

José Carlos Reis



*As*  
*Identidades*  
*do* **BRASIL** 2

*De Calmon*  
*a Bomfim*

A favor do Brasil: direita ou esquerda?

## INTRODUÇÃO

Pode-se falar de uma identidade nacional brasileira?

### Identidade e identidade nacional, hoje

O que o Brasil foi, está sendo e o que se tornará? Quem somos nós, os brasileiros? E ser brasileiro será bom ou ruim, motivo de orgulho ou de vergonha, deve-se ostentar ou camuflar? Você gosta sinceramente de se sentir brasileiro ou se sente desconfortável nessa pele? Você moraria para sempre fora do Brasil? Há muitos brasileiros que não apreciam sua identidade, que se envergonham dela e a escondem. Deixam-se aculturar por línguas e histórias de outras identidades que consideram mais enobrecedoras. Depois de alguns dias no exterior, voltam, afetadamente, com dificuldades de readaptação: esquecem parcialmente a língua portuguesa, evitam a dieta brasileira, não leem jornais e autores brasileiros, recusam a música e a arte brasileiras e rejeitam os temas brasileiros. Retornam alourados, branqueados, com olhos azulados ou esverdeados, com sotaque, com gestos e hábitos “superiores”, e olham com essa “carranca de vencedor” os seus compatriotas. E obtêm o que desejam: as posições, as oportunidades, os empregos, as mulheres. As portas se abrem para aquele que ostenta os símbolos e sinais dos vencedores, que é visto como um representante da modernidade. E, pensando bem, é legítimo não se sentir bem em uma identidade, não apenas a nacional, e procurar outras referências, atribuir-se *a posteriori* um outro passado e criar para si uma segunda natureza. Isso não acontece somente com esses brasileiros. Há americanos antiamericanistas, europeus anti-imperialistas, negros racistas, mulheres que discriminam mulheres, gays homófobos, judeus antissemitas e proletários aburguesados. Adolescentes envergonham-se da própria mãe diante dos amigos(!), para “elevarem” a autoestima. E o efeito crítico dessa postura aparentemente pueril pode até ser muito fecundo. Ou isso deve ser visto como uma traição a si mesmo e ao seu grupo? Será que as noções de “traição” ou “desrespeito” ainda estão em vigor, ou o que vale mesmo é a performance eficiente do bom jogador/vendedor no mercado mundial?

Este é um dos temas mais complexos da filosofia, da psicanálise, da teoria literária e da teoria das ciências sociais e, em particular, da história: o problema da identidade. A questão é: os indivíduos podem decidir sobre como

desejam aparecer e ser vistos ou carregam marcas e sinais indelévels que o definem? Seria possível ignorar ou maquiagem, por exemplo, a nacionalidade? Haveria uma brasilidade imutável, que se pudesse definir, conceituar ou até mesmo trocar em miúdos, e que não se pudesse esconder? Pode-se falar de uma identidade nacional brasileira? Teríamos um caráter nacional? O que nos reuniria? Somos cerca de 180 milhões de indivíduos, extremamente diferenciados geográfica, social, econômica, cultural, sexual, futebol, musical, racial, linguística, política, grupal, residencial, salarial, escolar, esteticamente etc. Somos muito diferentes e vivemos em contínua mudança, dispersos, difusos, solitários, isolados. Afinal, precisamos de uma identidade nacional? Qual seria a relevância do tratamento desse tema? Para Stuart Hall (1999 e 2000), interessa-se pelo tema da identidade e busca discuti-lo quem quer assumir uma “posição de sujeito”, isto é, quem quer fazer, agir. A iniciativa da ação exige o reconhecimento do próprio desejo, da própria forma e imagem, da própria identidade. A ação só pode ser empreendida por um sujeito que se autoaprecie, que se autorrespeite, que queira viver e se expressar de forma plena e própria.

Para nós, o problema da identidade interessa muito, sobretudo aos que perdem. Alguns perdem sempre e ficam perdidos. Por que fracassam sempre? Talvez porque não saibam quem sejam, por não conseguirem ver o próprio rosto. E se não se reconhecem, não conseguem definir o que desejam e desconhecem a própria capacidade de realização. E são derrotados porque já estão internamente derrotados. Talvez a infraestrutura humana não seja econômico-social, mas cultural. Os grupos que conseguem se ver no espelho da cultura, que conseguem construir a própria figura em uma linguagem própria, *identificam-se*, isto é, criticam-se, reconhecem o próprio desejo e tornam-se competentes até na ação econômico-social. Na situação mencionada, por exemplo, daquele que agiu manipulando os sinais de uma identidade vencedora para obter vantagens, ele estava manipulando sobretudo a identidade que a reconhecia e se deixava dominar. Houve nessa relação uma “negociação de reconhecimento”, uma luta, em que uns perderam e outros ganharam. Em todas as relações, essa negociação de identidade ocorre e, por isso, os sujeitos envolvidos devem estar fortalecidos em seu próprio campo. Em outra negociação de reconhecimento, aquele ex-brasileiro citado ficaria engraçado, assim, “todo metido”, e as portas lhe seriam ruidosamente fechadas. Discutir a identidade nacional brasileira é relevante, portanto, porque os brasileiros precisam construir criticamente a própria imagem para vencerem em suas lutas e negociações de reconhecimento e superarem sua situação de crise permanente.

Esta discussão tornou-se crucial nos dias atuais, porque as negociações e lutas de identidade tornaram-se mais complexas. Fala-se muito em crise de identidade, em fragmentação e até em desaparecimento do sujeito. As velhas identidades que estabilizavam o mundo social estão em declínio. Há uma redefinição das relações, dos objetivos, dos papéis sociais dos indivíduos. A questão da identidade impõe-se, opondo em sua formulação os essencialistas e os não essencialistas.

A formulação essencialista do problema é do ponto de vista da continuidade: de onde viemos? Quem somos? E seremos? E fomos? Quem é o nosso outro absoluto? Qual é o núcleo autêntico e estável do nosso eu e grupo? O que constitui a nossa unidade acima de toda mudança e vicissitude? E constroem uma ontologia, uma metafísica do ser como ser. A metafísica iluminista descrevia um indivíduo unificado, racional, consciente, centrado em seu núcleo interior. Era um sujeito que permanecia essencialmente o mesmo, contínuo e



idêntico. Este sujeito moderno individual, unificado em seu interior, seria capaz de uma reflexão total sobre si mesmo, movido pela máxima socrática do “conheça-te a ti mesmo”. Descartes estava na base desse indivíduo moderno, que existia porque pensava que era idêntico a si.

