁸² não se manteve estanque no decorrer do tempo. Emergiu a dita consciência nacional ensaiada no seu *Os Condenados da Terra* para que se pudesse alçar a independência política e social, mas nada que torne obsoleta a conclusão pela impossibilidade da concentração de todos os atributos da identidade na figura cívica e política do “cidadão”.

Para se aproximar mais do local conhecido, retornemos à espacialidade brasileira e vejamos como ecoa o discurso de identidade no rap da periferia de São Paulo musicado pela artista Yzálú à luz do contemporâneo:

Enquanto o couro do chicote cortava a carne,
A dor metabolizada fortificava o caráter;
A colônia produziu muito mais que cativos,
Fez heroínas que pra não gerar escravos
matavam os filhos;
Não fomos vencidas pela anulação social,
Sobrevivemos à ausência na novela, no
comercial;
O sistema pode até me transformar em
empregada,
Mas não pode me fazer raciocinar como
criada;
Enquanto mulheres convencionais lutam contra
o machismo,
As negras duelam pra vencer o machismo,
O preconceito, o racismo;
Lutam pra reverter o processo de aniquilação
Que encarcera afros descendentes em
cubículos na prisão;
Não existe lei maria da penha que nos proteja,
Da violência de nos submeter aos cargos de
limpeza;
De ler nos banheiros das faculdades
hitleristas,
Fora macacos cotistas;
Pelo processo branqueador não sou a beleza
padrão,
Mas na lei dos justos sou a personificação da
determinação;
Navios negreiros e apelidos dados pelo
escravizador
Falharam na missão de me dar complexo de
inferior;
Não sou a subalterna que o senhorio crê que
construiu,
Meu lugar não é nos calvários do brasil;

⁸² Aqui me refiro à colônia em abstrato por acreditar que se trata de uma condição inerente à índole do colonialismo, podendo ser alargada para além da África onde Fanon esteve grande parte da vida, mas também para outras periferias como Brasil que possuem grande influência africana no seu surgimento.

Se um dia eu tiver que me alistar no tráfico do morro,
É porque a lei áurea não passa de um texto morto;
(*Mulheres Negras*, letra de Eduardo Facção
Central musicada pela rapper Yzalú)⁸³

Este retrato simbólico do contemporâneo revela a permanência estrutural da violência colonial e uma dimensão constitutiva do “ser” mesmo situado em local e tempo diferente. O que está representado aqui é a fuga de duas tradições familiares do discurso da identidade: a tradição narcísica do Príncipe de Maquiavel que concebe o “eu” a partir de um processo de autorreflexão no espelho da natureza humana e a visão sociológica ancorada na divisão Natureza\Cultura que considera o humano como o único transformador da natureza.

O que as negações reiteradas da identidade dramatizam é o processo de abertura para o que é invisível ou desaparecido, a impossibilidade de se reivindicar uma origem para o Eu dentro de uma tradição de representação universalista e plenitudinária, principalmente em decorrência da violência perpetrada contra a memória e o modo de vida originário.

“Não pode me fazer raciocinar como criada/não existe a lei maria da penha que nos proteja da violência de nos submeter aos cargos de limpeza/não sou a subalterna que o senhorio crê que construiu, meu lugar não é nos calvários do Brasil.” As passagens enfáticas do “sujeito” relegado à condição de invisível subordinado demonstram a ausência reiterada daquilo que é um “não-eu” ou o “avesso do eu”, o sentimento de não pertencimento somado à irresignação e ao anseio de se ver outro – teatral.

Nesse cenário, o sujeito não pode ser apreendido sem a ausência ou invisibilidade que o constitui. Conforme explica Homi Bhabha:

ver uma pessoa desaparecida ou olhar para a invisibilidade é enfatizar a demanda transitiva do sujeito por um objeto direto de autorreflexão, um ponto de presença que manteria sua posição enunciatória privilegiada enquanto sujeito. Ver uma pessoa desaparecida é transgredir essa demanda; o eu na posição de domínio é, naquele mesmo momento, o lugar de sua ausência e sua re-apresentação.⁸⁴

⁸³YZALÚ. *Mulheres Negras*. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=122kwdWN-v0>

⁸⁴BHABHA, Homi. *O local da cultura*, p. 88.

A demanda transitiva é justamente o que inaugura as novas identidades. A heterotopia da geografia humana ora conceituada por Foucault⁸⁵, convertida em éter utopia da evaporação na periferia.

Para nos manter na linguagem do rap, o ato de “evaporar” do flagrante policial, de escapar da permanente vigília em que o estado cívico nos aprisiona:

Não tem flagrante não, não tem flagrante não;
Já bolou, acendeu, virou fumaça, subiu pra cuca;
Fim do Silêncio, De Menos Crime não deixa goela;
Malandro que é malandro sempre segue o ritmo da favela.

Pode vim parar, pode vim revistar;
O flagrante já foi pra mente só pra amenizar;
Os puta fardas explodiram a cabeça de raiva;
Enfiaram a mão no meu bolso e no meu saco;
E não acharam nada;
Revistaram a minha cheveteira e não acharam naaaaaada.⁸⁶

O que esses testemunhos têm em comum é o deslocamento da soberania do estado empírico em que o “eu” se encontra. Neles, a identidade é fluída porque não há outra maneira de se desvencilhar da autoridade, essa autoridade que lhe é estranha, tanto quanto é coatora. Nessa esteira, a lírica oscila no espaço e no tempo sem resvalar em nenhum corpo físico, sem indicar qualquer resquício de identidade autocumpridora, sem deixar rastro, fugaz e estando em constante estado de migração para não ser “pega”.

A batida da música da periferia é a metáfora que traz consigo a heterotopia da proliferação de outros espaços/tempo não hegemônicos com diferentes códigos que não necessariamente se resumem ao espaço físico/biológico do sujeito cartesiano, mas que constituem “espaços-fantasia” de deslocamento do tabu moderno.

⁸⁵ Conceito utilizado por Foucault, mas que tem sua raiz no pensamento de Spinoza e veio a ser retomado mais contemporaneamente por Gilles Deleuze. A heterotopia descreve lugares e espaços que funcionam em condições não-hegemônicas. Foucault usa o termo heterotopia para descrever espaços que têm múltiplas camadas de significação, alteridades que não estão aqui, nem lá, que são simultaneamente físicos e mentais, e vivem em permanente estado de migração.

