

# APORIA E TRAUMA NO ONZE DE SETEMBRO: REFLEXÕES OITOS ANOS DEPOIS

Erica Simone Almeida Resende

Universidade de São Paulo, Brazil. E-mail: esa@infolink.com.br

Recibido: 24 Abril 2010 / Revisado: 18 Mayo 2010 / Aceptado: 27 Mayo 2010 / Publicación Online: 15 Junio 2010

**Resumen:** En este artículo se exponen una serie de reflexiones, desde una perspectiva antropológica pero que también abarca el análisis de los medios de comunicación y el discurso político, de los atentados del 11 de Septiembre de 2001. Se describen las reacciones a dicho acontecimiento y cómo influyó en la psique colectiva de la sociedad occidental por medio del estudio de los principales hitos que reflejaron tales hechos.

**Palabras Clave:** 11 de Septiembre de 2001, sociedad occidental, perspectiva antropológica, medios de comunicación, medios de representación.

Todos Em carta a um conterrâneo, o romancista inglês Peter Carey (2001), morador de Nova York, descreve os dias que viveu em setembro de 2001: “A última semana foi um grande borrão, sem diferença entre o dia e a noite. O tempo está partido. Os eventos do primeiro dia sangraram para o seguinte, e agora não consigo ordenar todas aquelas fortes emoções e visões perturbadoras em uma sequência adequada.” A passagem tentava expressar o sentimento que parecia ter tomado de assalto não apenas a ele e seus vizinhos, mas a todos no mundo: “Estão todos com esse pesadelo marcado a ferro e fogo no tecido do córtex cerebral”, conclui Carey.

O que aconteceu naquele dia capaz de gerar tal representação? O que houve de tão especial ou inédito? Mais do que a perda de vidas e os prejuízos financeiros, aquele dia gerou um sentimento generalizado de que o mundo havia mudado drasticamente. O tempo havia se partido e data de 11 de setembro de 2001 passou a significar algo único: o Onze de Setembro.

Tradicionalmente, quando fazemos menção a um evento, pensamos em algo que tenha ocorrido fora da normalidade, do fluxo da própria história. Os eventos do Onze de Setembro, com efeito, alteraram nossa percepção espaço-temporal. Nossa sensação, independente do local em que nos encontrávamos, seja São Paulo, Pretoria, Berlim, Sidney, Mumbai ou Tóquio, era que Nova York e Washington chegavam a nossas casas em tempo real, ao vivo e a cores, através das telas de televisores e de computadores. A virtualidade da experiência também contribuiu para o sentimento de que o tempo estava fora de compasso, deslocado. Justamente o tempo partido mencionado por Carey.

Rayner (2002) resumiu a sensação de como era impossível tocar adiante as tarefas do cotidiano naquele dia. Ele entende que a data foi marcante não devido às mortes ou aos prejuízos, mas por ter “nos aberto para um outro tempo: de conflito, transformação e decisão”. O Onze de Setembro, prossegue ele, assim como todo evento histórico, não nos confrontou: “ele nos engoliu, nos incorporou a seu próprio processo de desenvolvimento e assim nos transformou.” O mundo pode até continuar a ser materialmente o mesmo, mas “nossas trajetórias existenciais, nossos padrões de existir” foram mudados, afirma ele.

Aos que foram capazes de reconhecer que “algo novo sob o sol” havia ocorrido (TALBOT; CHANDA, 2002:10), e que por baixo da retórica imediata para seguir em frente – “*bussiness-as-usual*” – teria ocorrido um deslocamento definitivo na visão do mundo, faltava agora compreender o que aconteceu na manhã daquele dia. No entanto, a nosso ver, na dificuldade de responder a essa pergunta – “O que aconteceu?”

– reside o grande problema que datas como a do Onze de Setembro: a incapacidade de significação da realidade naquele momento inobstante o pleno reconhecimento de sua natureza de ruptura ou crise.

De fato, um evento que provoque tamanho choque, estupefação e perturbação a ponto de fazer os indivíduos perderem a capacidade de articular, processar, registrar e entender algo é um evento que escapa a toda e qualquer significação. Conforme bem observaram Passavant e Dean (2002), o Onze de Setembro constitui um evento fora da ordem da representação e da inteligibilidade.

Nesse sentido, recorremos ao relato Edkins (2002:243) para vislumbrar o problema da significação da realidade em um momento de ruptura e crise como o de 2001:

*Uma das imagens mais marcantes do Onze de Setembro foi das pessoas nas calçadas de Nova York, com as mãos sobre a boca, petrificadas e horrorizadas enquanto assistiam o impossível virar real perante seus olhos. O gesto era repetido, continuamente, em nossos televisores, juntamente com a repetição dos aviões colidindo contra os prédios, sendo testemunha do que não podia ser dito. Não se ouviam gritos. Somente o horror silencioso. (...) Os jornais do dia seguinte traziam somente fotografias. E na cobertura televisiva, repetidamente, não havia narração, somente uma imagem subjacente às histórias e debates, como se quisesse mostrar, repetidamente, para quem ainda não tivesse visto, que aquilo era real. As pessoas estavam sentadas em silêncio, amortecidas, pensando porém incapazes de pensar, atônitas.*

Outro relato que transmitiu a incapacidade de significação da realidade veio de uma jornalista que descrevia ao vivo a movimentação no

aeroporto da cidade: “Ninguém está falando nada. Só olham uns para os outros com os braços abaixados ao longo do corpo. Dá para ouvir um alfinete cair no chão. Ninguém fala nada. (...) Centenas de pessoas amontoadas sem saber o que fazer e ninguém fala absolutamente nada”<sup>1</sup>.

A dificuldade de significação existiu inobstante a invasão de imagens em tempo real entrando em todos os lares ao redor do mundo por televisores, Internet e antenas parabólicas. Com efeito, o Onze de Setembro foi experimentado pessoal, visual, digital, virtual, global e simultaneamente como nenhum outro evento da história. Talvez seja por isso que a sensação dominante tenha sido a de que as imagens não podiam ser reais. Campbell (2001) comenta como a enorme quantidade de imagens reforçava a mudez (“speechlessness”) do evento:

*Esses eventos reais, em tempo real, nos alcançavam pela realidade da televisão. Em loop contínuo, o vídeo daqueles extraordinários cem minutos que registraram a morte de umas seis mil pessoas era repetido, reutilizado e reciclado a perder de vista, marcando aquelas imagens na mente coletiva. E mesmo assim, aquelas imagens teimavam em desafiar a compreensão.*

Nesse sentido, a imagem do instante da queda de um homem de uma das torres (Figura 3), representa não apenas o horror da tragédia da perda de uma vida, mas a força do silêncio que os eventos nos fizeram testemunhar. Mas do que nunca, se tornou impossível deixar de concordar com a observação de Susan Sontag (1990) sobre o privilégio da fotografia como meio de representação<sup>2</sup>. Diversos foram os momentos e instantes capturados em imagens que pareciam se colar diretamente a nossas retinas.

**Figura 3: “The Falling Man” de Richard Drew (2001).**  
Disponível em: <<http://911allthetruth.wordpress.com/2008/11/08/hombre-aire-falling-man/>>.  
Acesso em: 13 abr. 2009.



A foto de Richard Drew evoca a ligação entre queda e trauma, conforme já havia postulado Eleanor Kaufman (1999). Segundo ela, a

palavra “queda” funciona como marcador da qualidade abismal da lógica do trauma. É significante da perda do controle e do

equilíbrio, da queda no abismo, do nada sob os pés. A imagem acima define as fronteiras do suportável à mente humana, submetendo-nos a uma identificação mimética com a morte que nos é intolerável. De fato, as imagens pareciam

nos sufocar. Centenas de pessoas testemunhavam, atônitas, mais do que a queda das torres: viam o impensável se tornar real diante do mesmo horror mudo e imobilizante que Munch soube tão bem capturar (Figura 4).

**Figura 4: “O Grito” de Edvard Munch (1893).**

Disponível em: <<http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/munch/>>. Acesso em: 13 abr. 2009.



A angústia existencial de Munch se fez sentir nas semanas seguintes, conforme a apropriação feita pela iraniana Reza Sepahdaria (Figura 5), ao tentar capturar o sentimento de choque quanto a algo que não conseguia ser entendido,

processado ou racionalizado pelas formas tradicionais de significação. Resgatando Primo Levi (1987:96), foi o momento em que o horror foi “violenta e irrevogavelmente introduzido no mundo das coisas reais”.

**Figura 5: “Scream 9/11” de Reza Sepahdari (2001).**

Disponível em:

<[http://br.wrs.yahoo.com/vlt=A0WTF2x6t.NJvt4Ar2z.6Ol/SIG=12qc167a7/EXP=1239746810/\\*\\*http%3A//www.vcn.bc.ca/waca/Sep%252011Art%2520Show/911Exhibition-14.html](http://br.wrs.yahoo.com/vlt=A0WTF2x6t.NJvt4Ar2z.6Ol/SIG=12qc167a7/EXP=1239746810/**http%3A//www.vcn.bc.ca/waca/Sep%252011Art%2520Show/911Exhibition-14.html)>. Acesso em: 13 abr. 2009.