A formulação não essencialista é do ponto de vista da descontinuidade: como temos nos representado? Como essas representações nos afetam? Quem podemos nos tornar? O que desejamos ser? Os não essencialistas veem a identidade construída historicamente pelo discurso e em relações práticas e múltiplas, a veem como um processo nunca completado e sempre transformado, como um avanço em direção a um eu desconhecido. A visão não essencialista da identidade apareceu com a crítica das ciências sociais ao sujeito moderno, no final do século XIX. Emergiu, então, um indivíduo isolado, que perdeu o sentido de si na multidão urbana e impessoal, que precisava reconstruir sempre a própria imagem. O sujeito cartesiano descobriu que pensar não garantia mais o “reconhecimento” da sua existência.<sup>1</sup>

Marx, Freud e Nietzsche arrasaram com o sujeito racional cartesiano. Depois, Foucault recusou os conceitos tradicionais de continuidade, tradição, influência, desenvolvimento, evolução, mentalidade, espírito, substituindo-os pelos de descontinuidade, ruptura, limiar, limite, transformação. A “genealogia do poder” não buscava uma essência, a pura identidade, imóvel e anterior, interna ao acidental sucessivo. Não havia uma identidade primeira, original, uma verdade essencial, solene, perfeita, a ser recuperada e reconhecida. A genealogia não visava restabelecer uma continuidade, para mostrar que o passado estava sempre lá, vivo no presente. Na “arqueologia do saber”, não havia acúmulo e solidificação da verdade, mas camadas heterogêneas de discurso. Uma história global, que procurasse reconstituir o conjunto de uma civilização, determinar o princípio material ou espiritual de uma sociedade, a significação comum de todos os fenômenos de um período, a lei que explica sua sucessão, que desenhasse o “rosto de uma sociedade”, era impossível, pois não se conheciam origens e teleologias, apenas “começos”. Para Foucault, nós somos diferença: nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história é a diferença dos tempos, nosso eu é a diferença das máscaras. A diferença é a dispersão que somos e que fazemos. Esse pensamento expressava o que ocorria nos anos 1960, os movimentos feministas, estudantis, contraculturais, pacifistas, as lutas pelos direitos civis de minorias sexuais. Cada movimento criava a sua própria identidade e negociava o seu reconhecimento em lutas particulares. A vida social se viu alterada: a família, a sexualidade, a maternidade, o trabalho. Houve uma micropolitização social que deu ênfase à diferenciação das identidades. Esses sujeitos ditos pós-modernos não têm uma identidade fixa, mas flexível, definida historicamente e não biologicamente. O indivíduo perdeu sua suposta unidade e coerência e assumiu identidades diferentes, contraditórias.<sup>2</sup>

Saiu-se de um “sujeito ontológico” para uma “posição de sujeito”. Na formulação essencialista, o indivíduo não poderia decidir sobre como gostaria de aparecer e ser visto, pois sua identidade biológica e histórica era estável, contínua, incontornável e se impunha sobre o que ele gostaria de ser. Os essencialistas falavam do indivíduo e do grupo em si, autênticos, com traços que todos os seus membros possuíam de forma indelével e imutável. Falavam de pureza, superioridade, essência, autenticidade, apelando para a biologia e para a história. Para os não essencialistas, o indivíduo decide sobre o que quer ser e como deseja ser visto. Ele não é dominado por uma ipseidade natural ou metafísica. Os discursos com os quais se representa revelam as diferenças, as

mudanças, a história do grupo e dele próprio. As identidades são relacionais e mudam em cada relação. A identidade precisa de algo fora dela, da alteridade, outra identidade, que ela não é, e nessa relação com o outro, as identidades são construídas. Uma identidade exclui, cria o exterior. Ela é uma homogeneidade interna, um fechamento. É um ato de poder. As identidades são construídas no interior do jogo do poder e da exclusão. Não são naturais, mas definidas em lutas históricas. Elas só podem ser lidas a contrapelo, após sua manifestação histórica. Para Hall, as identidades, hoje, não são unificadas, são singulares, multiplamente construídas por discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical; mudam e se transformam. A identidade não trata do que somos para sempre, mas daquilo em que nos tornamos. É uma narrativização aberta e flexível do eu, que tem uma eficácia material e política, mesmo se a sensação de pertencimento, a “suturação à história”, esteja no imaginário, marcada por símbolos.<sup>3</sup>

Para Hall, a identidade põe o problema do autorreconhecimento. E é também uma luta pelo reconhecimento do outro. Na visão essencialista, lutava-se pelo reconhecimento de uma identidade imutável, íntegra, sempre idêntica a si mesma, que não podia falhar, trair-se. Os indivíduos carregavam a identidade como a sua cruz. A alma humana assume a forma e a densidade dos materiais que a cercam e a identidade essencialista era feita de madeira de lei, de ferro, pesada, inarredável. Na visão não essencialista temos “identidades”, que lutam por reconhecimentos locais, pontuais. Não há “falhas”, “traições”, mas outras “posições”. Ninguém deve ser fiel a uma identidade que signifique exclusão, abandono, pobreza e sofrimento. Deve-se buscar com flexibilidade uma posição favorável à vida. É como se a neoliberal “relação de negócio”, a compra e venda do mercado, impregnasse a esfera cultural. Cada encenação é única, dependendo do que está em jogo e da capacidade de realização das partes envolvidas. O objetivo é o mesmo: impor-se, obter vantagens, vencer. As identidades pós-modernas são criadas como nas estratégias de marketing das empresas, e os indivíduos escolhem e mudam as formas, as cores e os valores com os quais querem ser vistos e admirados. A identidade pós-moderna é feita de matérias flexíveis, coloridas, substituíveis, como o plástico e os aglomerados de madeira leves e bonitos. Hall utiliza o termo “identidade” para significar o “ponto de sutura” entre os discursos e as práticas que nos leva a assumir certas posições sociais. Para ele, as identidades são construídas em práticas discursivas, que levam um indivíduo ou grupo a assumir uma “posição de sujeito”. O sujeito é chamado a ocupar o seu lugar e a agir. O sujeito nunca já está constituído. Ele se constitui e se reconstitui em uma prática discursiva.

Para Hall, posicionando-se a favor da virada pós-moderna, o conceito útil de identidade é não essencialista, estratégico e posicional. Os jogadores precisam se adaptar aos diferentes jogos, precisam se reinventar a cada jogada e nunca aceitarem uma posição antecipada de derrota. A identidade cultural que se inspira na relação do vendedor/comprador não se fixa, pois é como uma mutante “força plástica” que, a cada instante, articula passado e futuro de forma favorável à vida. Ela não é a de um eu idêntico a si mesmo e se fragmenta e se (re)constrói pelo discurso e por práticas e posições. Há diversos lugares em que identidades sociais podem emergir. Os indivíduos vivem no interior de um grande número de diferentes instituições, de campos sociais, famílias, escolas, partidos, grupos de trabalho, exercendo graus variados de escolha e autonomia. Cada campo social é um centro com recursos materiais e simbólicos próprios. Somos a mesma pessoa, mas diferentemente posicionados, em diferentes momentos e

lugares, de acordo com os diferentes papéis que exercemos. A classe social não define mais, em última instância, as identidades dos grupos e indivíduos. Somos posicionados de acordo com os campos sociais nos quais estamos atuando. Há novas formas de identificação: estilo de vida, raça, gênero, sexualidade, idade, incapacidade física, justiça social (sem isso ou aquilo), ecologia, relações livres diferentes. O político deixou de ser da ordem pública, do Estado, em oposição à ordem privada. O pessoal tornou-se político, o micropolítico é privado. As identidades são “máscaras” criadas para se obter o sucesso em múltiplas relações e situações.<sup>4</sup>