⁸⁶DE MENOS CRIME. **Fogo na bomba.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N4oqq6MOX_s

Nesse meandro, a heterotopia é o navio e a alteridade é o desafio que esse navio carregado de interrogações coloca ao se deparar frente-a-frente com o outro inesperado, não querido e não desejado. É a alteridade do absolutamente desconhecido, e até então, invisível, tal como a radical distância originária entre os indígenas, os negros africanos e os portugueses no caso brasileiro, ou ainda, como os migrantes e nacionais no século XXI.

Retira-se todo aspecto substancial do “eu” para representar-se o sujeito como um aspecto da perspectiva, tal qual o perspectivismo ensaiado por Deleuze:

“É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista”.⁸⁷

Na linguagem, o sujeito passa a ser conhecido através de pronomes, não mais pelo substantivo próprio da inscrição civil, mas pela confecção dos temporalmente irrestrito “aqui”, “amanhã”, “agora”, sujeitos não estáveis que variam de acordo com a perspectiva de espaço e de tempo.

Assim o é também a resposta de Fanon para as complicações oriundas da memória da raça, do racismo, do colonialismo e da identidade cultural. No mesmo *Peles Negras, Máscaras Brancas* ele revela a crença na possibilidade de transformação do *pathos* da confusão cultural colonial em estratégia imagética de subversão política.

Como explica Homi Bhabha citando Fanon, “a demanda da autoridade por identificar sujeitos nunca irá unificar sua mensagem de maneira plena”⁸⁸. Isto porque, no mundo colonial, a estratégia do desejo é representar o drama da identidade no ponto em que o negro desliza, revelando a pele branca. Na extremidade, no intervalo entre o corpo negro e o corpo branco, há uma tensão de ser e de sentido, ou, como afirma a linguagem de análise, de demanda e desejo, que é a contrapartida psíquica daquela tensão muscular que habita o corpo nativo, nesse sentido:

⁸⁷ DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991, p. 36.

⁸⁸ BHABHA, Homi. *O local da cultura*, p. 111.

Os símbolos da ordem social – a polícia, os toques de clarim na caserna, as paradas militares e as bandeiras desfraldadas – são a um só tempo inibidores e estimulantes: pois não transmitem a mensagem “não ouse se mover”, mas, ao contrário, gritam “prepare-se para o ataque.”⁸⁹

É dessas tensões – tanto psíquica quanto políticas – que emerge uma estratégia de subversão. Não tanto pela busca de revelar uma completude identitária do “homem”, mas para manipular essa espécie de representação. É uma forma de resistência que é exercida nos próprios limites da identidade e da autoridade, no espírito zombeteiro da máscara, da imagem e da ilusão.

No ensaio *A Argélia se desvela*, Frantz Fanon demonstra como a utilização do véu da mulher argelina se converteu em símbolo de resistência contra o colonialismo. O anseio desinibido por uma suposta desmitificação da sociedade argelina advindo do colonizador, perpassava pela estratégia de incitar a revolta das mulheres contra a divisão sexual da sociedade argelina e o espaço relegado da economia doméstica.

O símbolo máximo dessa divisão acusado pela administração colonial era o véu usado pelas mulheres em espaços públicos, o qual delimitava a fronteira do lar. A empreitada colonial se desdobrava no intento de “tirar o véu” que obscurecia o imaginário da sociedade da Argélia, o que obteve resposta dos movimentos pró-independência com a inserção das mulheres nas trincheiras da resistência e a reapresentação do véu como máscara, símbolo de resistência e técnica de camuflagem contra a opressão colonial explícita.

O véu passou a ser usado como instrumento contra os abusos do homem branco e sua ânsia de expandir-se, reapropriado no ínterim da cultura árabe⁹⁰.

Esse pensamento nos indica que a experiência do deslocamento psíquico e social à qual se dirige a condição do marginalizado, do alienado, daquele que tem de viver sob a vigilância de um signo que lhe nega a diferença, traz consigo uma abertura de interrogação subversiva da identidade e da autoridade. Ao deslocar o foco do racismo cultural da política do

⁸⁹FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**, p. 45.

⁹⁰FANON, Frantz. *A Argélia se desvela*. In: CORREA, Mariza. **Três ensaios sobre a Argélia e um Comentário**. Textos didáticos n. 16. IFCH\UNICAMP, 1995.

nacionalismo para a política do narcisismo, Fanon e Homi Bhabha complicam a noção de sujeito e o repertório da identidade. Repertório que se mostra vigente atualmente e com especial envergadura no debate sobre a condição migrante e o nacionalismo no contexto contemporâneo.

3. Que migrante é esse no Brasil? Ou o povo da nação

O último capítulo que segue versa sobre três tentativas de aproximar as imagens do ódio racial ao migrante, contido nos atuais vocábulos da “xenofobia”, da “intolerância” e outros, a estudos feitos sobre a ideologia, a antropologia do narcisismo e o teatro. Servem de base para o texto, o estudo psicológico de Theodor Adorno no pós-guerra na década de 1930 sobre o crescimento da personalidade autoritária de índole fascista nos Estados Unidos; a comunicação “inacabada” de Eduardo Viveiros de Castro que evoca a coincidência do lugar e função da antropologia com o antinarciso, em menção desterritorializada do anti-édipodeleuziano; e a possibilidade de ruptura do *status quo* obtida através do realismo que chama o migrante à existência, pensada através da imagem realista do teatro épico de Brecht seguindo os escritos de Roland Barthes.

3.1 A personalidade autoritária

“O fim da segunda Grande Guerra derrotou os nazistas e lhes impôs penas duras pelas atrocidades cometidas, mas não impediu que sua ideologia disseminasse”.

A partir da ensaística de Fanon e Bhabha, a virtude cívica pode ser entendida como expressão da imagem duplicada de si mesmo na dimensão psíquica do sujeito pós-colonial. É responsável pela ambivalência nos entornos da moral da comunidade pós-colonial amarrada à sombra de seu passado “delirante maniqueísta”.