A escritora Caroline Knapp (2001) tentou colocar em palavras sua perplexidade nos dias imediatamente seguintes ao ataque: “Medo e terror, os sentimentos que dominaram o início da semana, cederam lugar a um desânimo vago

e pesado. As histórias de tragédias pessoais começavam, cruelmente, a se misturar. Até mesmo a linguagem falhava, fazendo com que a maioria das pessoas que conheço recorresse a uma única palavra vazia: ‘atônito’. ‘*Estou*



atônito’. ‘Não sei o que fazer’. ‘Simplesmente atônito’, repetiam à minha volta.” Eis o grande problema do Onze de Setembro: a dificuldade de significação de uma experiência além dos limites da linguagem e da inteligibilidade humana de então.

Conforme observou Campbell (2001), em cada esquina de Nova York havia um fotógrafo ou uma equipe de TV procurando um novo ângulo, todos buscando desesperadamente compreender o que havia ocorrido. Ele entende que essa “busca por entendimento” era central para reconhecer a qualidade de evento (“event-ness”) do Onze de Setembro. Citando Allan Feldman, Campbell observa que o evento não é aquilo que acontece *per se*, mas o que pode ser narrado. E a clara dificuldade em narrar o Onze de Setembro sinalizava o grau de ruptura de significados experimentado pela coletividade.

Com efeito, a exposição a um evento tão inesperado e impensável, capaz de gerar tamanha desorientação, fez com que os indivíduos – e aqui lembramos que não estamos, necessariamente, nos referindo aos moradores das áreas atacadas, mas sim a todos

que experimentaram o evento em tempo real, inclusive virtualmente – perdessem toda e qualquer certeza quanto à realidade e a si próprios. A incapacidade de processar, classificar, descrever e entender os acontecimentos, pois que os significados e representações tradicionais haviam sido desalojados, deslocados e destituídos de suas posições privilegiadas na significação da realidade, nos permite caracterizar o Onze de Setembro como um momento de aporia.

Além disso, aporia foi aprofundada por dois elementos que, conjuntamente, deram um caráter especialmente peculiar ao Onze de Setembro. Primeiro, o fato dos ataques terem sido transmitidos ao vivo por um número incalculável de emissoras de tv, rádio, canais de notícias 24 horas, tanto de sinal aberto quanto fechado, gravações de amadores, registros em aparelhos celulares, em websites, blogs etc. A imagem dominou o evento, como demonstra nossa pequena amostra de capas de jornais e revistas expostas nas bancas do mundo no dia seguinte (Figura 6). Quase despidas de texto; elas somente mostram colagens de imagens:



Com efeito, a exposição prolongada e exagerada a essa avalanche de fotogramas, multiplicada por vídeos em *loop* contínuo, 24 horas por dia, durante semanas e meses, não apenas reforçava a aporia, como também impedia, nas palavras de Der Derian (2002b) um ponto de observação e de reflexão

distanciada. Retomando o relato de Knapp (2002), podemos perceber a “ausência de significado” diagnosticada por Campbell (2002) e a dificuldade de lidar com as emoções que a aporia produziu no imaginário coletivo nacional:

*Não estou acostumada em experimentar uma gama de sentimentos tão ampla de tipos conflitantes de sentimentos ao mesmo tempo. Normalmente, é um sentimento de cada vez, talvez dois. Ansiedade aqui; contentamento ali. Uma pitada de melancolia num dia ruim; um clarão de alegria num dia bom. Mas na sexta-feira, e entrando semana adentro, esse simples sistema sináptico estava totalmente fora dos eixos, com a consciência sobrecarregada. Isso pode ser normal, mas é extremamente desorientador. A magnitude da devastação física, o medo do que estava por vir, a sensação de inesperada vulnerabilidade, o alcance da dor, cada vida perdida que tocava fundo um número incalculável de outras vidas: isso é mais do que um cérebro normal pode processar, fazendo que a mente pule de uma sensação a outra. Era impossível parar em apenas uma ou absorvê-las todas de uma vez.*

Lembrando o relato autobiográfico do correspondente de guerra Michael Herr (1991) sobre a Guerra do Vietnã, Der Derian (2002a:181-182) observa como o Onze de Setembro, no que toca à produção, reprodução e consumo de imagens, foi uma guerra de redes:

*Desde o início, ficou claro que o Onze de Setembro era e continuaria a ser uma guerra de redes. Rede terrorista, da internet ou do horário nobre, as redes estavam ligadas no “empurra-e-puxa” da disseminação de violência, medo e desinformação. Por um longo tempo, na primeira semana de confusão e caos em que não havia distanciamento, elas pareciam quase neutras, afogando os espectadores num ciclo 24 horas de imagens trágicas de destruição e morte. (...) Parecia que a cultura política americana experimentava um trauma coletivo freudiano que podia ser revivido (eternamente na tv a cabo e na Internet), mas não compreendido, no momento do choque. Era isso que Michael Herr queria dizer quando escreveu sobre sua experiência com o trauma do Vietnã: “Foi a guerra que me ensinou que somos responsáveis por tudo que vemos assim como por tudo que fazemos. O problema é que nem sempre você entende o que está vendo até bem mais tarde, talvez anos depois, e muito daquilo, você ainda fica sem entender, e fica para sempre alojado nas retinas”.*

Nesse sentido, o papel das redes de mídia no aprofundamento da aporia não deve ser

subvalorizado. O fato se torna especialmente relevante considerando que, nos Estados Unidos, ao contrário do que ocorre em outros países, parece ser a mídia, ao invés da família, da comunidade local, da sociedade civil ou do governo, devido à sua velocidade, recursos, e penetração, a que primeiro oferece uma resposta ao momento de crise. Der Derian (2002a:182) finaliza: “perguntas sobre utilidade, responsabilidade e culpa surgiram inevitavelmente, e, como era de se esperar, o menu de opções da mídia não estava preparado para o colapso gêmeo da invulnerabilidade dos Estados Unidos.”

O segundo elemento que aprofundou a aporia é identificado por Göle (2002) ao comentar como os episódios foram especialmente “sem voz”. Reconhecendo que a história deve ser interpretada tanto por imagens quanto por narrativas, ele argumenta que a dificuldade de significação, sobretudo em encontrar palavras apropriadas para compor uma narrativa, era devida, em parte, à forma não-usual dos atos terroristas.

Para Göle, a mudez foi acentuada porque não houve reivindicação de autoria, seja para chamar atenção para uma causa, fazer exigências, responsabilizar governantes, ou meramente para se vangloriar:

*Normalmente, o terrorismo não tem rosto; mas agora também não tinha voz. Assim como Nova York, estava mutilado e mudo. O silêncio acompanhou a catástrofe. Ausência de reivindicações por parte dos criminosos; ausência de narrativas por parte dos espectadores. Fomos reduzidos a espectadores passivos; era como assistir a um filme mudo sobre o apocalipse. (...) O terrorismo invadiu o palco da História, mas seus espectadores foram reduzidos ao silêncio e à impotência, tendo sua capacidade de agir e intervir bloqueada, e sua vontade subjetiva para agir aniquilada. (GÖLE, 2002:334)*

Reconhecida a ruptura, era hora de tentar superar a crise e significar o evento, concedendo-lhe representação e significado, enquadrando-o em uma narrativa coerente de forma a restabelecer a ordem. Surgia, assim, uma demanda coletiva para dar sentido ao Onze de Setembro. Fazia-se necessário significá-lo em alguma sequência ordenada de causa e efeito capaz de suturar a disjunção

espaço-temporal-linguística provocada por aquele dia.

Na absoluta ausência e incapacidade de gerar uma análise distanciada, as primeiras tentativas de significação recorreram a antigas estratégias de diferenciação e equivalência com base em significados e representações já conhecidos. Nesse sentido, o uso de expedientes como metáforas, analogias e metonímias tenderam a privilegiar a negação, a história e os horrores não específicos. Expressões como “É coisa de filme!”, “Parece Pearl Harbor” e “É o fim do mundo” exemplificam as primeiras tentativas de significar os eventos.

No entanto, logo no primeiro ou segundo dia, parecia claro que qualquer narrativa capaz de dar sentido ao Onze de Setembro deveria, em maior ou menor grau, reconhecer-lhe um caráter de data histórica, de evento único e singular. Dessa forma, surgiu de imediato um “antes” e um “depois” de 11 de setembro, assim como o “antes” e o “depois” da destruição da Bastilha em 14 de julho de 1789, o “antes” e o “depois” do assassinato do Arquiduque Francisco Ferdinando em 28 de setembro de 1914, o “antes” e o “depois” da queda do Muro de Berlim em 9 de novembro de 1989<sup>3</sup>. O ano 2001 rapidamente se juntou a 1929, 1945, 1973 e 1989 para sinalizar mais um “ponto de virada” (“turning point”): o 11 de setembro de 2001 cedia lugar ao *Onze de Setembro*.

Desafiando a narrativa de excepcionalidade, Der Derian (2002b) lembrou os relatos do atentado terrorista ao *World Trade Center* de 1993, que, ao seu ver, em muito reproduziam os de 2001. Segundo ele, a data rapidamente recebeu o rótulo de “ahistoricidade excepcional” (2002c:178), um momento que não podia ser explicado dentro do curso normal da História, sobretudo se considerada em relação à então tese do “Fim da História”<sup>4</sup>.