Diante dessas redefinições do conceito de “identidade”, que, baseado sobretudo em Stuart Hall, apresentei sumariamente, já que eu mesmo domino de forma limitada, pois o tema é muito complexo, envolvendo as paixões mais profundas da alma humana, pode-se falar ainda de uma “identidade nacional”? Como este sujeito fragmentado atual se situa em relação a uma homogênea identidade nacional? O processo de globalização e a generalização das relações capitalistas de mercado em que essa redefinição das identidades se realiza não estariam deslocando e dissolvendo as identidades nacionais? Antes, sobretudo no século XIX, predominou uma “visão essencialista” da identidade nacional. A nacionalidade era a principal fonte de identidade. Os europeus se definiam primeiro como uma nacionalidade. Sem a sua identificação nacional, o indivíduo moderno experimentaria uma profunda perda subjetiva. Um homem devia ter primeiro uma nacionalidade. Cada povo se percebia com uma missão especial para o progresso da humanidade. A nacionalidade era sagrada. Mas discute-se hoje o que seria essa “identidade nacional”. Se ela não estava impressa em nossos genes, como poderíamos considerá-la uma natureza essencial? Para os não essencialistas, “nação” tornou-se apenas um modo discursivo de classificar grupos de seres humanos. E um modo de classificação difícil de operar. Que critérios definiriam uma nação? Seriam critérios objetivos como a língua comum, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns? São critérios problemáticos, porque as populações não são homogêneas na língua, no território, na história e na cultura. Esses critérios valem mais para a propaganda estatal do que para uma descrição objetiva de um suposto fenômeno nacional. Como os critérios objetivos são contestáveis, tentaram-se “definições subjetivas” e ainda discursivas de nação: considerar-se membro de um povo; ter a consciência de pertencimento a uma terra natal, a uma pátria, a um lugar de origem, a uma descendência, a uma alma comum, a um espírito nacional, ao gênio de um povo. Aqui, a identidade nacional é vista não como uma “essência”, mas como uma comunidade que historicamente se constituiu com forte coesão, garantida por uma comunicação efetiva entre os membros, pelo entendimento tácito, pela cultura compartilhada.

A ideia essencialista do Estado-nação como uma unidade substancial, uma alma singular, com uma missão sagrada, defendida pelos autores românticos do século XIX, como Herder, foi contestada por teóricos políticos contemporâneos, como Gellner e Bhabha. Gellner considera esse nacionalismo romântico uma fábula, um mito. Para ele, na verdade, foi o “nacionalismo” do Estado que criou nações e não o contrário. O nacionalismo foi uma ideologia criada para a construção e a consolidação do poder do Estado, sendo necessária ao desenvolvimento capitalista. Na Europa do século XIX, o desenvolvimento capitalista foi comandado por unidades nacionais: o capitalismo francês, o inglês, o alemão. As economias eram nacionais e o nacionalismo servia ao fortalecimento e à expansão dessas economias. A competição era “inter-

nacional”. O Estado produzia a homogeneidade cultural para acelerar o desenvolvimento econômico. O nacionalismo foi um meio para a implantação do capitalismo, e não era nem espontâneo, nem um fim em si. Para Gellner (1989 e 1993), “nação” não se relacionava a sentimento, irracionalismo, mas ao progresso da razão universal. O nacionalismo não é um sentimento intemporal, mas um fenômeno histórico recente, sobretudo do século XIX, quando a Europa se consolidou como um conjunto de nações fortes. O Estado centralizado garantia a ordem, a educação e a produção. O nacionalismo se alimentou de desigualdades internas à nação e de desigualdades entre as nações, que serviram à marcha progressiva da industrialização. Os sentimentos nacionais foram inventados pelo Estado e são contra a fraternidade universal. Essa “propaganda nacionalista” era xenófoba, racista, belicista, imperialista.

Todavia, se não se pode falar de nação como uma “entidade”, uma “enteléquia”, uma “substância”, objeto de uma especulação metafísica, deve-se reduzi-la à astúcia da razão do Estado? Será que a cultura popular não teria um sentimento espontâneo e sincero de pertencimento a uma terra natal, a uma pátria? Será que tudo que o povo sente e pensa é estimulado e controlado pelo Estado? Pode-se reduzir a nação ao Estado? Não haveria no discurso de Gellner ao mesmo tempo uma denúncia do pragmatismo do Estado-nação e uma nostalgia do irracional apego nacional? Para Hobsbawm (1990), Gellner expressou o ponto de vista das elites burguesas dos Estados-nações. Ele preferiu ver a nação na perspectiva da modernização pelo alto, o que o impediu de dar atenção adequada à visão dos de baixo. Essa visão dos de baixo, não de governos e ativistas, mas de pessoas comuns, é difícil de ser descoberta. Felizmente, os historiadores sociais aprenderam a investigar a história das ideias, das opiniões e dos sentimentos no plano literário. Nesse nível, pode-se perceber algo como uma “identidade nacional popular”. O Estado tem sido o conquistador da nação, mas a população é sincera em seu apego nacional. Essa nação popular não coincide com o Estado: se este age de forma racional, articulando meios e fins para expandir a sua força política e econômica, o povo-nação viveria em uma lógica de apego irracionalista ao seu território, ao seu passado, aos antepassados, às suas referências simbólicas. Nessa perspectiva, a identidade nacional transcende o Estado, na medida em que a cultura não se restringe à esfera política. A identidade nacional não se definiria pelo Estado-nação, na esfera política, mas pela “cultura nacional”, na esfera cultural, a mais onipresente das esferas sociais. A cultura atravessa todas as esferas de uma sociedade, nas representações do sagrado, do econômico, do social, da justiça, das idades etc. Talvez a identidade nacional popular seja um “sonho coletivo”, “uma imaginação compartilhada”, o que está longe de ser irreal e irrelevante.

Teríamos, portanto, duas visões não essencialistas, duas “invenções” da identidade nacional: o discurso nacionalista político cínico do Estado, ligado à expansão do capitalismo, e o discurso nacionalista culturalista sincero do povo-nação. O Estado-nação se atribuía uma essência, mas o que se denuncia é que ele produzia apenas um discurso nacional cínico. Na verdade, ambos veem a nação não como uma essência, mas como historicamente construída. O povo-nação também se atribui uma “alma essencial”, um “espírito”, mas são metáforas que se referem a um “imaginário compartilhado”, a um discurso historicamente construído, mas sincero e vivo, que expressa o sentimento de pertença a uma identidade nacional. A nação talvez possa ser pensada como anterior, exterior, posterior e superior ao Estado, como a mais global representação da identidade de um povo, que inclui o Estado, justificando as

metáforas da “alma”, do “gênio”, do “espírito”. A nação não seria só uma entidade política, mas um sistema de representação cultural. Não se trata apenas de ser um cidadão legal, mas de se sentir membro e pertencer a uma cultura nacional. Uma nação seria uma comunidade simbólica. A cultura nacional, e não apenas por obra do Estado, criou um idioma, valores, tradição, sentimentos comuns, um espírito solidário. Uma cultura nacional seria um conjunto de discursos, imagens, símbolos, que expressam os sentidos com os quais os membros do grupo se identificam. Os membros de uma nação se nutrem desse espírito que os envolve e, quando se distanciam, sofrem, mingam e podem morrer por “asfixia cultural”.<sup>5</sup>

Vejo a identidade nacional, aqui, não como uma essência atemporal, nem apenas como uma invenção estratégica do Estado, mas como uma comunidade imaginada, um “ambiente cultural”, um “espírito nacional”, que se narraria e se inventaria nas historiografias e literaturas, na mídia, na cultura popular, nas artes, na tradição, nas narrativas míticas da origem. O discurso da cultura nacional construiria imaginariamente uma identidade comum, ligando o passado ao futuro, lembrando as glórias passadas e buscando a modernidade. As culturas nacionais tendem às vezes a se proteger da modernidade preferindo o passado; outras vezes, impulsionam os indivíduos na competição internacional. As culturas nacionais não seriam identidades substancialmente unificadas, mas uma unidade imaginada: as memórias do passado, o desejo de viver em conjunto, a perpetuação de uma herança, a história compartilhada. O grupo cria e conserva linguagens, códigos, imagens, eventos e personagens históricos, datas históricas; relaciona-se de uma forma particular com o meio ambiente, com outros grupos; estabelece o que o caracteriza, o que são as suas referências internas e externas. O grupo constrói discursivamente a própria imagem, inventa-se e passa a conviver com esse “espelho externo” como se fosse a própria essência. É a sua própria vida. Os termos “invenção”, “imaginário”, “construção narrativa” não querem dizer que a nação seja irreal. Pelo contrário, querem dizer que é uma realidade profunda, que envolve as mais viscerais paixões de um indivíduo. Aqui, a “traição” e o “desrespeito” à nação causarão dor e indignação aos seus membros, e os agressores, sobretudo os apóstatas, poderão receber um tratamento duríssimo. A grande utopia dessa identidade nacional histórica, sobre a qual se pensou e se falou de muitas formas, é o advento de um verdadeiro Estado-nação, o Estado como expressão da nação, uma *Nação-Estado*, que seria um encontro feliz, historicamente construído, entre a organização política e a cultura nacional popular.