Passado esse que bebe das imagens do ódio racial, o mesmo que possibilitou a edificação dessa *nossa* sociedade e que se mantém em estado latente à espreita para reagir. O ponto que segue é um risco de tentar aliar o delírio maniqueísta de que fala Fanon com os estudos sobre o fascismo feitos por Theodor Adorno e outros teóricos da Escola de Frankfurt.

O risco existe, todavia, por conta da tentativa de concluir algo não pesquisado em nenhum livro ou texto de apoio. Além de ser possível haver

alguma interpretação que sugira incompatibilidade com noções citadas de alguns autores em que se baseia este trabalho.

Ressalta-se o distanciamento de qualquer linha de análise que recorra à essencialização da realidade, do sujeito ou da dicotomia falso/verdadeiro, ainda que a escolha feita parta para o campo da ideologia política onde as referências designativas oscilem de maneira mais volátil. Ainda assim, julgo importante para o objetivo deste trabalho endereçar um problema político à forma nação, além dos antropológicos e psicológicos já elencados.

O que fica de sugestão, tendo em vista a crescente onda de intolerância nas fronteiras nacionais do pós-colonialismo, é que uma das trajetórias possíveis para o desenlace do aviltamento de memória e bovarismo coletivo⁹¹ contido no discurso colonial é a ascensão e multiplicação de experiências irracionais simbólicas do fascismo.

Os estudos sobre o fascismo latente se encontram no livro *A Personalidade Autoritária: estudos sobre o preconceito*⁹², escrito por Theodor Adorno e membros da Escola de Frankfurt e versam sobre as predisposições psicossociais para o fascismo de modo não muito consciente por parte das pessoas.

Vale dizer, a investigação dos teóricos da Escola de Frankfurt não se destina a entender o fascismo de Estado e as repercussões de suas ocorrências de história, mas adentrar no entremeio da sociedade civil e pesquisar sobre a adesão ao imaginário profascista.

Para fazer essa aproximação teórica nos utilizaremos das conclusões obtidas por Iray Carone em sua pesquisa sobre o livro⁹³.

Os frankfurtianos alicerçados sobre as bases da teoria crítica do conhecimento, contra a imagem pré-dada da realidade, investigam os traços fascistas ou a mentalidade fascista presente de forma visível ou subterrânea

⁹¹ Bovarismo é uma expressão utilizada para uma pessoa com autoimagem deturpada que perde sensivelmente a operação do sentido da “realidade”. A expressão tem origem na personagem Madame Bovary do romance homônimo escrito por Gustave Flaubert e publicado em 1857.

⁹² Estudo realizado por teóricos da Escola de Frankfurt na década de 30 nos EUA, nomeadamente Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson e Nevitt Sanford.

⁹³ CARONE, Iray. **A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo**. Revista Sociologia em Rede, vol. 2, num. 2, 2012.

nas sociedades modernas. O intuito era o de descobrir os traços históricos do fascismo latente em cidadãos comuns, não participantes de organizações fascistas.

Uma das questões importantes dos estudos realizados é a da cultura: todo sujeito que mostra predisposição antissemita é antes de tudo um sujeito etnocêntrico, ou seja, predisposto a discriminar vários grupos étnicos, com tendência a idealizar o grupo e o líder com os quais se identifica (endogrupo) e a projetar qualidades negativas nos grupos com os quais não se identifica (exogrupos), os alvos do preconceito.

Essa é a já observada dinâmica do pensamento do Príncipe alertada e desestabilizada por Fanon e Bhabha, mas que, com efeito, em *A Personalidade Autoritária* surge em uma dimensão ideológica sugerindo que o objeto (o outro não querido) das representações preconceituosas é interpermutável, principalmente porque cumpre uma função psicológica na economia psíquica do sujeito preconceituoso. O “outro” a que Fanon designou foi o da dicotomia branco/negro no contexto da Argélia colonial, o “outro” da letra musicada por Yzaluré é a mulher negra da periferia de São Paulo, entretanto, como demonstra Adorno, o “outro” a quem se direciona a vertigem da falta de desejo radical (o ódio) no nacionalismo pode oscilar, de modo que se desloca a investigação para as características do “sujeito” preconceituoso.

Conforme explica Carone⁹⁴, ao conjunto dessas características do preconceito foi atribuída a denominação de *personalidade autoritária ou síndrome autoritária*. São elas adquiridas no processo de socialização (psicossociais), desse modo, não inatas ao sujeito, e que estabelecem uma estrutura de personalidade, mais ou menos permanente, responsável por selecionar os estímulos ideológicos e escolhas políticas de acordo com o clima cultural da época.

A conformação dessa estrutura não é uníssona, existem variações tipológicas de acordo com a prevalência de uma ou mais características na dinâmica psicológica do preconceito, fazendo com que haja vários tipos de manifestações autoritárias. É importante falar em manifestações autoritárias e

⁹⁴CARONE, Iray. *A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo*, p. 15.

não em sujeito autoritário para ressaltar a complexidade da dinâmica do preconceito para Adorno e seus contemporâneos.

Se para o processo da consciência estável o preconceito surge de um conceito mal fundamentado ou de uma representação errônea baseada em estereótipos que podem ser invalidados e eliminados com a informação correta ou esclarecimento, na leitura dos teóricos de Frankfurt, a sustentação dos preconceitos está na dinâmica psicológica e social e não é possível erradicá-los apenas com a prova de sua inverdade. Assim o é em Hannah Arendt⁹⁵ e também para Fanon, em ambos os casos se estabelece uma crítica ao ideário da civilização e da conformação de um sujeito da identidade plenitudinária (da capacidade absoluta), acusando a neurose do racismo embutida no progresso.

Dessa maneira, não é possível falar em um sujeito fascista, mas em uma personalidade latente aberta ao fascismo e manifestações de cunho fascista.