Sobre essa narrativa de data-marco, e suas implicações para a produção de conhecimento, Der Derian (2002c:177) observa o seguinte:

*Antes de 11/9 e depois de 11/9: todos os cientistas sociais devem agora analisar a política internacional e a política doméstica com base nesse marco temporal. No entanto, por diversas razões, muitos parecem presos a um íterim prolongado que impede a investigação acadêmica. Obviamente, por seu*

*mero alcance, dimensão e choque, o próprio evento é parcialmente culpado por isso. Talvez seja bom repetir o que era ouvido nas conferências acadêmicas depois da queda do muro de Berlim: os cientistas sociais não deveriam posicionar causa e efeito com base em um único ponto de informação.*

Ele nos alerta para caracterizações imediatas e simplistas, especialmente narrativas de uma data excepcional para a qual nenhuma teoria se prestaria mais. Seu objetivo em relembrar os relatos do primeiro ataque terrorista de oito anos antes é pedir advogar cautela na “interpretação do terrorismo sob os holofotes – muitas vezes cegantes – dos eventos de Onze de Setembro” de forma a evitar lê-los “como exceção que impede o pensamento crítico e justifique um estado de emergência permanente” (DER DERIAN, 2002b).

Já Sturken (2002:374) defende o discurso de marco histórico, que ela entende cabível na analogia da queda do muro de Berlim. Para ela, a data é histórica não pelo tamanho da destruição que causou, ou pelas repercussões políticas que dali surgiriam, mas pelo fato de ter sido totalmente imprevisível, inimaginável e inconcebível pelo homem comum.

De qualquer forma, se quisermos retirar da data de 11 de setembro de 2001 sua áurea de “excepcionalidade ahistórica”, urge promover algum tipo de intervenção crítica a fim de desconstruir o discurso que lhe confere excepcionalidade. Nesse sentido, Rayner (2002) recomenda primeiro “viver o tempo do evento”, ou seja, domesticá-lo para que possamos nos responsabilizar por seus eventuais desdobramentos. Tal comportamento implica colocar os eventos em seu devido contexto histórico. “Viver o tempo do evento” implica articular uma narrativa capaz de nos fazer entender o que aconteceu sem cair na velha armadilha de fazer julgamentos e alocar culpas. É busca uma narrativa de neutralidade capaz de evitar conflito.

O problema, entretanto, é que os episódios pareciam validar a tese do “choque de civilizações”, fortalecendo uma narrativa que simultaneamente explicava o evento, apontava culpados e propunha uma política para impedir um novo Onze de Setembro. De acordo com Huntington (1996), o cenário internacional do pós-Guerra Fria passaria a ser marcado não mais pela rivalidade entre dois sistemas



político-ideológicos rivais, mas pelo confronto entre civilizações excludentes. A tese oferecia aos norte-americanos uma representação de mundo de lógica simples e confortável, bastante análoga aos dos tempos da Guerra Fria. Em substituição à União Soviética, era oferecida a “civilização islâmica”. A bipolaridade ideológica Leste-Oeste seria substituída pela bipolaridade religiosa Ocidente-Oriente.

O conceito de “civilização”<sup>5</sup>, apesar de ter se tornado imensamente popular após o Onze de Setembro, não era de todo inédito, apesar de já ter caído em desuso por historiadores contemporâneos. Isso ocorre devido ao fato de tal conceito não estar precisamente definido, visto que o significado das chamadas “civilizações” parece ter sido absorvido pelas transformações ocorridas no último século, sobretudo no contexto da Guerra Fria.

Exatamente por essa razão entendemos que a tese de choque de civilizações representou o perigo da retomada de uma categoria sem a devida depuração conceitual e política, o que acabou por promover o conceito de “civilização” a um *status* teórico rigoroso e preciso. A nosso ver, porém, a tese se revela mais um reflexo dos tempos de crise vividos pelas Relações Internacionais, conforme debatemos no capítulo anterior.

A proposta do norte-americano de narrar a História como um choque de civilizações constitui, a nosso ver, uma estratégia discursiva de produção de um novo inimigo e de criação de ansiedade. Além disso, nos parece um erro grosseiro considerar os interesses da política externa norte-americana como definidor do que seriam as supostas oito civilizações que, segundo o autor, formariam o novo sistema internacional. Em outras palavras, as tais oito civilizações, no melhor exemplo da rede poder/saber denunciada por Foucault (1980), são construídas com base na possibilidade de os Estados Unidos definirem ou não alguma forma de controle sobre determinados Estados<sup>6</sup>.

Desprovidas de temporalidades e especificação, as civilizações de Huntington parecem apenas responder aos estímulos da necessidade de encontrar um novo confronto simples e confortável, articulado a partir de percepções abstratas, generalizadas e descontextualizadas do que constituiria uma

civilização, e caso se admita sua existência. Vemos naquela obra uma falsa e vulgar percepção mecânica de que 1400 anos de História de confrontos seriam suficientes para explicar historicamente a natureza de episódios que marcaram as relações entre os mundos islâmico e ocidental.

No caso do Islã, a tese de “choque de civilizações” ganha maior amplitude e, simultaneamente, maior fragilidade. Ao entender que o Islã – por ele descrito como “civilização diferente, cujos indivíduos estão convencidos da superioridade de sua cultura mas obcecados com a inferioridade de seu poder” – seria a maior ameaça atual ao Ocidente, Huntington escorrega no logocentrismo. Primeiro, difícil deixar de perceber que a tese se sustenta em um conjunto de dicotomias articuladas de forma a converter diferença em Outricidade. Segundo, ele ignora a pluralidade, diversidade e complexidade dos povos que formam a “civilização muçulmana”, e que não são, necessariamente, coesos e homogêneos.

As idéias de Huntington atraíram diversas críticas acerca de sua visão simplista de que as civilizações deveriam ser pensadas como substitutas dos Estados nacionais no contexto do pós-Guerra Fria. Para Benhabib (2002a:248), ao partir de uma concepção holística de culturas e civilizações, Huntington foi incapaz de diferenciar claramente uma civilização da outra, com exceção da predicação “the West and the rest”, o que cai como uma luva na agenda de política externa norte-americana. Além disso, prossegue ela, ao argumentar que o conflito de identidade é causado por diferenças civilizacionais, ele faz uma afirmação tautológica, pois que as próprias identidades são explicadas pelas culturas e civilizações nas quais elas se inserem. Nesse sentido, seu conceito de identidade cultural/civilizacional é simultaneamente *explanans* e *explanandum*<sup>7</sup>.

Já Said (2001) entende que o norte-americano transformou civilizações e identidades em “entidades fechadas e lacradas, expurgadas das incontáveis correntes e contracorrentes que animam a história humana”. Entender civilizações dessa forma implica conceber uma História limitada a guerras religiosas e conquistas imperialistas, e despida de trocas e influências recíprocas entre as diversas culturas.

No entanto, o fato é que houve “uma fratura que tomou de assalto o comando da memória”, nas palavras de Göle (2002:333), e construir uma narrativa coerente para compreender o porquê dessa fratura se tornou urgente. Nesse sentido, a tese de Huntington, embora simplista e passível de crítica, foi capaz de atender aos anseios imediatos por uma explicação para os eventos do Onze de Setembro. A tese não só apontava os culpados (terroristas mulçumanos) e explicava as motivações (civilização/cultura/religião contrária à modernidade e ao Ocidente) como também previa uma via de ação para evitar novos ataques (por ser um conflito entre civilizações excludentes, o confronto era a única saída).

Conforme explica a linguista Linde, as narrativas unem as pessoas. “Contar histórias cria sentimento de pertencimento ao grupo e solidariedade entre seus membros”, postula (LINDE, 1993: 114). Em tempos de incerteza e ansiedade, elas funcionam como canais de interpretação da realidade ao tentar domesticar e disciplinar a estranheza e a inteligibilidade. Em outras palavras, elas tentam reconstituir o sistema de significados e representações que dava sentido ao mundo, assim ajudando os indivíduos a superar a aporia aberta pela crise<sup>8</sup>.

A posição é compartilhada por Ross (2002:305) que sustenta que “as narrativas são especialmente relevantes para grupos e indivíduos presos em situações de grande incerteza e alto estresse”. Quando os indivíduos se encontram desorientados, prossegue Ross, eles tentam dar sentido àquilo que experimentam sensorialmente. As narrativas coletivas reafirmadas dentro na coletividade os ajudam a encontrar consolo e a lidar com a ansiedade. Por essas razões, as narrativas “não saem de um mesmo saco”: elas têm que estar ancoradas em experiências e anseios interpretados seletivamente para que possam ter ressonância na coletividade. Concluímos, portanto, que as narrativas, sobretudo as que tentam superar momentos de crise, possuem raízes na cultura daquela coletividade específica.

Recorremos aqui a um entendimento de cultura com foco na semiologia, conforme proposto por Geertz (1973)<sup>9</sup>: sistema de “teias de significados” historicamente transmitido e identificável a partir de símbolos através dos quais os indivíduos “comunicam, perpetuam e desenvolvem saberes e atitudes sobre a vida”.