Todavia, essa utopia da verdadeira *nação-Estado* parece não mobilizar mais. A crise de identidade trazida pela globalização é perceptível sobretudo nessa dimensão nacional. A globalização atingiu profundamente tanto o “nacionalismo” expansionista dos Estados-nações, quanto o “sentimento nacional íntimo” das culturas nacionais. A globalização desintegra as culturas nacionais ao ocidentalizá-las. Elas estão perdendo a sua privacidade e intimidade, seus códigos, linguagens e referências locais. A globalização atravessa as fronteiras culturais, alterando a organização do espaço-tempo nacional. No mundo interconectado, diminuem as distâncias entre os povos. Os eventos têm impacto sobre todo o mundo, alterando as imaginações nacionais locais. O “sonho compartilhado” dos grupos nacionais sofre interferências e manipulações externas. Há afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional. As identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias, tradições específicas. Há uma homogeneização cultural que atinge todo o planeta. O



Ocidente está em toda parte. A globalização é a radicalização do processo civilizador ocidental, que gera uma nova articulação entre o global e o local. Não há quase mais alteridade absoluta, com as muitas migrações para o centro. O Ocidente não é mais puro. A miscigenação o atingiu e os brancos estão ficando em minoria. Contudo, há forte resistência das nacionalidades locais a esse processo de ocidentalização. O efeito da globalização é duplo e ambíguo: por um lado, ela é desejada, pois traz a “modernidade”; mas, por outro, estimula os nacionalismos culturais locais. Ao lado da homogeneização modernizadora, há um fascínio pela diferença e há mercantilização do exótico. Há um interesse maior pelo que é local e tradicional, e o sonho da identidade nacional se fortalece e até se torna delírio na resistência à invasão dos valores e linguagens externas.<sup>6</sup>

Quanto ao Estado-nação, a globalização o está desmontando gradualmente. No final do século XX e início do século XXI, a tendência é a substituição do Estado-nação por blocos, por “Estados unidos”, seguindo o exemplo da confederação americana. As economias não são mais nacionais. A revolução tecnológica nas comunicações, o livre deslocamento do capital no planeta, as migrações maciças tornaram impossíveis as nações do século XIX. As revoluções comunistas do século XX foram antinacionalistas. As economias dos Estados estão dominadas pelos investimentos estrangeiros, sobretudo a dos Estados Unidos. Os mercados internos estão internacionalizados e a dependência econômica é recíproca. Pós-45, o mundo foi bipolarizado em torno de duas superpotências, que deixaram de ser Estados-nações para se tornarem líderes de hemisférios. A política da revolução/contrarrevolução estava acima das questões nacionais. O papel dos Estados-nações deixou de ser central. Os partidos xenófobos nacionalistas, depois das experiências fascistas, são temidos e não ganham eleições. A língua comum não define mais a nacionalidade. Se o século XIX foi o da construção das nações, a história do final do século XX é a da sua desestruturação. A organização do planeta tornou-se supranacional. O conceito de “identidade nacional” refere-se, agora, quase exclusivamente às culturas locais, que, em sua resistência à homogeneização cultural global, tendem à multiplicidade, à singularização e não à centralização. A tendência à micropolítica da identidade atingiu também as identidades nacionais. A nação se separou do Estado, pois as negociações no mercado mundial, a busca da “modernidade”, exige menos homogeneidade, maior flexibilidade e redefinição permanente de valores, atitudes e posições.<sup>7</sup>

Portanto, a “redefinição” ou a “crise” da identidade ocidental está afetando sobretudo a sua dimensão nacional. Há uma dupla recusa: da imposição, pelo Estado-nação, de uma homogeneidade cultural e da dimensão macro das identidades. A globalização também é denunciada por criar uma cultura planetária homogênea, o que estimula a diferenciação radical das culturas locais. As organizações supranacionais, como a Comunidade Europeia, procuram não mais homogeneizar culturalmente os seus membros, mas intensificar e explorar as suas singularidades. A utopia pós-nacionalista seria a de uma organização política global, que permitisse e até estimulasse ao extremo a diferenciação local e até individual. No limite, os indivíduos desejam ser cidadãos do mundo, membros da humanidade, livres de hinos, bandeiras, valores e tradições compartilhadas. Para Guattari (1986), os conceitos de “cultura” e de “identidade cultural” tornaram-se profundamente reacionários e sempre que os utilizamos veiculamos modos de representação da subjetividade que a reificam. Em vez dessas subjetividades reificadas, dessas identidades nacionais, ele propõe que se aborde processos moleculares de subjetivação, que se enfatize os

microprocessos de singularização.

Para Guattari, identidade e singularidade são duas coisas distintas: a singularidade é um conceito existencial; a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência. A identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável. Falamos uma língua que 100 milhões também falam, mas a falamos de modo completamente singular. As coordenadas sócio-históricas não suprimem esse processo de singularização. O que ele chama de processos de singularização: poder simplesmente respirar e viver em um lugar, com meu ego, meus sentimentos, e ficar ou ir embora, se quiser. Para ele, essa singularização da vida não tem nada a ver com “identidade” e muito menos com “nacional”. Assim, para ele, essa crise de identidade ocidental deve ser vista como uma nova política de identidade, que não significaria perda, sofrimento, errância, mas uma libertação. Contudo, seria “livre” uma subjetividade à deriva, isolada, solitária, sem estímulos, vínculos, redes, sem referências culturais próximas e externas, isto é, sem a solidariedade de um “espírito nacional”? A meu ver, toda essa redefinição da identidade está ocorrendo apenas pela necessidade de uma melhor adaptação das nações e dos indivíduos ao mercado neoliberal mundial, e não estamos desembarcando em nenhuma “utopia da liberdade”.

## **As identidades do Brasil 1 e 2**

Até aqui, julguei necessário apresentar algumas breves notas sobre o conceito de identidade, sobre a história desse conceito no Ocidente e, particularmente, sobre a crise atual da sua dimensão nacional, para perguntar: essa crise de identidade já nos afeta tanto quanto as nações centrais? Hoje, a nação seria um tema em declínio também no Brasil? Se já tivermos superado também a ideia de Estado-nação, como estaríamos construindo a nossa identidade nacional? Estaríamos ainda precisando do tradicional Estado-nação para coordenar e impulsionar o desenvolvimento capitalista interno integrado à globalização, ou já estaríamos nos fragmentando e nos multiplicando em micronações e sonhando com a confederação americana? A utopia da verdadeira *nação-Estado* ainda nos mobilizaria ou não? Como se daria, hoje, a relação entre a cultura nacional, a identidade nacional brasileira popular, íntima, afetiva, com os interesses pragmáticos do Estado-nação? Como a vida brasileira se autorrepresentaria e se narraria, hoje? Estaríamos vivendo uma crise de interpretação da história brasileira?