O ambiente da pesquisa de Adorno⁹⁶ é o contexto dos Estados Unidos da década de 1930, em que o número de migrantes judeus vindo da Alemanha aumentava consideravelmente, buscando asilo da ascensão nazista neste país. Sua preocupação se destina a investigar sobre a possível adesão ideológica das massas ao fenômeno do fascismo. Evidencia-se que as condições que possibilitaram o surgimento desse tipo de sociedade têm seus pormenores históricos e determinações objetivas explicados no cerne do imaginário alemão de onde se alargou para o restante da Europa. No entanto, à medida que se estabilizou como doutrina política das lideranças e se alastrou entranhado no ideário psicossocial da sociedade, ganhou horizontes mais amplos ressurgindo de maneira desterritorializada em outros locais, de modo que, se torna

⁹⁵A pesquisa de Hannah Arendt sobre o caso Eichmann na Alemanha se dedica a demonstrar a “banalidade do mal” contida nos atos dos membros do Reich (Arendt, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000), o que para a memória pan-africanista do período escravista não é simples de se afirmar. A aproximação que tento fazer entre o colonialismo e o extermínio judeu se deve à situação de profusão da irracionalidade de cunho protofascista nos estratos da população, o que não necessariamente significa a “banalidade do mal”. É certo que para o pós-colonialismo ou descolonialismo a herança colonial tem muitos elementos calculados de depreciação e consolidação da dependência que estão longe de ser banais ou inconscientes. *“Falo de milhões de homens em quem deliberadamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo”* (CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Prefácio Mário de Andrade. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1ªed, 1978.)

⁹⁶ADORNO, Theodor W. **La Personalidad Autoritaria**. Buenos Aires :Proyeccion, 1965.

relevante o estudo sobre a iminência da estrutura psicológica do fascismo em outros espaços.

A adesão à extrema direita não aconteceu por causa da despolitização do povo, mas sim pela atração exercida pelo discurso fascista sobre o que Adorno⁹⁷ chamou de *estrutura psicológica* determinada socialmente pela cultura alemã. Daí nasceu a expressão *personalidade autoritária*.

Líderes fascistas e seus liderados se agrupavam, segundo Adorno⁹⁸, pelo fato dos primeiros externalizarem o inconsciente colonial de superioridade racial, sem censura, acionando e mobilizando as forças do inconsciente das audiências.

O antissemitismo, por exemplo, era a demonstração da transgressão à norma politicamente correta que reprime a discriminação. O que faziam os líderes fascistas, no entanto, era apelar para o desejo inconsciente das massas de nomear um inimigo para os problemas da sociedade. Os liderados, por sua vez, receberam os estímulos porque tinham necessidade psicológica de encontrar bodes expiatórios para descarregar a ira e a frustração diante das misérias de suas vidas. Um discurso que se vale do irracional coletivo para atribuir ao migrante (diferente) a responsabilidade pelas agruras políticas: “*A eficácia ou poder de mobilização do discurso fascista residia em sua própria irracionalidade, na sua inverdade manifesta.*”⁹⁹

A ideologia do fascismo não tem a pretensão de ser “verdadeira” nos termos que a ciência moderna do cálculo racionalizou, mas, ao contrário, uma mentira manifesta da boca de seus líderes contada de maneira expansiva. O que se sugere é que isso pode ser observado como uma espécie de oclusão do individualismo egóico ocidental que invariavelmente procura dar nome aos problemas por meio de um método instrumental do “eu”.

A forma de conhecimento age por intermédio de uma simplificação em que a fixidez do “outro” inviabiliza qualquer alteridade. É um modo de

⁹⁷CARONE, Iray. *A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo*, p.16.

⁹⁸CARONE, Iray. *A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo*, p.16.

⁹⁹CARONE, Iray. *A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo*, p.16.

representação paradoxal que conota rigidez e ordem imutável, como também desordem, degeneração e repetição demoníaca.

O discurso de que se trata é o da identificação daquilo que está sempre “no lugar” como, por exemplo, a afirmação essencial da duplicidade do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano que jamais seriam passíveis de prova, mas que se descontextualizam e se hegemonomizam como se fossem um dado ontológico da natureza.

Voltando a Adorno, de modo geral, os estudos se inspiraram na psicologia social e na psicologia clínica de orientação psicanalítica e buscam o acesso à estrutura da personalidade autoritária através de técnicas criadas de coleta de dados. A pesquisa se dava por meio de questionários na forma de “escalas de medição” do anti-semitismo (AS), do etnocentrismo (E), do conservadorismo político e econômico (CPE) e do fascismo (F); entrevistas de modelo clínico, aplicadas apenas aos sujeitos com altas e baixas pontuações nas escalas AS, E, CPE e F; testes de apercepção temática, ou testes projetivos, para a corroboração e complementação dos dados obtidos pelas outras técnicas.

Como assinala Iray Carone¹⁰⁰, cada escala era um conjunto de asserções que incluía frases tiradas de escritos técnicos, literários e jornalísticos, bem como de falas da vida cotidiana e dos negócios, tais como:

- Há algo inerentemente primitivo e incivilizado no negro, tal como se pode verificar na sua música e na sua agressividade extrema.
- Há muitos judeus nas agências e *bureaus* federais em Washington, que exercem controle excessivo nas nossas políticas nacionais.
- A perseguição aos judeus poderia ser eliminada se eles fizessem sinceros esforços para superar as suas imperfeições perniciosas e ofensivas.
- A principal ameaça às instituições americanas neste século tem sido a infiltração de idéias, doutrinas e agitadores estranhos ao país.

O método das escalas foi aplicado para se chegar a dados que pudessem ser considerados de mensuração de *opiniões, valores e atitudes* em

¹⁰⁰CARONE, Iray. **A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo**, p.17 – 18.

relação ao “estrangeiro”, às oclusões à civilização. Ainda, havia asserções indiretas que assumiam o caráter de “racionalizações para tendências irracionais”, do tipo:

- Hoje em dia com tanta gente se deslocando e se misturando de modo livre, é preciso ser muito cuidadoso para se proteger de infecções e doenças.
- Um insulto à nossa honra deve sempre ser punido.
- Obediência e respeito à autoridade são as virtudes mais importantes para as crianças aprenderem.
- O homem de negócios e o industrial são muito mais importantes para a sociedade do que o artista e o professor.
- As pessoas podem ser divididas em duas classes distintas: as fracas e as fortes.
- A natureza humana, sendo o que é, sempre haverá guerra e conflito.

Segundo Iray Carone¹⁰¹, as disposições que conferiam a tipologia da personalidade eram nove: a submissão autoritária, a agressividade autoritária, o convencionalismo, a projetividade, a anti-intracção, a preocupação com o comportamento sexual das pessoas, a valorização do poder e da dureza, a superstição e a estereotipia, a destrutividade (ou visão catastrófica do mundo) e o cinismo.