Ao enfatizar o caráter público da cultura, Geertz nos permite entendê-la como sistema de representações transmissor das crenças cognitivas e afetivas que os membros de um grupo fazem sobre a realidade e sobre si. O compartilhamento dessas crenças faz com que eles se identifiquem mutuamente em relação àqueles que não as compartilham. Trata-se de cultura como lente para interpretação da realidade capaz de, simultaneamente, expressar um “modo de vida” distinto e marcar o pertencimento. É, nesse sentido, geradora de “we-feeling”, de “Wir-Gefühl”.

Em situações de crise e de ruptura, as narrativas evocam o passado imaginário da coletividade para ressignificar os sentidos contidos no “modo de vida” do grupo, e assim adaptar e reconstituir as crenças cognitivas e afetivas dos indivíduos sobre a realidade e sobre si mesmos. Face à ambiguidade, incerteza e ansiedade provocadas pela crise, as narrativas buscam reconectar identidades individuais e coletivas, assim ressignificando a realidade e o sentido das coisas para os indivíduos. Com efeito, crise é momento privilegiado para enfatizar o sentimento de solidariedade dentro do grupo, reforçar o imaginário coletivo de origem e destino comum, inibir o dissenso interno e disciplinar corpos e comportamentos<sup>10</sup>.

Inobstante as diversas consequências econômicas, políticas e militares que aquela manhã de setembro produziu, entendemos que a mais importante, e injustamente subvalorizada, teria sido a crise de significação que impôs. A ruptura do quadro de inteligibilidade que dava sentido à realidade e a própria sociedade – expressa na dificuldade de significar, expressar linguisticamente o ocorrido e, sobretudo, de articular uma narrativa coerente – teria sido responsável por um trauma coletivo nacional.

A dificuldade experimentada pelos indivíduos em dar sentido à realidade e a si próprios a partir de um momento de ruptura como de Onze Setembro se revela muito mais profundo do que uma mera dificuldade de compreender atos até então impensáveis e imprevisíveis. A proliferação quase que imediata de perguntas do tipo: “O que aconteceu?”, “Por que fizeram isso?” e – talvez a mais sintomática de todas – “Por que nos odeiam tanto?” sinalizava algo mais relevante e profundo acerca daquele momento: um trauma.



Nesse sentido, se torna necessário entender as implicações do trauma do Onze de Setembro no contexto específico da noção de segurança, sobretudo sua relação com os discursos de identidade nacional, soberania, e poder estatal na sociedade norte-americana nos meses e anos que se seguiram a setembro de 2001. Primeiro, o que podemos dizer sobre o trauma? O que ele representa? Finalmente, qual sua relação com o problema da segurança e, especificamente, com a comunidade política no marco do Estado nacional?

Primeiro, entretanto, precisamos saber como reconhecer e caracterizar o trauma. Nas palavras de Caruth (1996:11), “o trauma descreve uma experiência devastadora com um evento inesperado ou catastrófico no qual a reação ocorre por meio de alucinações atrasadas, incontrolláveis e repetitivas, e de outros fenômenos intrusivos”. Trata-se, simplesmente, daquilo que se encontra além da experiência, fora das fronteiras da linguagem, da compreensão normal, no “limite da escrita” (BLANCHOT, 1995:7). O trauma expressa a incapacidade momentânea da linguagem em significar a realidade: a exposição a um evento tão perturbador e destruturador que nosso sistema de referências sobre a realidade é abalado.

De acordo com Edkins (2002:245), o trauma implica um sentimento de traição em relação a nossas expectativas com relação à ordem das coisas. “Ele traz à tona questões existenciais que, pelo menos no mundo moderno, preferimos deixar submergidas”, observa ela, e por isso o trauma sempre implica reconhecer realidades e limites “que não estamos prontos para enfrentar”. A mente humana não consegue processar o trauma como faz com outros acontecimentos normais. Por se situar “fora da experiência comum”, o trauma se posiciona fora do arcabouço da realidade social normal, e por isso ele fica além da linguagem e de outras ferramentas que tradicionalmente nos auxiliam a dar sentido ao mundo.

Aqui reside o paradoxo do trauma: é sentido, mas não compreendido, é memorizado e lembrado, mas não necessariamente vivido, é refratário à linguagem, mas exige ser comunicado, não admite ser incorporado à normalidade, mas insiste em se perpetuar na memória, é provocado em um ponto específico no tempo, mas altera sua linearidade, requer ser esquecido, mas é sempre lembrado e

revivido. O trauma destrói certezas, abala verdades e altera nossa concepção espaço-temporal do mundo e de nós mesmos.

Segundo Cathy Caruth (1996:4), é a própria natureza de “não-assimilação” do evento, ou seja, sua recusa em ser objeto de conhecimento humano, que faz o trauma retornar para assombrar o indivíduo. Por essa razão Edkins (2001) não se revela surpresa quando se depara com a incapacidade de testemunhas de eventos traumáticos em descrever o ocorrido, limitando-se a revivê-lo, como se presas a um fluxo de *flashbacks* contínuo. Com efeito, há muito postulou Laplace (1976:406), que “é a memória do evento, e não o evento propriamente dito, que é traumático”. No caso do Onze de Setembro, sobretudo devido a sua superexposição na mídia, os indivíduos puderam literalmente reviver a memória do trauma, sem abreviações ou condensações, quase que indefinidamente.

Nesse sentido, Edkins critica o papel das redes de televisão e da tecnologia, que basicamente re-editaram os eventos de 2001<sup>11</sup> à exaustão, praticamente inscrevendo como permanentes e obrigatórias as emoções contraditórias provocadas pelo Onze de Setembro no imaginário coletivo americano. É dessa forma, inclusive, que o trauma se torna contagioso, pois até aqueles que não o viveram diretamente podem experimentá-lo e, de certa forma, se sentirem conectados à coletividade. Surge então uma resignificação da própria identidade coletiva: “Só o verdadeiro novaiorquino sabe o que foi aquele dia” ou “Você só é americano, se viveu o Onze de Setembro”. Em certo sentido, o trauma funciona como fonte inesgotável para a construção discursiva da identidade nacional da coletividade. Para Edkins (2001):

*O evento traumático é aquele que abala nossas expectativas e preconceitos sobre como o mundo é. Nossos mapas mentais sobre o mundo deixam de funcionar. O trauma é um evento perante o qual antigas referências e linguagens ficam inertes. Em casos extremos, ele literalmente “desfaz” nosso mundo, (...). As categorias que cuidadosamente acumulamos para lidar com experiências diversas são destruídas por algo que as ultrapassa. Portanto, não experimentamos o trauma no momento [em que ele acontece]: nós o vemos mas não o compreendemos. Os momentos traumáticos voltam, infinitamente,*

*em pesadelos. (...) Não revivemos a violência propriamente dita, mas sim o momento de nossa sobrevivência. Precisamos então lidar com nossa própria surpresa de que ainda estamos vivos.*

A noção de sobrevivência é fundamental no equacionamento da relação entre trauma e segurança. Para Gaddis (2004:69), mais importante do que a queda das torres, foi a queda do mito da inviolabilidade do território norte-americano. Com exceção de Pearl Harbor, os Estados Unidos não sofriram um ataque em solo nacional desde que as tropas inglesas atearam fogo à Casa Branca em 1814. Segundo ele, poucos eram os países que haviam se preocupado tão pouco, e por tanto tempo, com sua vulnerabilidade territorial. O Onze de Setembro, portanto, derrubou uma das poucas grandes certezas que povoavam o imaginário nacional: o da invulnerabilidade territorial, ou o que Woodward (1960) chamou de “segurança gratuita”<sup>12</sup>. Considerando a crescente percepção de que a posição geográfica e o poder militar norte-americano tinham deixado de funcionar como garantia da segurança territorial, surge uma nova percepção de vulnerabilidade, que deve ser entendida à luz da queda do mito da segurança gratuita. Assim descreve Edkins (2002:246) a mudança cognitiva:

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

O trauma, portanto, se insere na experiência do reconhecimento de nossa mortalidade. A vida somente se torna suportável se aderirmos a uma espécie de pacto não-escrito, sobretudo na cultura ocidental, de esquecimento voluntário de nossa condição precária. O trauma nos lembra, dolorosa e subitamente, que tal pacto

é, na verdade, fútil e impossível. Somos mortais e vulneráveis, e a noção da segurança total não passa de um artifício ao qual recorreremos para nos iludirmos de que podemos escapar da morte, o que nos dá alívio para a ansiedade que o reconhecimento de imortalidade nos causa.

A título ilustrativo, é interessante observar a relação entre a experiência do Onze de Setembro – seja ela vivida diretamente ou não – e a sensação de vulnerabilidade, ansiedade e incerteza que cresceu na sociedade norte-americana desde então. Desde 2001, especialistas<sup>13</sup> tentaram mapear e avaliar a dimensão do trauma provocado pela incapacidade da psique humana em lidar com o trauma dos ataques terroristas. Em especial, psicólogos, terapeutas e profissionais da saúde chamam a atenção para o aumento, nas semanas e meses seguintes a setembro de 2001, de casos de depressão, insônia, ansiedade, hiperatividade, arritmia cardíaca, pânico, e entre outros sintomas que apontavam para um diagnóstico de transtorno por estresse pós-traumático relativo ao Onze de Setembro.