Penso que vivemos, sim, uma crise de interpretação da vida brasileira. As redefinições mencionadas transformaram o conhecimento histórico, e os historiadores, voltados também para as dimensões micro e locais, não produzem mais grandes configurações narrativas da identidade nacional. Minha hipótese: as duas utopias, a da *nação-Estado* e a da cidadania global, coexistem no Brasil. Mas a utopia da *nação-Estado* me parece mais próxima, mais ao nosso alcance, dependendo mais das nossas ações. Precisamos ainda de uma nova *nação-Estado* para impulsionar e coordenar a nossa integração ao capitalismo mundial, protegendo a população brasileira da exclusão, da desigualdade social e da violência interna e externa próprias do capitalismo. Há o sonho da confederação americana e até de uma organização mundial das nações, mas parece mais

distante, dependendo de duros confrontos e difíceis alianças com outras identidades. E quando se realizar, nós nos integraremos à humanidade com a nossa história, com o nosso passado (re)elaborado pelos intérpretes do Brasil. É possível que os discursos da nação permaneçam apenas como um momento, uma época, em que a vida brasileira se dava sentido e se representava assim. Mas, por enquanto, estão ainda valendo e é melhor discuti-los para nos (re)conhecermos e nos integrarmos melhor à futura organização mundial da humanidade, pois o que quer que aconteça ao Brasil, acontecerá a cada um dos brasileiros.

Meu ponto de vista é o da teoria e história da historiografia brasileira, e essas questões me levaram a reler os clássicos da historiografia brasileira. A historiografia brasileira construiu os paradigmas teórico-metodológicos e as teses, enfim, os discursos mais racionais que permitem discutir *as identidades do Brasil*. A história é o discurso que representa as identidades de indivíduos, de grupos e nacionais, e a crítica historiográfica é a própria “vida do espírito” de uma nação. Os europeus têm bibliotecas repletas de obras com o seguinte conteúdo: “Platão disse isto”, e repete-se e comenta-se o que Platão disse, “Aristóteles, Descartes, Hegel, Marx, Ranke, Febvre, Braudel disseram isto”, e repete-se e comenta-se incansavelmente o que filósofos e historiadores, os intérpretes da identidade europeia, disseram. Na verdade, não se trata de repetir apenas, mas de “repetir reflexivamente”, de “reconstruir criticamente”, de reavaliar e retransmitir os pensamentos que construíram as imagens das nações europeias e as orientaram em sua ação. A cada comentário historiográfico, as linhas que dão forma às identidades, que tendem a se apagar, são redesenhadas e reforçadas. Os europeus têm milhões de livros que reescreveram e (re)construíram as identidades europeias. Não se pode ignorar a importância da contribuição desses estudos para o sucesso europeu. No Brasil, essa “vida do espírito” é tão miserável quanto a vida material. Os estudos filosóficos são completamente aculturados e, quanto à historiografia, temos pouquíssimos “Frei Vicente do Salvador, Varnhagen, Nabuco, Bomfim, Euclides, Sérgio Buarque, Faoro, Furtado disseram isto” sobre a vida brasileira. E não se pode ignorar o peso da falta desses estudos para as nossas dificuldades na obtenção do sucesso.

Por isso, com satisfação, considero meus estudos sobre as identidades do Brasil uma boa contribuição para a vida brasileira. Meu trabalho é como o das bactérias e do alambique sobre a cana-de-açúcar: uma destilação do espírito brasileiro. Faço uma rememoração do nosso pensamento histórico que vai além da mera reprodução: é uma metabolização. Eco e faço vibrar as múltiplas vozes do Brasil. No primeiro volume, intitulado *As identidades do Brasil, de Varnhagen a FHC*, publicado em 1999 (8. ed. em 2006), fiz uma viagem de 120 anos pelo pensamento histórico brasileiro, pousei em seus pontos mais altos, olhei o Brasil dos seus “mirantes” mais clássicos. Reconstruí os paradigmas do pensamento histórico brasileiro, as matrizes que tornaram o Brasil pensável. Os leitores tiveram acesso a uma visão ao mesmo tempo ampla e diferenciada dos modos pelos quais a nação brasileira se autorrepresentou e dos problemas e soluções que se colocaram de 1850 a 1970. E conheceram a história da escrita da história brasileira, lendo os historiadores e as obras que se tornaram clássicas, referências permanentes para a prática histórica. Expus ali as visões do Brasil de Varnhagen, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Capistrano de Abreu, Nelson Werneck Sodré, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso.

Dando prosseguimento ao primeiro volume, apresento agora este *A favor*

*do Brasil: direita ou esquerda?*, dedicado à discussão das “identidades do Brasil (anos 1930), de Pedro Calmon a Manoel Bomfim”, passando por Afonso Arinos de Mello Franco e Oliveira Vianna. Esses autores interpretaram a “civilização brasileira”, construíram uma intriga da história brasileira, com princípio, meio e fim, com origem, sentido, significado. Eles fizeram um retrato de corpo inteiro do Brasil em suas obras *História da civilização brasileira* (Calmon, 1933), *Conceito de civilização brasileira* (Arinos, 1936), *Evolução do povo brasileiro* (Vianna, 1923) e *O Brasil nação* (Bomfim, 1931). Vou expor o mais clara, redonda e criticamente possível as visões do Brasil desses autores nessas obras. Seguirei a mesma ordem do primeiro volume: primeira parte, interpretações do descobrimento do Brasil e, segunda parte, interpretações do redescobrimento do Brasil. Diferentemente do primeiro volume, os intérpretes não se sucederão em ordem cronológica, mas em ordem ideológica, pois as obras analisadas são todas dos anos 1930. O leque das interpretações analisadas vai da extrema direita à rebeldia mais radical. As interpretações da “direita” serão representadas por Pedro Calmon, Afonso Arinos e Oliveira Vianna, cada um mais conservador do que o outro; a interpretação da “esquerda” será uma única, a de Manoel Bomfim, que procura demolir as primeiras, por um lado, racionalmente, em seus apoios teórico-metodológicos e em suas principais teses e, por outro, furiosamente, em suas propostas políticas e formas de agir. Mas, o que importa é que todas elas informam sobre o Brasil e, do ponto de vista teórico, historiográfico e político, são todas absolutamente importantes, pois sem elas não se compreende a vida brasileira. É necessário passar por todas, discuti-las sem receio ou nojo, pelo menos em um primeiro momento, para se construir uma “identidade complexa”, isto é, uma escolha feita com o conhecimento das alternativas. E na medida em que a escolha passa pelas alternativas para se tornar escolha, ela integra virtualmente em si as alternativas e se reconhece melhor como escolha.