Vale dizer, o estudo não se utilizou da classificação habitual de nenhum ramo da psicologia, isto porque os perfis de estudo eram, antes de tudo, perfis ideológicos e, portanto, referentes à questão política da ideologia. Além disso, o estudo versa sobre a disposição para o preconceito e não sobre o ato comportamental da discriminação, embora não haja dúvida que o preconceito é o motor que abastece o comportamento discriminatório.

Os frankfurtianos concluem que o preconceito faz parte da estrutura psíquica que permanece latente até ser ou não acionada pelo fascismo. Algo que é aproximado da conclusão de Fanon e Homi Bhabha para dizer que o colonialismo e o fascismo possuem uma origem comum etnocêntrica e que

¹⁰¹CARONE, Iray. **A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo**, p. 19.

embora evoquem historicidades distintas são ideologias que recorrem a discursos complementares de representação da realidade.

O primeiro discurso parte da premissa individualista do “Príncipe regente” que expande seus horizontes à medida do “eu” e consolida uma totalidade, em outro momento, o segundo responde aos problemas internos de uma sociedade recorrendo à prática ideológica de associar ao “diferente” todos os males existentes.

O colonialismo identifica aquilo que “não é o eu” e o elege como terreno puro para apropriação, nomeação, introdução numa tradição própria, enfim assujeição. O discurso colonial mantém a autoridade social através de retratos emoldurados (estereótipos) e do recurso à soberania dos atos civilizacionais. Por fim, o fascismo, principalmente os que temos visto mais contemporaneamente, como o “ovo da serpente”¹⁰², surge como resposta conservadora aos problemas da tradição e da sociedade conformada a partir de ideologias simplificadoras da realidade.

Frente ao ato dispositivo de execrar o “estranho”, ao identificar a impossibilidade de se superar a ambivalência da condição colonial, apela-se para o inominável.

Isto tem sido levantado com especial frequência na virada de século, e o Brasil não é exceção. Aumentaram nos últimos dez anos os relatos de intolerância racial direcionados aos migrantes haitianos, senegalenses, paquistaneses, congolezes, bolivianos, etc. e como afirma o jornalista Gustavo Barreto essa é uma prática mantida durante vasto período de tempo na história do país¹⁰³.

3.2 O problema do narcisismo

¹⁰² O que no Brasil pode ser descrito pelo dito popular “quem cria a cobra, amanhece picado”. O que estou sugerindo é que o fascismo pode ser concebido mais como uma oclusão irracional e alheia ao imperialismo da família triangular neoliberal capitalista, mas uma oclusão resultada da ideologia da “concorrência”, da “escassez” e da absolutização da falta em busca da identidade.

¹⁰³ “Racismo contra imigrantes no Brasil é constante, diz pesquisador”. Entrevista da BBC com Eduardo Barreto de Campos Disponível em:

http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/08/150819_racismo_imigrantes_jp_rm

“A fantasia da antropologia é a de que em algum lugar do mundo deve haver uma vida que merece ser vivida.” (Eduardo Viveiros de Castro).

A questão relacional do migrante tem sido costumeiramente abordada, seja pelo instrumento da lei, seja pela difusão da cultura, a partir da vulgata dominante como um problema de relativismo cultural. Tal perspectiva compreende que há várias opiniões sobre o mundo, o universo, as quais performam diferentes “visões de mundo” cotidianamente confrontadas.

O que essa dimensão oculta ou não deixa “ver” é a linhagem discursiva em que se insere: é que o ponto nodal de unção dessas várias opiniões trata-se do fato de que todas acabam versando sobre uma coisa só, algo supostamente comum, a Natureza – ou o mundo que “está lá fora”. Entre as várias opiniões existe uma certa – a verdade científica –, o resto é “superstição”, “tradicionalismo”, “fuga da realidade”. O que sobressai disso é uma certa tolerância com o diferente em nome do “multiculturalismo”, mas que sobrevém de uma mesma Natureza, com N maiúsculo, unívoca.

Este trecho é uma tentativa de desestabilizar a noção do “eu” narcísico e da vulgata do relativismo cultural no Ocidente, a partir do “multinaturalismo” ensaiado por Viveiros de Castro em *O Antinarciso*.

No perspectivismo que o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro bebeu do mundo onírico indígena, não existem “visões de mundo”, de um mundo só, mas “mundos de visão” compostos de uma multiplicidade de visões eles próprios, onde cada ser, cada elemento do mundo é uma visão no mundo, do mundo – é mundo. Para este tipo de ontologia, o problema que se coloca não é o da “tolerância” (só os donos do poder são tolerantes, os Príncipes regentes), mas o da diplomacia ou negociação intermundos.

Viveiros de Castro¹⁰⁴ indica que a existência de uma crise ecológica e cultural grave tem no narcisismo um de seus responsáveis. Ele desnuda a artimanha da tradição ocidental que justifica o antropocentrismo.

Na chamada por ele Mitologia ocidental, o homem é aquele ser a quem foi dado o poder de todos os poderes justamente por ter chegado por último na

¹⁰⁴CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo.** Conferência, Pepsic: Rev. Bras. Psicanál, vol. 44, São Paulo. 2010.

criação. Disso extrai-se que o próprio do homem é “não ter nada de próprio”, o que lhe parece lhe dar direitos ilimitados.

Ao se colocar em pauta de novo e de novo a questão “o que é próprio do homem?” ou “o que nos torna especiais?”, o Ocidente tem respondido com uma especial carga narcísica que o que nos torna especiais é o fato de sermos a espécie que detém capacidade de distinguir não só a si mesmo, mas todas as outras espécies do planeta, o que para alguns chega a ser um fardo. Assim, a falta, a ausência, a finitude, a escassez são os elementos que distinguem o fardo que a espécie carrega. O homem é o animal universal para quem existe o universo, para quem o universo é o complemento do vazio existencial dentro de si.

O que esse narcisismo corrente no Ocidente leva a crer é que todos os outros seres alheios à vida do humano ocidental (seres inanimados e animados, incluindo os humanos não ocidentais) são pobres em mundo, autômatos da natureza, ou seja, apenas remediados em mundo. Já o homem ocidental é rico em mundo, configura uma espécie acabada, milionária e acumuladora de mundo.