Nesse sentido, citamos Herscher e Pascual (2008):

*No dia seguinte ao colapso das torres to World Trade Center, Amanda Fuqua chegou no trabalho no centro de São Francisco, a 3.000 milhas de distância. Sentou-se à mesa, tentou começar a trabalhar, mas se surpreendeu com sua própria descompostura. “As pessoas tentavam falar comigo e eu simplesmente desatava a chorar”, explicou Fuqua. “Eu soluçava. Diziam para eu ir para casa, e foi bom ter feito isso. Não conseguia me concentrar em nada”. Fuqua, uma consultora de recursos humanos de 22 anos, não perdeu nenhum ente querido nos ataques terroristas de Onze de Setembro contra o World Trade Center e o Pentágono. (...) Como Fuqua, os norte-americanos, vivam eles próximos ao epicentro ou a milhares de milhas de distância, ainda sofrem os efeitos do terrorismo nos dias, semanas e meses que se seguiram. Especialistas em trauma afirmam que um indivíduo pode ser severamente afetado por uma tragédia mesmo se não estava em uma situação de risco de vida e se não precisou procurar um ente querido desaparecido.*

A avaliação dos profissionais de saúde é que, enquanto nação, os norte-americanos estavam tendo uma reação normal a eventos profundamente anormais: estresse, ansiedade, melancolia, insônia, entre outros problemas clínicos que podem ser resumidos como transtorno por estresse pós-traumático. O trauma, potencializado por uma constante evocação da memória do evento, seja pela televisão, pelos aparatos estatais, ou até mesmo na vida privada<sup>14</sup>, pareceu ter sobrecarregado a capacidade da mente humana para lidar com emoções tão violentas e desgastantes. “A América parece ter entrado em crise existencial”, concluem.

Com efeito, relacionar trauma e ansiedade existencial não é inédito. Sigmund Freud se dedicou exaustivamente ao tema, a fim de entender as causas e sintomas que acompanham o estado de ansiedade. Em sua teoria da sedução<sup>15</sup>, Freud (1963:63) argumenta que “a ansiedade emergiu originalmente como reação a um estado de perigo”, sendo então re-experimentada “sempre que uma situação semelhante ocorre”. Por esse motivo, o trauma reside na memória, no contínuo lembrar da experiência original, e não no evento propriamente dito (LAPLANCHE; PONTALIS, 1973:406).

Torna-se possível, assim, distinguir ansiedade de medo. Para Freud, a ansiedade (“Angst”) se refere à angústia experimentada na expectativa de algo incerto, que não sabemos definir. É o estado emocional despertado pela memória de um evento traumático. Ansiedade, portanto, possui uma qualidade de indefinição em relação a seu fim e objeto: ela existirá porquanto a memória traumática perdurar, independente do plano real. Já o medo (“Furcht”) ocorre quando o indivíduo encontra um objeto real sobre o qual pode projetar sua ansiedade.

Estudos tradicionais sobre transtornos por estresse pós-traumático localizam no medo a principal reação provocada pelo trauma<sup>16</sup>. Consoante o chamado “paradigma do medo”, indivíduos com vulnerabilidades biológicas ou psicológicas que vivem experiências limite passam a organizar suas vidas com base na crença de que nada na vida é certo, somente a morte. O fato de terem enfrentado uma situação em que suas próprias vidas estiveram em risco faz com que esses indivíduos reconheçam o sentido absurdo de uma

existência em que tudo é imprevisível e incerto, exceto a morte. A ansiedade é provocada pela constatação de sua própria mortalidade e pelo medo quanto ao futuro<sup>17</sup>.

Em proposta que se alinha com a problemática desta pesquisa, o psicanalista Janoff-Bulman (1992) defende o “paradigma das premissas de mundo”, segundo o qual o trauma abala as três premissas fundamentais na vida dos indivíduos: o mundo é um lugar benevolente, a realidade tem sentido, e o “Outro” possui valor. Ao deslocar o foco do medo para a avaliação da realidade e do “Outro” após o trauma, o autor explora como esquemas e fatores cognitivos influenciam a reação dos indivíduos após um trauma. Sua observação de que os indivíduos são resistentes a mudanças que envolvam essas premissas de mundo nos faz reconhecer a razão pela qual uma mudança súbita pode ser traumática.

Os indivíduos não conseguem conciliar o velho e o novo, e por isso reagem através do trauma. A ansiedade, nesse contexto, surge da dificuldade ou incapacidade em aceitar e se adaptar às mudanças. A proposta acima parece se encaixar perfeitamente ao cenário do Onze de Setembro, no qual o conjunto de premissas que regia a sociedade norte-americana foi abruptamente abalado. Da noite para o dia, os indivíduos constatarem que o mundo não é benevolente, que a realidade deixa de fazer sentido e – sobretudo após a perda de mais de 6 mil vidas de forma tão estúpida – suas existências podem não ter mais valor. Para McFarlane e Van der Kolk (1996), a sociedade se ressentiu da mudança súbita e tem dificuldade em domesticar o trauma, o que a leva a adotar narrativas de culpabilização para salientar o caráter não-natural do novo esquema de realidade. A tese do “choque de civilizações” pode ser lida nesse sentido.

A terceira reação possível ao trauma, igualmente relevante para o Onze de Setembro, é o “paradigma da traição”. Admitindo uma utilidade social do não-reconhecimento da traição, Freyd (1996, 1999) sugere que a vítima de trauma causado por seu próprio provedor tenha que, mesmo que inconscientemente, permanecer na ignorância da traição. Para uma criança que tenha sofrido abuso do pai, por exemplo, o afastamento é impossível porque compromete sua própria sobrevivência. A ansiedade é gerada pelo sentimento de traição.

A mesma lógica é reproduzida por Shay (1994) em seu estudo sobre veteranos de guerra. O ambiente militar cria uma relação de “dependente-provedor”, na qual os soldados passam a depender completamente dos aparatos militares para obter roupas, refeições, treinamento, remédios, equipamento, instruções etc. Assim, os combatentes, sobretudo após retornarem da guerra, se sentem traídos pelo Estado por não terem recebido alimentação, roupas ou treinamento adequado, ou terem deixado de receber o devido reconhecimento de seus esforços após voltarem para casa<sup>18</sup>.

De qualquer forma, os três paradigmas acima sugerem uma relação entre trauma, comunidade política e poder. No mundo contemporâneo, tomamos como premissa a existência do Estado para assegurar ordem, estabilidade e segurança, ou seja, para evitar a ocorrência de novos traumas à população, como se realmente tivesse existido um trauma original<sup>19</sup>. No entanto, a premissa acima está longe de ser pacífica. Basta lembrar a prerrogativa dos Estados em recrutar cidadãos para a guerra, o que os expõe ao risco. Determinadas políticas também podem ameaçar a segurança da população, como no caso de uma política externa agressiva. No nível doméstico, o Estado pode usar da violência para punir desvios, como no caso das prisões.

Devemos, portanto, reconhecer a estreita ligação entre o trauma, a comunidade política, e o tipo específico de poder que se encontra em ação: o biopoder. Consoante o conceito de Foucault, o poder estatal no mundo moderno atua fazendo distinções, incluindo ou excluindo indivíduos do processo político a ponto de retirar totalmente o valor da vida humana no processo político. Os indivíduos são gradativamente reduzidos à massa, que passa a ser vigiada, controlada, disciplinada e punida. Através das normas sempre arbitrárias, a biopolítica investe sobre a vida, incluindo e excluindo indivíduos e grupos, ajustando e domesticando seus corpos aos processos desejados pelo Estado. Assim, em nome dos que devem viver, decide-se quem deve morrer. Nas palavras de Foucault (2002:305), é “a morte do outro, da raça ruim, que vai deixar a vida em geral mais sadia”. Nesse sentido, Agambem (2002:130-131) mostra como a biopolítica cria uma nova categoria de vida humana: a “vida nua” ou “esses corpos

matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”. A base da democracia moderna, diz ele, deixou de ser o homem livre, “com suas prerrogativas e os seus estatutos”; agora é a vida nua, a vida “matável e insacrificável do *homo sacer*”, vida que se pode deixar morrer, pois que foi excluída da jurisdição humana. O trauma não deixa de ser a reação ao reconhecimento de nossa condição de vida nua, onde não há um “por quê?” para as coisas<sup>20</sup>.

Entendemos, portanto, que o trauma provocado pelo Onze de Setembro abalou as estruturas tradicionais que davam inteligibilidade à realidade e aos próprios indivíduos. Abruptamente, a sociedade norte-americana perdeu seu entendimento sobre “a ordem das coisas”. Em especial, ela perdeu o significado que ela tinha da própria América: o que era, qual o seu lugar no mundo, e quem eram os americanos nesse cenário de crise e trauma? Não nos admira, portanto, que a indagação mais repetida na primeira hora tenha sido: Por que nos odeiam tanto? O fato é que o significado da identidade nacional americana é colocado em dúvida, sinalizando o início do colapso do discurso dominante de Americanidade.