Nos anos 1930, e nesses autores em particular, a ideia nacional era uma exacerbação, uma radicalização. Os historiadores pensavam a identidade nacional brasileira na perspectiva essencialista e construíram fantásticas fábulas e mitos nacionais. Para os intérpretes do Brasil, à direita e à esquerda, havia uma alma, um espírito, uma unidade virtual brasileira, que procurava se organizar, se integrar e se realizar. Eles falavam de uma “brasilidade em si” hegelianamente em busca do autoconhecimento e da liberdade. Então, pode-se falar de uma identidade nacional brasileira? Pode-se falar sim, e dela se falou e se fala muito. Hoje, não se pode falar mais da brasilidade enquanto tal, mas pode-se discutir sobre o que queriam dizer os que falaram dela, pois as suas narrativas fazem parte da nossa busca de autorreconhecimento. Minha perspectiva não é a da nação em si, mas a da nação da qual se fala. Analiso os dizeres, os discursos históricos que “inventaram a nação”, as representações narrativas da identidade brasileira, e refletindo sobre a sua repercussão sobre a vida brasileira. Os historiadores sempre falaram da nação e a descreveram e a interpretaram de inúmeras formas. Os discursos essencialistas, os tomarei apenas como discursos. Vou “desessencializá-los”. Falarei das representações históricas da nação brasileira com fidelidade, apego e emoção, mas longe de qualquer chauvinismo ou xenofobia fascistas. Para mim, como para Hall, falar de si mesmo, construir discursos sobre a própria identidade, é freudianamente fundamental para a construção de sentidos que nos ofereçam uma “posição de sujeito”. Procurando se integrar, se organizar, para agir, a vida brasileira se narrou de múltiplas formas e ao se narrar se autorreconheceu, se “identificou”.



Ao reunir essas visões do Brasil, ao coordenar essa “falação” sobre a identidade nacional brasileira, minha intenção é criar uma supernarração, construída de várias sínteses, uma síntese de sínteses, uma macrointriga complexa e virtual, construída de discursos divergentes que, ao se entrecruzarem no espírito do leitor, referindo-se ao mesmo objeto — a vida brasileira —, lhe ofereçam uma máxima visão crítica de si mesmo. Este macroespelho, um espelho de espelhos, nos permitirá comparar nossas imagens, relativizá-las, dissolver conteúdos adocicados em palavras e imagens-nódulos e substituí-los por palavras e símbolos novos e vivificantes. Há uma organicidade nesses estudos, que não só superpõem as interpretações do Brasil, mas as tecem e entretecem, colocando-as em diálogo. Este texto é um intertexto, uma hipernarração do Brasil. Não estou oculto e apenas reproduzindo outros textos: recorto, organizo, problematizo, coordeno, sintetizo. Estou presente na estrutura e no sentido global do livro, que oferece uma leitura própria, minha, do Brasil. Com este meu “romance brasileiro”, desejo ampliar e intensificar nos leitores o sentimento e a consciência de pertença ao mundo brasileiro, sem falar de uma “brasilidade como tal”. Quero oferecer-lhes a emoção de quem examina o álbum de fotografias da própria família. De foto em foto, de época em época, o leitor verá a vida brasileira representada nas técnicas e conceitos fotográficos, vai descobrir o que era foco e o que era margem, como as pessoas se deixavam fotografar, o que era uma pose e o que cada tipo de fotógrafo-historiador considerava importante para ser registrado. Fechado o álbum, visto e discutido na companhia de outros brasileiros, numa sala de aula, num grupo de estudos, talvez, os leitores irão pensar e sonhar sobre a vida em geral, sobre as experiências da vida brasileira; irão se lembrar e se emocionar com a própria experiência; vão se reconhecer e, sobretudo, começarão a planejar a continuidade que irão querer dar a essa sequência de imagens. Ao se situarem em uma ordem de imagens que eles próprios redesenharão, selecionando entre as fotos as melhores, as mais belas, as mais vivas, as mais fortes, as mais contundentes, as mais pungentes, as mais críticas, os leitores vão querer dar continuidade a essa “vida brasileira” e assumirão uma “posição de sujeito”. A autointerpretação, a construção da própria imagem, o ver-se no espelho da linguagem é o primeiro passo para quem quer agir.

Para refletir e agir sobre a vida brasileira hoje, portanto, é preciso refazer o itinerário das suas autorrepresentações. Deve-se acolher como um sinal de alerta o comentário de Guattari sobre a oposição entre “identidade” e “subjetividade”. Para mim, essa oposição pode ser superada. O discurso da identidade não deve se opor à subjetividade, mas tomar-se a sua elaboração, o próprio discurso da subjetividade, ao oferecer-lhe uma imagem que a estimule a encontrar as boas estratégias e motivos para viver. É isso que Hall quer dizer com “posição de sujeito”: uma subjetividade que se reconhece, passa a se autorrespeitar e torna-se capaz de agir em defesa da sua expressão viva e plena. O discurso sobre a identidade não pode reificá-la e cristalizá-la, dessubjetivando-a. Por isso, é importante construir a nossa identidade com todos os discursos já articulados sobre ela, para vê-la sob todos os ângulos e impedir que um ângulo queira autoritariamente se cristalizar como a visão global e definitiva. Não há discursos definitivos, absolutos. A tarefa discursiva é freudianamente interminável, pois a subjetividade viva se retoma e se reconstrói permanentemente. Os discursos devem se multiplicar e se referir, concomitantemente, uns aos outros, criando uma unidade complexa, mas reconhecível, que permita à subjetividade ao mesmo tempo se reter e reiniciar a

sua experiência. Em cada presente, os brasileiros se autorrepresentaram articulando a sua experiência e a sua expectativa. A retomada desses discursos dos anos 1930, e dos outros do primeiro volume, poderá apoiar os brasileiros tanto na construção do discurso que os represente no início do século XXI, quanto no que poderá representá-los no momento em que a “questão nacional” se tornar coisa do passado.<sup>8</sup>

As reflexões de Reinhart Koselleck e Paul Ricoeur, embora não tratem diretamente desse assunto, podem servir de orientação para minha teoria da construção da identidade nacional pela historiografia. É baseado nesses autores que penso a construção do discurso da subjetividade nacional. A sua teoria do conhecimento histórico pode revelar como os historiadores constroem os discursos da identidade e como as suas narrativas da nação nutrem os seus leitores na reconstrução da própria imagem. Para Koselleck (1990), o historiador, ultrapassando seu próprio vivido e lembranças, mergulha no passado guiado por questões e desejos, esperanças e inquietações do presente. O que estrutura a sua representação do passado são as categorias “campo da experiência” e “horizonte de espera (expectativa)”, que não são ligadas à linguagem das fontes. São categorias formais, categorias do conhecimento, que tornam possível a história. O par “experiência-espera” é imbricado nele mesmo e não põe outra alternativa. Não se pode ter um termo sem o outro. Não há espera sem experiência e vice-versa. Para ele, sem essas categorias a história não seria pensável. A sua tese: “experiência” e “espera” são duas categorias formais que, ao entrecruzarem passado e futuro, “fazem aparecer” o tempo da história. Elas estão também no domínio empírico da história, pois a história concreta se realiza no cruzamento de certas experiências e de certas esperas. Mas, essas duas noções são formais e oferecem o próprio conhecimento histórico. Elas reenviam à temporalidade do homem e, de forma meta-histórica, à temporalidade da história. Uma definição do tempo histórico se pode deduzir da coordenada variável entre experiência e espera.

Portanto, “campo da experiência” e “horizonte de espera”, para Koselleck (1990), são as duas categorias meta-históricas que possibilitam o conhecimento histórico. O “campo da experiência” é o conjunto da “experiência vivida”, é o passado recebido pelo presente, cujos eventos foram integrados e podem ser rememorados. Nessa rememoração, encontram-se elaboração racional e comportamentos inconscientes. O “horizonte de espera” é um futuro atualizado, que tende ao que não é ainda, ao que não é do campo da experiência. A esperança e o temor, o desejo e a vontade, a inquietação e a análise racional, a contemplação receptiva ou a curiosidade, tudo isto constitui a espera. Apesar de suas relações no presente, esses conceitos não se completariam simetricamente, ordenando um em relação ao outro, em espelho, o passado e o futuro. Experiência e espera são diferenciadas. A espera não se deixa deduzir da experiência vivida, passado e futuro não se recobrem. A presença do passado é outra que a do futuro. Mas não são conceitos antônimos. São seres dessemelhantes. Uma não se deixa transpor na outra sem que haja ruptura. Aquele que acredita poder deduzir sua espera da experiência se engana. Mas quem não funda sua espera na experiência se engana também, pois estaria bem mais informado.