Como diz Viveiros de Castro¹⁰⁵ esta é uma estranha forma de se depreciar. Ele¹⁰⁶ assinala a metafísica ocidental da *falta* como a fonte de todos os colonialismos inventados. A empreitada colonial se justifica não só pela ambição, mas também pela ilusão de que há em algum lugar um animal que preencha essa ausência de que o “branco” padece.

De outro lado, a noção em que se embasa todo o perspectivismo¹⁰⁷ é a ideia clássica do mundo indígena de que, no modelo da cadeia trófica da presa e do predador, cada ser se vê no centro, como tendo um predador à direita e uma presa à esquerda. A si mesmo, se vê como congênere, como humano. Os porcos se veem como humanos, veem os humanos como onças e veem as

¹⁰⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Anti-Narciso**: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo.

¹⁰⁶ CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Anti-Narciso**: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo.

¹⁰⁷ O perspectivismo é um conceito não acabado formulado pelo filósofo Gilles Deleuze, mas que aqui surge pelo relato da experiência etnográfica de Eduardo Viveiros de Castro no interior das tribos indígenas da Amazônia.

frutas que eles comem como porcos. Cada espécie só se vê a si mesma como gente, o que coloca imediatamente o problema que é saber, afinal de contas, o que é essa humanidade de que todos os seres dispõem, ou seja, “a ideia tranquilizadora de que se afirmar humano é uma afirmação de chegada, torna-se muito trabalhosa¹⁰⁸”.

Diante de um animal encontrado na mata, aquele que chega a enxergar o outro como humano perdeu a guerra e, portanto, se torna animal, sua alma é raptada por uma subjetividade alienígena. Nessa perspectiva, o universo é uma luta constante entre os pontos de vista e por isso ele a nomeia de “perspectivismo ameríndio”.

O que se sugere, e talvez essa seja a síntese prospectiva do que foi escrito até aqui é que algum mal acomete o relativismo cultural do Ocidente. Em outras palavras, parecido com o que faz o antropólogo, é preciso mudar o problema da forma como pensamos para mudar também a resposta. O que a representação etnográfica do indígena e o perspectivismo trazem como afirmação é a proliferação de pequenas multiplicidades, as quais possam tornar infinitamente complexa a linha que estabelece a fronteira entre “humano” e “não-humano”. O distanciamento radical do “selvagem” desnuda o inconsciente ocidental e pode significar uma resposta para a preocupação que emerge em vários lugares do globo concomitantemente e alarga em demasia as dimensões da diferença.

Para ultrapassar essa fronteira temos de nos livrar das grades da natureza universal, do “homem lobo do homem” como condição externa, estável e absoluta e da ideia de que a cultura cambiante é a única passível de transformação, enquanto a natureza se mantém parada.

3.3 A quebra da quarta parede

“Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do

¹⁰⁸CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo.**

qual algo começa a se fazer presente.” - Martin Heidegger¹⁰⁹

O caso do ato migratório, tal como a problemática da posse/propriedade na antropofagia apresenta uma complicação para o direito. Nele, realiza-se um cruzamento no qual se torna impossível separar a vida e o direito. Ultrapassar o limite da fronteira geográfica alude ao mesmo tempo à desterritorialização e à transposição da existência imediata de um outro, estrangeiro. E em se tratando de direito, evidencia o caráter puramente arbitrário que decorre de sua ficção. Quem se submete a esse direito ou a esse dever? E por quê? A criteriologia que responde tais questões é a de que ao cruzar a faixa territorial do mundo físico, adentra-se na esfera do mundo jurídico, cumpre-se o acordo tácito, passa-se a ser cidadão e inclui-se em determinado território sob a égide de Uma lei, a lei da identidade.

Diante do êxtase espaço-temporal da globalização, o migrante vem a calhar com a representação da ruptura com a comunidade imaginada, mas dizer que há um elemento diferente dentro de uma dinâmica enraizada não necessariamente quer dizer que esse “novo elemento” mobilizará ou alargará as fronteiras que delimitam tal comunidade. Esse pode ser excluído e invisibilizado como na alegoria de Yzalú ou re-apresentado como na inscrição pós-colonial de Bhabha.

Esse último ponto tem por intenção re-apresentar o *migrante* como elemento teatral político de efetiva mudança social no modo como se identifica a sociedade. Mais que isso, o *migrante* aqui lido como o estranho ou diferente excede o movimento das solidariedades orgânicas estabelecidas, esse *migrante* é o negro na sociedade moderna, é o índio na república tupiniquim, o latino na América do Norte, o muçulmano na Europa, o rural no urbano, é e pode ser também em última análise o cataclisma ambiental para as pessoas na Terra, conforme o prognóstico escatológico do mundo no Antropoceno.

Seguindo a tradição de Fanon, este último trecho não é simplesmente a interrogação à imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde

¹⁰⁹ Heidegger, Martin. **Construir, habitar, pensar**. [Bauen, Wohnen, Denken] (1951) conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", publicada em *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, p. 6.

as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas. Como afirma Bhabha¹¹⁰, o que é a pessoa no sentido imagético de autossuspeição (identidade da pessoa) é algo organizado disciplinar e discursivamente tendo em vista sempre a autoridade individual e a soberania social, o que faremos diante disso é procurarmos a possibilidade de se deslocar tal reiteração performativa.

Para isso, os *Escritos sobre teatro* de Roland Barthes¹¹¹ a respeito das contribuições de Brecht e do teatro épico para uma representação do real servirão de base para confrontar a experiência colonial direcionada à submissão de contingentes populacionais à cartilha homogeneizante do etnocentrismo.

A pergunta que emerge disso é: Como não fazer com que o migrante delineado deixe de levantar sua atenção? Qual é o segredo da invisibilidade que permite ao migrante olhar sem ser visto?

Na leitura de Homi Bhabha¹¹², o que está em jogo é a disputa da representação. Na linguagem de análise, a existência do enquadramento da identidade no campo da “visão” à medida do “me/mim” ou do indivíduo traz consigo uma aparente profundidade de perspectiva, um sentimento “complexo” de pertença que os cineastas chamam de a quarta parede e os teóricos literários descrevem como a transparência das metanarrativas realistas.