A pergunta que se faz agora necessária é: como podemos aproveitar o momento de crise para promover a transformação das relações sociais? Mais especificamente, como reconfigurar e rearticular as forças e os discursos dominantes a fim de re-escrever a identidade nacional e transformar a ordem social? Recorremos aqui à obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe sobre a relação entre discursos, hegemonia e a ordem social.

Influenciados pelo pensamento pós-estruturalista, Laclau e Mouffe propõem uma releitura do conceito de hegemonia de Gramsci numa tentativa de incorporar a noção de linguagem como constituidora da realidade. Inspirados em Saussure, eles favorecem uma noção relacional da identidade, construída discursivamente com base na diferença, na negação do “Outro” em favor do “Eu”. Com base na concepção hegeliana de modernidade<sup>21</sup>, os autores concebem identidade como “algo que nunca é positivo ou fechado em si mesmo”, que se constitui “como transição, relação e diferença” (LACLAU; MOUFFE, 1985:95). Assim, eles definem identidade como uma construção discursiva, à



qual tentamos imprimir um significado que não lhe é inerente, inescapável ou natural.

Sua concepção de identidade se aproxima daquela adotada por Connolly e Campbell: identidade como algo que somente consegue se estabelecer pela diferença, pela exclusão de algo em favor da inclusão de outro. A essa prática discursiva de produção da diferença na construção da identidade eles chamam de “articulação”<sup>22</sup>: “denominamos *articulação* toda prática que estabelece uma relação entre elementos de forma que sua identidade seja modificada como resultado da prática articulatória” (LACLAU; MOUFFE, 1985:105).

O conceito é melhor entendido se olharmos os processos de construção da realidade. Recorrendo a um amplo acervo de elementos culturais e linguísticos – uma espécie de “matéria-prima discursiva” – construímos a realidade, criando-lhe objetos e significando-os por meio da linguagem. Os objetos recebem então uma identidade – “amigo”, “inimigo” ou “democrático”, por exemplo – que lhe é atribuída discursivamente. É indiferente, portanto, se a identidade é fruto de constatação empírica ou de estereótipo, se é vaga ou precisa. O importante é que tenha origem em afirmações com alguma credibilidade.

Nesse sentido, recorreremos à expressão “*quasi* causal” empregada por Fay (1975: 85) para destacar que as afirmações objetos não precisam, necessariamente, ser verdadeiras no sentido de empiricamente comprovadas. Para Fay, não é a precisão da afirmação *per se* que importa e sim as “condições de validação que ela cria”. Em outras palavras, basta produzir condições que autorizem que tais afirmações possam ser feitas e entendidas como “razoáveis”, “justificadas”, “adequadas” e “legítimas”, tendo em consideração os desejos, crenças e expectativas dos indivíduos em relação à realidade. As “condições de validação” descritas por Fay não são propriamente materiais. Ao contrário, são especificamente discursivas, visto que somente pelo discurso se torna possível dar “razoabilidade”, “justificação”, “adequação” e “legitimidade” a afirmativas não necessariamente verdadeiras.

Os diferentes elementos linguísticos existentes dentro do sistema cultural de uma sociedade são articulados e fundidos em uma única

cadeia de associação de significados. São elementos originalmente distintos, mas que, através de uma articulação discursiva específica, se tornam conectadas em significado<sup>23</sup> e temporariamente estabilizados em pontos privilegiados: os pontos nodais. A prática repetida e constante da articulação de elementos distintos dentro de uma formação discursiva específica gera a naturalização dessas representações e significados, como se a cadeia associativa fosse naturalmente lógica, necessária, verdadeira e eterna. Articulação se refere, portanto, aos processos de produção de significados e representações contingentes e contextualizados da realidade que passam a circular na ordem social até constituírem uma nova formação discursiva.

Retornando a teoria de Laclau e Mouffe (1985), os elementos submetidos à articulação são “fragmentos de uma totalidade perdida”, e sua recomposição terá, necessariamente, “um caráter artificial, em oposição à unidade orgânica natural” de seu ponto inicial. Sendo o retorno à unidade original impossível, apesar de profundamente desejado<sup>24</sup>, os indivíduos buscam recompor e reunir os fragmentos de forma a produzir uma representação de totalidade, de unidade, de universalidade. Por isso, os indivíduos buscam fontes de identificação a partir das quais possam experimentar o sentimento de totalidade, e as coletividades nacionais se apresentam como espaços privilegiados para isso.

No entanto, qualquer recomposição nesse sentido será artificial por natureza, já que o retorno à unidade original é impossível. Assim, a cadeia de significados obtida na articulação de uma identidade nacional nunca poderá ser estável, fixa, ou final. Por ser artificial, ela sempre estará contaminada pelo seu oposto. No entanto, com o sucesso da articulação, ela passa a representar a totalidade – sem deixar de ser particularidade – e entra em uma relação de hegemonia com os demais elementos que compõem o sistema de significados.

A identidade nacional, concebida nesses termos, onde a representação da totalidade está contaminada pela particularidade, se encontra em tensão permanente e não resolvida com os diversos elementos culturais e linguísticos que a compõem. Quando uma cadeia de significados específica consegue se afirmar perante as demais, temporariamente estabilizando significados, ela funciona como

ponto nodal: uma espécie de ponto discursivo privilegiado a partir do qual os significados da identidade podem ser estabilizados e fixados.

Um discurso é o resultado de uma prática articulatória que constitui e organiza relações sociais que haviam se dispersado em função de uma crise anterior. Em momentos de crise, sua articulação se desfaz, os significados se tornam instáveis, e os elementos da identidade nacional podem então ser reconfigurados e articulados de forma a constituir um novo discurso de identidade nacional. No entanto, lembramos que a fixação de significados é necessariamente parcial, instável e temporária, pois que a articulação discursiva sofre constantes cortes devido à concorrência imposta por outras formações discursivas.

Quando um discurso consegue articular em torno de si outros discursos, ele passa a exercer uma função de representação, passando a indicar o momento no qual emerge uma nova ordem hegemônica. Nas palavras de Laclau (1996:172):

*A representação é o processo no qual o outro – o representante – “substitui” e ao mesmo tempo “encarna” o representado. As condições de uma perfeita representação parecem estar dadas quando a representação é um processo direto de transmissão da vontade do representado quando o ato de representação é totalmente transparente em relação a essa vontade. Isso pressupõe que a vontade esteja plenamente constituída e que o papel do representante se esgote nessa função de intermediação. Dessa forma, a opacidade inerente à toda substituição e encarnação deve ser reduzida a um mínimo: o corpo em que a encarnação tem lugar deve ser quase invisível. Neste ponto, contudo, é que começam as dificuldades. Nem do lado representante, nem do lado do representado se dão as condições de uma perfeita representação.*

Com efeito, a lógica política nunca é capaz de produzir as condições para uma “perfeita representação”. Como exemplo, citamos o próprio ato de representação parlamentar. Um deputado é representante de seu eleitorado mas nunca chegará a “ser” o eleitorado. Assim, a representação é sempre falha, pois que o Imaginário não “é” o Real. No exemplo acima, a vontade do eleitorado nunca será integralmente satisfeita pelo deputado porque o universo da representação é por demais

complexo: as múltiplas disputas políticas e os diversos interesses envolvidos nunca permitirá a sensação de totalidade e coesão plena. Contudo, apesar de falha, ela continua sendo necessária.

*Sendo impossível, a representação direta de uma totalidade é inatingível; sendo necessária, ela terá de ser, contudo, alguma coisa presente no nível da representação. Ela será necessariamente uma representação distorcida, pela razão de não corresponder a qualquer objeto possível. Os sentidos da representação são aqueles produzidos pelas diferenças particulares. O processo de representação pode somente se constituir quando uma dessas diferenças divide-se entre o seu caráter diferencial e um novo papel o qual ela assume: a representação de uma totalidade impossível. Essa relação, quando uma certa particularidade assume a representação de uma totalidade inteiramente incomensurável, na teoria do discurso, é chamada de relação hegemônica (LACLAU, 2003b:4-5).*

Para explicar a emergência de uma nova ordem hegemônica é preciso entender que a representação, do ponto de vista do representante, é o momento em que ele “substitui” o representado. No entanto, conforme já disse Barthes (1972), trata-se de uma relação de equivalência entre representante e representado, mas não de igualdade. A representação é sempre sentida, pois a substituição perfeita é impossível. Ademais, em termos políticos, a representação se faz acompanhar de um sentido de contingência e precariedade: não há previsibilidade de que um determinado discurso – ou uma articulação discursiva específica – obtenha sucesso na produção de uma relação de equivalência. A representação ocorre quando uma demanda específica consegue gerar um discurso capaz de universalizar seus conteúdos, deixando assim de expressar sua particularidade e passando a representar – em equivalência – as particularidades das outras demandas. Uma vez que a relação de representação se generaliza, o discurso se torna dominante e uma nova ordem hegemônica emerge.