Há aqui uma aporia que só se resolve à medida que o tempo passa. A diferença revelada por essas categorias reenvia a uma característica estrutural da história: o futuro não é o resultado puro e simples do passado. Mas o tempo traz conselhos, e experiências já feitas podem se modificar com o tempo.

Experiências se recobrem e se impregnam mutuamente. E novas esperas se inserem retrospectivamente. A experiência não pode ser recolhida sem uma espera retroativa, e a espera é impossível de ser apreendida sem a experiência. Atravessar o horizonte de espera é criar uma nova experiência. É a tensão entre experiência e espera que suscita soluções novas e que engendra o tempo humano. Essa tensão tem a estrutura do prognóstico: o possível do prognóstico é deduzido dos dados do passado. As experiências liberam prognósticos e os orientam. Mas há alternativas além da experiência. Um prognóstico abre assim esperas que não são deduzidas da experiência vivida. Portanto, não é concebível uma relação estática entre “campo da experiência” e “horizonte de espera”. Elas constituem uma diferença temporal em um presente, na medida em que imbricam um no outro, de forma desigual, passado e futuro.<sup>9</sup>

Essa estrutura da temporalidade histórica descrita por Koselleck pode ser encontrada nas leituras e reconstruções das interpretações do Brasil. Na verdade, a sua descrição da temporalidade histórica ajusta-se com precisão aos discursos aqui reunidos. Em cada presente, 1850, 1930 ou 1970, o “campo da experiência” brasileira foi reinterpretado de uma forma específica e modificado por um “horizonte de espera” novo, que estimulou a sua retomada. A representação da história se dá na direção do futuro para o passado: um presente que quer viver no futuro, que sonha e faz planos, retraça e repensa o seu passado. O passado nunca é visto da mesma forma, mas sempre reescrito em função do sonho-expectativa do presente. A história, assim, como ciência, percepção e sonho, serve à vida, orienta nas escolhas e decisões, sem se reduzir a um “controle do passado” e a uma “tecnologia” da ação. Para mim, Koselleck elaborou a teoria da operação realizada pelos historiadores na construção da identidade nacional brasileira. Minha apropriação da sua teoria estará implícita na reconstrução que farei das obras analisadas. Não a explicitarei durante o estudo das obras, mas o leitor atento compreenderá melhor o que fiz se souber que procuro seguir essa orientação teórica.

Paul Ricoeur, em seu *Tempo e narrativa*, esclarece ainda melhor o modo como vejo a construção da identidade pela operação narrativa da história. Ricoeur vê nas intrigas que inventamos, nas que os autores aqui analisados criaram, o meio privilegiado pelo qual configuramos nossa experiência vivida confusa, informe e, no limite, muda, atribuindo-lhe um sentido que impulsiona e guia a ação. A narrativa histórica, em Ricoeur, não é uma teoria do tempo, mas a sua construção poética, que oferece o “reconhecimento da experiência vivida”. A tese maior de Ricoeur (1994):

o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de maneira narrativa. A narrativa é significativa na medida em que ela desenha os traços da experiência temporal. Esta tese apresenta um caráter circular (...) a circularidade entre temporalidade e narratividade não é viciada, mas duas metades que se reforçam reciprocamente.

A intriga é *mimese*, uma imitação criadora da experiência temporal, que faz concordar os diversos tempos discordantes da experiência vivida. A intriga agencia os fatos dispersos em um sistema. Ela é uma composição, uma produção, uma atividade, uma construção do historiador, que unifica a dispersão

da experiência. A intriga é uma configuração do vivido. A vida brasileira é múltipla, os eventos são únicos, as épocas são distantes entre si, os personagens disseram apenas o que queriam dizer, as sociedades regionais são desconectadas, a República não tem qualquer relação com a Colônia. A “experiência vivida” brasileira parece intocável, inapreensível, mas os historiadores conseguem criar um “efeito de sentido” ao organizarem essa dispersão, ao reunirem essas diferenças na totalidade de uma intriga.

Por que haveria interesse na narrativa histórica? Por que esses discursos sobre a identidade nos interessariam? Para Ricoeur (1994), pelo prazer de reconhecer as formas do nosso tempo vivido. A narrativa histórica interessa a todos os homens, pois faz surgir o inteligível do vivido acidental, o universal do fato particular, o necessário ou verossímil do evento episódico. A atividade mimética compõe a ação quando instaura dentro dela a necessidade. Ela faz surgir o universal. Para Ricoeur, os historiadores procuram por lucidez onde há perplexidade. A intriga é uma imitação da ação, uma organização e agenciamento dos fatos da experiência. Essa imitação não é uma cópia, uma réplica idêntica da ação. A narrativa não coincide ingenuamente com o real, não representa o que de fato ocorreu. Ela é uma construção do historiador. Ela é uma representação construída pelo sujeito e se aproxima da ficção. O que controla esse seu caráter ficcional, além da documentação que a fundamenta, é o fato de a atividade mimética não terminar na obra de história. Ela se dirige e se realiza no espectador ou leitor. Ela retorna ao vivido. A refiguração ou reinvenção da intriga é produzida pelo receptor, que se torna coautor. A compreensão narrativa articula uma atividade lógica de composição, o autor, com a atividade histórica de recepção, o público. O que realiza essa articulação: um prazer, o de aprender pelo reconhecimento. E uma necessidade, a de agir, de tornar-se sujeito e relançar a vida. É por isso que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado na narrativa”: a narrativa humaniza, ao oferecer o reconhecimento da experiência, ao oferecer um “rosto”, uma imagem de si, uma “identidade subjetiva” aos que fruem dela. Apropriando-se da intriga abstrata, o receptor reencontra a si mesmo, a sua realidade vivida e o outro. Ele constrói a sua identidade e a distingue das identidades dos outros. Nela, ele encontra o prazer de distinguir cada situação e cada homem como sendo ele mesmo. O prazer da narrativa histórica é o de aprender pelo reconhecimento: “foi assim!”, “sou assim!”, “você faz assim!”, “eles fazem assim!”.

O prazer da catarse. O prazer do reconhecimento é ao mesmo tempo construído na obra e provado pelo espectador. O autor procura antecipar a recepção do leitor, implicando-o na obra. Mas a recepção dos leitores transcende qualquer expectativa do autor. O espectador ideal de Aristóteles é o “espectador implicado”, capaz do prazer do texto, capaz de sofrer a catarse, de reviver as emoções que o texto articula. Mas, em Ricoeur (1994), a catarse que se realiza no espectador/leitor depende da sua apropriação, da articulação singular que faz entre o texto que recebe e a sua própria experiência vivida. A narrativa oferece-lhe uma contemplação da própria presença, e o receptor, vivendo a catarse, passa por uma “conversão”. Ele tem uma “visão” de si mesmo, do mundo e do outro e das suas relações recíprocas. Ele tem a vidência da própria presença, ele reconstrói a sua imagem e a imagem do mundo. A catarse não é racionalista, mecânica, esquemática, tecnológica. Ela une cognição, imaginação, sentimento, ação. É uma emoção que desloca e movimenta a vida interna. É como um terremoto, que reacomoda as camadas geológicas da alma. O reconhecimento oferecido pela narrativa é o supremo bem: a percepção e o gozo da própria



presença. Esta ganha forma, contornos e relevos, imagem e figura. O indivíduo se apropria de si mesmo e torna-se sujeito da sua vivência. O indivíduo se situa em seu mundo compartilhado, em sua cultura. A narrativa reorganiza, rearticula, ressignifica os sinais de uma cultura em que o autor e o espectador estão imersos. A obra histórica produz, faz circular, renova, transmite cultura, transformando a realidade social. A cultura humaniza porque é “tempo narrado-reconhecido”, espelho da vida compartilhada, que transforma o sujeito e a sua ação.