Como afirma Roland Barthes:

“Habitados, por educação e por interesse de classe, a julgar todas as coisas do mundo em termos de moral individual e psicologia das essências, o mundo ocidental confundiu o indivíduo clássico e a pessoa social, levando, de um a outro, problemas, virtudes e escolhas, como se a sociedade nunca fosse mais do que uma somatória de consciências.”¹¹³

Essa ideia da dimensão de profundidade dá à linguagem da identidade seu senso de realidade, algo que o crítico de arte Roland Barthes descreve

¹¹⁰ BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 92.

¹¹¹ BARTHES, Roland. **Escritos sobre teatro**; trad. Mário Laranjeira; rev. Trad. Andréa Stahel M. da Silva. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹¹² BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 90.

¹¹³ BARTHES, Roland. **Escritos sobre teatro**, p. 154.

como a “dimensão profunda, geológica” da significação, alçada à envergadura de consciência simbólica.

Nesse sentido:

A descrição de Barthes do signo-como-símbolo é convenientemente análoga à linguagem que usamos para designar a identidade. Ao mesmo tempo, ela lança luz sobre os conceitos linguísticos concretos com os quais podemos apreender como a linguagem da personalidade vem a ser investida com uma visualidade ou visibilidade da profundidade. Isto torna o momento de autoconsciência simultaneamente refratado e transparente; faz também com que a questão da identidade pare sempre de forma incerta, tenebrosa, entre sombra e substância. A consciência simbólica dá ao signo (do “eu”) uma dimensão de autonomia ou isolamento “como se ele estivesse sozinho no mundo”, privilegiando uma individualidade e um caráter unitário cuja integridade é expressa em uma certa riqueza de agonia e anomia. Barthes chama a isso prestígio mítico, quase totêmico em “sua forma (que é) constantemente excedida pelo poder e movimento de seu conteúdo;... bem menos uma forma codificada de comunicação do que um instrumento (afetivo) de participação”.¹¹⁴

Trata-se da consciência narcísica que aparece na crítica fatalista como a mediocridade da vida moderna¹¹⁵, com efeito, como afirma Barthes¹¹⁶, persiste o álbi reconfortante da natureza humana “complexa”, no qual o “bom” e o “mal” se mesclam inextrincavelmente autorizando há séculos todas as passividades.

A crítica ao teatro clássico, elaborada por Brecht, fala sobre a atomização do papel do “ator mônada” em proveito de uma perfeição cega dos detalhes. Os atores clássicos naquele contexto sempre representavam como se lidassem com um público sem memória, que não exigisse de cada gesto mais que uma significação fechada, ignorando a duração superior do espetáculo. Algo que pode ser traduzido para esta imagem da identidade humana (ou da identidade humana como imagem) que emerge da cultura ocidental. A consciência simbólica do “eu” indivíduo dentro do espelho da natureza perpetua-se através de relações de semelhança e analogia que unificam a experiência com base no signo da cultura.

¹¹⁴ BHABHA, Homi. **O local da cultura**, p. 92.

¹¹⁵ Brecht nunca aceitaria essa crítica, ele diria não há “mediócras”, mas somente pessoas alienadas por seu salário mensal, unidos por uma condição de servidão em relação à ordem que os compromete ao empregá-los; uma crítica da explicação bem mais generosa que os discursos demagógicos sobre a igualdade dos cidadãos.

¹¹⁶ BARTHES, Roland. **Escritos sobre teatro**, p. 153.

A quarta parede é a alegoria que descreve o desejo voyeur de se atestar por meio do olhar o que é visível (o semelhante), de se fixar um objeto abrangível e delimitar a fronteira da diferença cultural. O clássico concede ao signo da identidade a consciência simbólica de sua integridade e unidade, mas o oposto complementar é o outro discursivo, aquele que se situa atrás da parede, de quem só se fala como tabu e não se vê porque é invisível.

Neste outro lado, porém, a condição migrante opera uma duplicação, uma espacialização do sujeito que é ocultado por detrás da parede.

No teatro épico a quebra da quarta parede ocorre quando o ator se desguarnece da personagem que lhe dá nome e, voltando sua atenção para o espectador, indaga a própria representação teatral, se insurgindo contra a parede que separa os olhares atentos do espectador, da atuação obstetra do ator.

De maneira parecida o migrante que emerge do contexto pós-colonial indica uma aporia da consciência moderna: a necessidade ambivalente que se tem pelo outro, a qual ocupa o inconsciente desejoso de se estranhar, daquele que é o retrato incompleto da burguesia pós-colonial. O migrante é o outro encarnado e espacializado que quebra o invólucro da habitualidade e retira o “ator” de sua autossuficiência ilusória.

E aqui está a incompatibilidade. O migrante não é mais o espectador. Não são os atores que estão voluntariamente se desdobrando para compreender o entorno que os cerca, mas o espectador (estranho) querendo passagem para também protagonizar as cenas do realismo épico. É possível que se mantenha a recusa e isso se resolva por meio de extermínio e guerra, mas fica o apelo.

Na comunidade imaginada do Brasil, o outro migrante tem rosto e modo de vida desde a gênese edênica. O outro é indígena e negro, mameluco e mulato e como assinalou Oswald de Andrade, a metafísica bárbara da antropofagia tem um papel de ponta de lança no protótipo das Revoluções.

A metafísica bárbara é de fato localista e tribal, e o vínculo de que nasce o “sentimento órfico” oswaldiano é o vínculo concebido pelo instinto antropofágico que deriva da própria libido. É necessário permitir condições ao

migrante de se regionalizar e produzir com a terra que vivemos, sem adaptações forçadas e ataques ao esquema corporal.

Trata-se de operar na imaginação brasileira uma inversão que possibilite se desligar da imagem presa ao “espírito tenebroso da terra”, para deixar emergir uma política consciente do exotismo a partir da imagem da “floresta de mitos”¹¹⁷.

¹¹⁷ ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**, p. 21.

Considerações finais

Do ponto de vista sociológico, a imaginada comunidade brasileira (moderna?) se ergueu a partir de três pilares complementares: a escravidão, a catequese e a monarquia. Entre a institucionalização do Estado Nacional e o delineamento da nação como território e povo, transcorreu-se quase um século, essa é a maneira como o contrato social se enraizou entre *nós*. A compreensão desses acontecimentos se tornou possível ao se debruçar sobre a herança e a propriedade (ambos institutos jurídicos) a partir da perspectiva colonial e o papel do direito na construção desse imaginário.