Prosseguindo com nossa argumentação, retornamos a Laclau e Mouffe para recuperar seu conceito de política, que eles definem como “a prática da criação, reprodução e

transformação das relações sociais” (LACLAU; MOUFFE, 1985:153). Ao localizarem a política na esfera de decisões que tenta fixar o significado das relações sociais que constroem a realidade, eles entendem política como todo ato de poder contingente que tenta, com base na hegemonia, articular e disseminar significados no discurso público. Nesse sentido, eles alertam que o objetivo central da prática política é justamente negar seu caráter político. Em outras palavras, a política busca apagar os traços de poder, imposição, violência e contingência presentes em suas práticas ao construir e disseminar uma aparência de naturalização e tradição. Com efeito, estratégias discursivas que façam referência à tradição, ao costume, à natureza ou à religião buscam “despolitizar” a política, tornando-a invisível.

No entanto, toda prática política se constitui pela força – força no sentido foucaultiano – e pela disputa (seja agônica<sup>25</sup> ou antagônica). Para gerar ordem social, é preciso construir uma relação hegemônica no campo das demandas sociais através de discursos que competem para se hegemônizar. E isso somente é possível através do exercício do poder.

O conceito de hegemonia, além de caracterizar relações de ordem, também se presta a identificar momentos em que a ordem social não está claramente dada ou devidamente hegemônizada pelos discursos em disputa. Em tais casos, a noção de hegemonia pode ser empregada para demonstrar o grau de ausência de ordem no momento de crise. Nas palavras de Laclau (2002:122): “numa sociedade que passa por uma profunda desorganização social, a ‘ordem’ pode ser vista como a inversão positiva de uma situação de anomia generalizada”. Nesse sentido, um momento de crise como o de Onze de Setembro se revela excepcional para mapear as práticas de articulação discursiva que indicam as diversas ideologias em competição para fixarem significados.

A hegemonia é a relação na qual uma identidade, num determinado contexto histórico, passa a representar, com base em uma relação de equivalências, múltiplas identidades. Conforme diz Laclau (2002:122): “entendo por ‘hegemonia’ uma relação em que um conteúdo particular assume, num certo contexto, a função de encarnar uma plenitude

ausente”. A hegemonia emerge em contraposição à essa falta constitutiva e busca superar a ausência de forma a possibilitar a experiência da totalidade e da completude.

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

A particularidade pura não é capaz de estabelecer uma relação de representação. Para universalizar seus conteúdos, condição necessária da hegemonia, ela precisa representar mais que sua própria particularidade. A demanda particular deve buscar articular e ampliar seus significados de forma a conseguir fazê-los entrar em uma relação de correspondência com as demais demandas sem, no entanto, perder seus conteúdos originais. Quando obtém sucesso, estabelecendo uma relação de representação, a demanda não é mais a sua simples particularidade original, nem a identidade de quem ela consegue representar. Ela é percebida como um terceiro capaz de representar a si e aos outros. Essa possibilidade de se autorepresentar, bem como representar outros discursos, está na base da relação hegemônica.

A articulação para a fixação de significados, no entanto, é sempre parcial, precária e contingente. Em outras palavras, não há garantias de que determinado grupo social obtenha sucesso na produção de uma ordem hegemônica, ao contrário do que postulava o marxismo clássico em relação à inevitabilidade da revolução proletária. Para Laclau, a hegemonia não é imperativo para mudança. Ela se assemelha mais a uma posição vazia que se torna palco de incessantes disputas entre os múltiplos discursos que competem para se tornarem dominantes:

*Hegemonizar um conteúdo equivale a fixar seu significado em torno de um ponto nodal. O campo do social pode então ser visto como uma guerra de trincheira em que diferentes projetos políticos pretendem articular em torno de si um maior número de significantes sociais [...]. A necessidade e a “objetividade” do social depende do estabelecimento de uma hegemonia estável, e os períodos de “crise orgânica” são aqueles em que articulações hegemônicas básicas se enfraquecem [...].*(LACLAU, 2003a: 45)

Toda formação discursiva que consiga estabilizar temporariamente significados e identidades a ponto de constituir uma nova ordem hegemônica não consegue permanecer como tal indefinidamente. Com efeito, hegemonia implica uma incessante disputa política entre discursos concorrentes, fazendo com que a ordem hegemônica seja sempre precária, instável e ameaçada por discursos contrahegemônicos<sup>26</sup>. Afinal, se a ordem é criada e mantida por discursos, ela é inerentemente instável. Aquilo que foi uma vez construído como realidade por um discurso pode então ser desconstruído por outro.

Nesse sentido, os momentos de crise revelam a precariedade da ordem social, fazendo com que verdades até então tidas como autoevidentes, naturais e derivadas do senso comum entre em colapso.

Devido a sua capacidade em abalar discursos dominantes, as crises constituem momentos privilegiados para desfazer articulações antigas e propor novas, assim transformando as relações sociais. Elas funcionam como “pontos focais<sup>27</sup>” (“*focal points*”), “encruzilhadas críticas<sup>28</sup>” (“*critical junctures*”) ou “pontos de virada<sup>29</sup>” (“*tipping points*”) para transformação da ordem social. Para Katznelson (2003:274), são “tempos instáveis produzidos pela estrutura” que oferecem possibilidades para a “ação com objetivos particulares”. São momentos sem interpretação fechada, conclui ele, fazendo com que cada agente o interprete de forma diferente e determine seu próprio curso de ação.

Com base nas caracterizações acima, entendemos que o Onze de Setembro constitui um momento de crise sinalizado pelo colapso do discurso dominante, o que implica uma janela de oportunidade para transformação social. Para Laclau e Mouffe, toda crise,

especialmente a que tenha uma dimensão internacional, possui potencial para transformação da ordem devido às fissuras que provoca nas estruturas sociais. Em outras palavras, o discurso dominante se desestabiliza, permitindo a emergência de novos discursos que lutarão para refazer os significados rompidos e assim superar a crise orgânica. Com o novo discurso virá novos arranjos discursos, novas identidades, novas relações sociais etc.

A crise é, portanto, central para a mudança social. Em reação, ou mesmo em antecipação, à crise que deslocou de suas posições privilegiadas significados até então dominantes, novos discursos emergem na tentativa de estabilizar significados e assim gerar ordem. No entendimento de Laclau (2005), quando um discurso finalmente se mostra capaz de estabelecer uma percepção dominante da realidade para todos os participantes do processo comunicativo, estabilizando os significados deslocados no momento de crise, ocorre a sutura das divisões internas do corpo social, que adquire uma nova formação identitária coletiva. A hegemonia se estabelece, se reproduz e se consolida a partir do momento em que nossa percepção sobre as relações sociais e a realidade é modificada de acordo com a significação articulada no discurso dominante.

Seria justamente nesse sentido que falamos sobre o poder do discurso em produzir senso comum, criando “características difusas e não coordenadas de um modo de pensamento genérico” de Gramsci (1971:33), ou as “categorias de consciência prática” de Stuart Hall (1986b:30). A hegemonia se estabelece, a formação discursiva se torna dominante, sinalizando o “momento de extremo fechamento ideológico” identificado por Hall (1985:105). Nele, a ideologia que sustenta o discurso que se tornou dominante passa a definir os limites da possibilidade e da inteligibilidade da realidade (BUTLER, 1993:187), produzindo, então, práticas e instituições específicas que reproduzem essa ideologia.

Como vimos anteriormente, os ataques de Onze de Setembro tiveram grande impacto no imaginário coletivo norte-americano. O pronto recurso a narrativas de “antes e depois” nos dias que se seguiram aos ataques, seja na mídia ou nos canais oficiais do governo, sinaliza a



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

A nosso ver, o Onze de Setembro deve ser interpretado como um momento de crise orgânica, no qual os significados e representações que a sociedade americana até então recorria para dar sentido à realidade e a si mesma foram abruptamente deslocados. Foi um momento de aporia, no qual significados foram deslocados de suas posições privilegiadas. Especificamente, as narrativas, mitos, símbolos e imagens que construíam discursivamente a identidade nacional americana deixaram de fazer sentido. Essas teriam sido as condições de possibilidade da “Guerra ao Terror”: um discurso hegemônico articulado para eliminar a aporia, superar a crise e criar ordem social.

## NOTAS

<sup>1</sup> Kitty Coburn, em cobertura ao vivo do aeroporto de Nova York. CNN, 11 de setembro de 2001, 10h40.

<sup>2</sup> “É possível que a foto seja mais memorável que imagens em movimento porque ela constitui uma nítida fatia de tempo, e não um fluxo. A televisão é uma corrente de imagens subselecionadas, onde cada uma cancela a anterior. Cada foto é um momento privilegiado transformado em um fino objeto que pode ser guardado e revisto” (SONTAG; 1990:17-18).

<sup>3</sup> Sturken (2002:374) comenta que dar excepcionalidade a determinada data, no sentido de construir discursivamente um “antes” e “depois”, não tem nada de excepcional, pelo contrário. Lembrando outras declarações sobre datas de rupturas da História, ele alude a Virginia Woolf e Theodor Adorno: “Escrevendo em 1924 sobre a experiência da modernidade, Virginia Woolf declarou: ‘em meados de dezembro de 1910, o caráter humano mudou’. Anos depois, Theodor Adorno escreveu que ‘fazer poesia após Auschwitz era uma barbárie’, indicando que a produção

cultural havia sido irrevogavelmente mudada pelo Holocausto.”