Nessa perspectiva, os discursos sobre a identidade nacional brasileira dos intérpretes aqui analisados não se opõem aos processos de subjetivação, mas os ampliam e intensificam, dando-lhes forma e radicalizando as “posições de sujeito”. E, para dissolver a “identidade reificada” em subjetividade, melhor do que uma única narrativa é uma orgia de narrativas. Nestes dois volumes sobre *as identidades do Brasil*, o leitor brasileiro, indo de uma a outra interpretação do Brasil, transitando pelas teses em conflito, pelas referências teóricas opostas e cruzadas, pelos projetos políticos em combate, tocando e entrando aqui e ali, ampliará e intensificará a sua catarse ao se perceber tão múltiplo e tão reconhecível. A difusa experiência vivida brasileira ganhará contornos, limites, imagens. A sua subjetividade não se reificará jamais, pois os discursos diversos se diluem reciprocamente, impedindo a sua cristalização em uma identidade fixa. Uma subjetividade que se constrói, se desconstrói e se reconstrói, que se expressa e dialoga consigo mesma, se autorreconhecerá sem precisar se fixar. E saberá distinguir os projetos de futuro disponíveis, fará escolhas reversíveis ou redefiníveis, pois não estará submetida a nenhum determinismo natural ou destino metafísico inexorável. “*O tempo torna-se humano quando é narrado*”: falar sobre as identidades brasileiras, discuti-las com todos os brasileiros e não somente com os da elite acadêmica, conversar sobre o que fomos e gostaríamos de ser, dialogar sobre as nossas experiências e possibilidades, isso estruturará a nossa subjetividade e nos tornará mais humanamente brasileiros. Essa discussão nos colocará em uma “posição de sujeito”. O Brasil tem inúmeros grandes intérpretes das suas experiências históricas, que devem ser relidos, repensados e “destilados”. As suas obras fazem parte do patrimônio da cultura brasileira e, consciente ou inconscientemente, repercutem e atuam sobre a vida brasileira. Os intérpretes do Brasil não estão empoeirados nas estantes das bibliotecas, mas, de alguma forma, vivos, nas ruas, nos gabinetes, nas escolas e universidades, na mídia, nas artes, no Exército, nos partidos, no Congresso, nos sindicatos, nas ONGs, nos governos, no Itamaraty, em todas as instituições e expressões brasileiras. Não seria melhor organizar esse debate, lendo, articulando e confrontando, com densidade e clareza, os discursos sobre a subjetividade brasileira, as interpretações vivas do Brasil?

Todavia, os alunos da disciplina “Interpretações Conservadoras e Interpretações Rebeldes do Brasil” que ofereci no Departamento de História da UFMG (2002/03), a quem agradeço pelos ótimos seminários e dedico este livro, especialmente aos meus bolsistas de iniciação científica (CNPq/Fapemig) Pedro Araújo Medeiros, Alessandra Soares Santos, Alex Alvarez, Sabrina Magalhães Rocha, Aline Magalhães Pinto e Thiago Lenine Tito Tolentino, me provocaram ironicamente: toda a bibliografia teórica que sustenta a minha discussão sobre as identidades do Brasil é estrangeira: Hall, Foucault, Chartier, Gellner, Hobsbawm, Bahbha, Guattari, Koselleck, Ricoeur e outros. Pode-se pensar adequadamente o Brasil com teorias estrangeiras? Não teriam sido produzidas para se pensar uma outra história, outras identidades? A minha reflexão sobre o Brasil não estaria sendo teleguiada e atendendo a outros interesses? Minha primeira reação, apenas

reativa, foi: “o que é que tem?”. Uma segunda reação: lembrei-me da clássica discussão sobre “as ideias fora/no/e o seu lugar”, entre Roberto Schwarz, Maria Silvia de C. Franco e Fernando Henrique Cardoso, das reflexões de Sérgio Miceli sobre os intelectuais, de Alfredo Bosi sobre a *Dialética da colonização*, de Florestan Fernandes sobre a dependência intelectual, de Luiz C. Bresser-Pereira e Silviano Santiago sobre as interpretações do Brasil, de José Murilo de Carvalho e a sua obra, de Francisco Iglesias e Angela de Castro Gomes sobre os historiadores do Brasil, de Carlos Guilherme Mota e a *Viagem incompleta*, além da *Ideologia da cultura brasileira*, e de outros, e me perguntei se não seria melhor me apoiar em nossos autores. Mas não os esqueci, pois estão sempre direta ou implicitamente presentes.

Uma terceira reação: é inevitável e desejável recorrer a autores estrangeiros, pois nossa identidade é neoeuropeia e nosso esforço é de nos incluir na história da civilização ocidental. Não quero assumir uma posição chauvinista e xenófoba. Fiz minha pós-graduação na Europa, aprendi muito e não sou ingrato. Os europeus e americanos têm também os seus antiamericanos e anti-imperialistas, que os olham com nossa “carranca de vencido”, que também faz sucesso lá, incomodando a sua consciência cristã e iluminista e forçando-os a se repensarem e a reformularem a sua ação. Recebo esses autores estrangeiros como aliados e os ressignifico para pensar adequadamente a nossa história. Eu me “aproprio” deles, tornando-os meus, próprios. Uma quarta reação: não consigo pensar a história sem o apoio da filosofia, e os europeus não são os únicos, mas são excelentes filósofos. Faço o que Croce denominava uma “filosofia-história”, que não é a filosofia da história, mas uma história que associa pensamento e ação. Finalmente, resignado, uma quinta reação: nos filmes de vampiro, a vida dos personagens se divide em antes e depois da mordida. Nós, brasileiros, já estamos depois da mordida do vampiro e olhamos para o mundo e para nós próprios com aquele olhar dominado pelo olhar do mestre, com aqueles caninos longos, ansiosos para beber o sangue de populações cada vez maiores no mercado mundial. Neste trabalho, sou como aqueles “vampiros infelizes”, que, como Manoel Bomfim, procuram se lembrar do tempo anterior à mordida e se perguntam no que poderiam ter se tornado sem ela e refletem sobre o que farão agora, já que a sua condição é irreversível e precisam aceitá-la como normal e integrar-se ao castelo global.

---

<sup>1</sup> Hall, 1999 e 2000.

<sup>2</sup> Foucault, 1979 e 1986; Hall, 1999 e 2000.

<sup>3</sup> Hall, 1999 e 2000.

<sup>4</sup> Nietzsche, 2003.

<sup>5</sup> Hall, 1999 e 2000; Bhabha, 1990.

<sup>6</sup> Hall, 1999 e 2000.

<sup>7</sup> Hobsbawm, 1990; Hall, 1999 e 2000.

<sup>8</sup> Guattari, 1986.

<sup>9</sup> Koselleck, 1990.