Ao desenvolver a ideia de “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson e sua reflexão sobre a origem do nacionalismo, conjugada a ideia do direito como um “galimatias” em Oswald de Andrade foi possível ressaltar a invisibilidade no tratamento da colonialidade tanto do ponto de vista da teoria do conhecimento, quanto da simbologia que permeia o imaginário social do país.

E a conclusão é a de que no Brasil, à exceção do senhorio, das elites e mais contemporaneamente das classes médias ascendentes, todos são migrantes. O deslocamento interno varia de acordo com as promessas de prosperidade econômica, os centros urbanos são edificados por mão-de-obra “migrante” seja dos navios negreiros, da imigração europeia, ou da construção nordestina da grande São Paulo, seja dos haitianos, angolanos e outros povos atualmente. Além disso, a viagem da periferia ao centro no leito do dia-a-dia é uma verdadeira migração urbana, portanto, a chegada do povo negro da África, afrocaribenhos, indígenas e outras nações que vivenciaram o colonialismo só pode ser vista sob esse prisma ambíguo da receptividade/inalterabilidade da condição colonial brasileira. Além disso, as recentes manifestações de intolerância e xenofobia como ressalta o olho atento de Fanon devem ser atribuídas ao fenômeno racista e ao estranhamento permanente da situação colonial.

É difícil dissociar a cura dos distúrbios pessoais de cunho psicopatológico da cura de uma desordem geral, já que na sociedade de

consciências, os processos psíquicos são absorvidos pela função do indivíduo no Estado e na sociedade. O significado da existência está atrelado à Filosofia social, à Política e à vida em comunidade; nessa parte, as interlocuções entre as perspectivas anticoloniais, principalmente de Frantz Fanon, com as psicologias de educação presente em Adorno e Iray Carone; as atribuições prospectivas do lugar e função da antropologia no perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro; e a duplicação teatral da imagem no realismo de Brecht são tentativas de procurar respostas para o problema da unidade nacional e da soberania do “eu” ao mesmo tempo reconfortante e oportunista.

O migrante nesse contexto representa a alegoria para o convite à atuação social. No teatro realista épico fala-se da quebra da quarta parede que separa o público do elenco, por analogia, a transposição da fronteira pode ser aproximada da quebra da parede que distancia o migrante/nacional, levando à “realização” do encontro sem anestesia e o sequente estranhamento que outrora só era concebido em potência, em nível virtual. A emoção que ressai da experiência real é a possibilidade de alterar o movimento que compõe a comunidade imaginada.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. **La Personalidad Autoritaria**. Buenos Aires: Proyeccion, 1965.
- ALENCAR, José de. **A propriedade**. Edição fac-similar. Brasília: Senado Federal; Superior Tribunal de Justiça, 2004
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**; tradução Denise Bottman. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Benedict. **Sob três bandeiras: Anarquismo e imaginação anticolonial**. trad: Sebastião Nascimento. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Fortaleza, CE: Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2014.
- ANDRADE, Oswald de. **A utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990. – (Obras completas de Oswald de Andrade); inclui: A antropofagia ao alcance de todos por Benedito Nunes.
- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão (Entrevistas)**. 2. ed. Pesquisa, organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- ANDRADE, Oswald de. **Pau Brasil**. 2. ed, 1. reimpressão. São Paulo:Globo, 2003.
- ANDRADE, Oswald de. **Um Homem sem Profissão, Memórias e Confissões, I, Sob as ordens de Mamãe**. José Olympio, Rio, 1954.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad: Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: J Zahar, 2001.
- BARTHES, Roland. **Escritos sobre teatro**.; trad. Mário Laranjeira; rev. Trad. Andréa Stahel M. da Silva. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**; trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOMFIM, Manuel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo. Companhia das letras, 1992.

CAMPOS, Gustavo Barreto de. **Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015**. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2015.

CARONE, Iray. **A Personalidade Autoritária: Estudos frankfurtianos sobre o fascismo**. Revista Sociologia em Rede, vol. 2, num. 2, 2012

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Anti-Narciso**: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. Conferência, Pepsic: Rev. Bras. Psicanál, vol. 44, São Paulo, 2010.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Prefácio Mário de Andrade. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1ªed, 1978.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando; uma introdução à antropologia social**. – Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p.

DANOWSKI, Déborah e CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir: Ensaio sobre os medos e os fins**. Editora Cultura e barbárie, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: M. Fontes, 2010.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991.

DE MENOS CRIME. **Fogo na bomba**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N4oqq6MOX_s

DIAS, Gonçalves. **O Brasil e a Oceania**. Garnier, Rio-Paris.

FAORO, Raymundo. **Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro**. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa, 1980.

FANON, Frantz. A Argélia se desvela. In: CORREA, Mariza. **Três ensaios sobre a Argélia e um Comentário**. Textos didáticos n. 16. IFCH\UNICAMP, 1995.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**; trad. Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Apresentação: Fernando Henrique Cardoso. – 48 ed. rev. - São Paulo: Global, 2003.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte, Ed; Itatiaia, 1980.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. Lisboa: Arcádia, 1971.

IASI, Mauro Luis. **Processo de consciência**. São Paulo: CPV, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano Demasiado Humano**. (tradução de Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NODARI, Alexandre. **Lei do Homem. Lei do Antropófago: O direito antropofágico como direito sonâmbulo**. I Simpósio de Direito e Literatura, UFSC 2010.

NODARI, Alexandre. **Limitar o limite: modos de subsistência**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dya0Kbl5GzE>

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca: as relações sociais em Itapetininga**; apresentação e edição Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de Direito Privado. Tomo X: Posse**. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1955.

POLO, Marco. **As viagens de Marco Polo**. Ed. Brasiliense, 1954.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. Organização Carlos Augusto Calil. - 9 ed. – São Paulo: Companhia de Letras, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. CLACSO: Buenos Aires, 2005.

SAID, Edward. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. Companhia das Letras, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica.** tradução e apresentação de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. Revistas USP, Cadernos espinosianos XXII, 2010.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976.

YZALÚ. **Mulheres Negras.** Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=122kwdWN-v0>