<sup>4</sup> Sobre a tese do “fim da História”, ver Fukuyama (1992). Para uma crítica, ver Perry Anderson (1992). Nesse sentido, destacamos duas alusões a uma suposta relação entre a queda do muro de Berlim, os ataques terroristas de 2001 e a tese de fim da História. Michael Cox (2005:132), ao comentar a década de 90 do pós-Guerra Fria, sugere que aquele foi um período no qual “a História simplesmente tirou férias”. Tratava-se de um momento, segundo ele, de predomínio do pensamento que acreditava que a integração econômica e a expansão da democracia tornariam o mundo mais seguro. Em 2008, e agora sob os efeitos do Onze de Setembro, o filósofo Zizek (2008) retoma o tema ao dizer que, simbolicamente, os ataques terroristas de 2001 representaram o fim da utopia de Fukuyama. “Foi o fim dessa era feliz [a da expansão do capitalismo liberal na década de 90]. Voltou-se à História”, decretou ele.

<sup>5</sup> De origem francesa, o termo “civilização” contém significados de diversas naturezas: jurídica, social; religiosa, policial e cultural. Com o Iluminismo e a Revolução Francesa, o termo recebeu uma conotação mais específica, no sentido de ser expressão de um produto desejado e da evolução de sociedades que partiram de formas de organização menos evoluídas e passaram a constituir uma civilização. Conforme afirma Braudel (1989:26), nesse novo sentido, “a palavra civilização passa a se opor à ideia de barbárie”. De um lado estariam os povos civilizados; do outro, os selvagens, primitivos e bárbaros. A mudança de sentido da palavra é percebida, assim, como uma estratégia discursiva para disciplinar indivíduos em favor de uma nova narrativa da História, que privilegiava as sociedades industrializadas e inseridas no capitalismo globalizado. Nesse sentido, o termo “civilização” passa a significar a possibilidade (ou não) de determinadas sociedades não-europeias serem aceitas e legitimadas dentro desta nova narrativa.

<sup>6</sup> Para nós, latino-americanos, fica a lacuna quanto à identidade de povos que, apesar de compartilharem uma origem e destino econômico e social mais ou menos comum, não conseguem atingir autonomia política plena.

<sup>7</sup> Para uma crítica mais ampla, ver Benhabib (2002b).

<sup>8</sup> Nesse sentido, a popularização da tese de Huntington, a ponto de elevar seu livro à categoria de *bestseller* no imediato pós-Onze de Setembro, sinaliza a necessidade experimentada pelos indivíduos em superar a aporia de forma a reconstituir o sentido da realidade e de si próprios.

<sup>9</sup> Para um debate abrangente sobre cultura como sistema de significados, ver Schweder e Levine (1984).

<sup>10</sup> Nesse sentido, a tese do “choque de civilizações” não ofereceu apenas uma narrativa para interpretação dos atos terroristas. Ela também foi

capaz de recompor parte do sistema de significados e representações que marcavam a fronteira da inteligibilidade sobre o sentido de América e de americanos.

<sup>11</sup> Para Edkins (2001), o emprego da palavra “eventos” e da expressão “Onze de Setembro” continua a marcar o trauma. Segundo ela, expressões como “atrocidades”, “ataques” ou “atos de guerra” sinalizam alguma tentativa de domesticação do trauma. Ainda hoje se depara com o termo “eventos” é prova da sobrevivência do trauma.

<sup>12</sup> Para Woodward, os Estados Unidos haviam desfrutado de um grau excepcional de segurança militar física, que não apenas eficiente e incontestável, mas sobretudo gratuita. A tese era de que, com dois oceanos e uma camada polar logo ao norte, o país havia recebido um verdadeiro presente da natureza, o que permitiu aos Estados Unidos promover uma segurança relativamente barata. Ver Woodward (1960).

<sup>13</sup> “Stanford Psychiatrist on 9/11 and Post-Traumatic Stress Disorder”. *Stanford News*. (Disponível em: <<http://mednews.stanford.edu/releases/2006/september/5q-spiegel.html>>. Acesso em: 14 abr. 2009.); “Large Study Of World Trade Center Responders Finds Persistent Health Problems In Many”. *ScienceDaily*. (Disponível em: <<http://www.sciencedaily.com/releases/2006/09/060906084107.htm>>. Acesso em: 14 abr. 2009) e HOLMAN *et al.* “Terrorism, Acute Stress, and Cardiovascular Health”. *Archives of General Psychiatry*, v. 65, n. 1, Jan., 2008. (Disponível em: <<http://archpsyc.ama-assn.org/cgi/content/short/65/1/73>>. Acesso em: 14 abr. 2009.)

<sup>14</sup> Os autores indicam um novo assunto de conversa (“*social conversation topics*”): em vez de “Onde você estava no dia em que atiraram em Kennedy?” agora temos “Onde você estava no Onze de Setembro?”.

<sup>15</sup> A teoria da sedução trata das repercussões de uma realidade efetiva após o trauma, ou seja, quando um fato traumático do passado é interpretado à luz de um novo fato do presente capaz de se conectar à angústia original. De certo modo, trata-se de um passado que se insere no presente. Freud desenvolve seu argumento com base na noção da sedução, segundo a qual uma experiência sexual precoce que coloca uma criança em situação passiva a um avanço sexual de um adulto. Devido à imaturidade, despreparo e falta de amadurecimento psicológico e físico, a criança não consegue interpretar e processar a experiência, o que provoca o trauma. O que é interessante observar na teoria de Freud, depois retomada por Laplanche, é o *duplo aspecto temporal* do trauma. Há o primeiro momento – o da experiência original – no qual a lembrança não é patológica, nem traumatizante. E há o segundo momento, em que uma nova experiência no presente se associa à

memória da experiência original. Nesse sentido, é a lembrança da primeira experiência – ou sua memória – que é traumática. Ver Laplanche (1976) e Laplanche e Pontalis (1973).

<sup>16</sup> Para uma revisão da tese, ver Herman (1992). Para sua aplicação em veteranos do Vietnã, ver Brett (1996).

<sup>17</sup> De certa forma, encontramos eco da tradição da Filosofia Existencial no “paradigma do medo”. Equiparando a noção de angústia ao conceito cristão de pecado, Kierkegaard (2001) entendia que todo indivíduo já nascia na angústia, pois seu “Eu” era um falso “Eu”. Somente com a morte, ao reencontrar Deus, é que conheceria seu “Eu” verdadeiro. É possível identificar em sua obra alguns conceitos posteriormente retomados por Freud.

<sup>18</sup> O caso de veteranos do Vietnã é exemplar deste paradigma, especialmente pelo sentimento geral de terem sido abandonados pelo Estado após retornarem de uma “derrota” e não conseguirem se readaptar à vida civil.

<sup>19</sup> Nesse sentido, interessante a observação de Lozano (2007) sobre a evocação de um “trauma coletivo originário” e do estado de natureza hobbesiano na legitimação do estado de exceção.

<sup>20</sup> Primo Levi mostra como o Holocausto sinalizou a fronteira onde o homem deixou de ser homem para ser vida nua. Segundo ele, nos campos de concentração, a vida era algo que podia ser usado instrumentalmente em experiências médicas, como trabalho escravo ou como simples diversão. As punições eram totalmente arbitrárias e inquestionáveis. Não havia um “por quê?” das coisas. Ver LEVI (1987).

<sup>21</sup> Nesse sentido, ver também Butler (2000).

<sup>22</sup> Para um debate sobre articulação, ver Grossberg (1992), Hall (1985, 1986a) e Eagleton (1991). Para uma aplicação nas Relações Internacionais, ver Jacobsen (1995).

<sup>23</sup> Recorrendo novamente ao exemplo de Barthes (1972), é a articulação de significados no plano discursivo que possibilita a união das palavras “vinho” e “hábito saudável” em uma única cadeia de significados, que passa a receber um sentido específico, já distante de seu sentido anterior de bebida alcoólica prejudicial à saúde.

<sup>24</sup> Influenciados por Jacques Lacan, Laclau e Mouffe (1985) entendem que o homem anseia pelo restabelecimento de sua unidade original como solução para superar as divisões impostas pela modernidade, como corpo/alma, razão/paixão, mestre/escravo e pensamento/matéria.

<sup>25</sup> A noção de “agonismo” foi introduzida no âmbito da teoria do discurso por Mouffe (2000). Para uma crítica à comparação entre agonismo e antagonismo proposta pela autora, ver Mendonça (2003).

<sup>26</sup> Para Laclau, o Leviatã seria a própria morte da política, pois que poder total deixa de ser poder político. Se, do contrário, houver uma distribuição desigual de poder, a instituição de qualquer ordem

social só pode apresentar-se como resultado da própria desigualdade deste, que contingencialmente estará nas mãos de um grupo específico e não de forma total *ad infinitum* nas mãos do soberano (LACLAU *et al.*, 2000).

<sup>27</sup> Birkland (1997:22) define “evento focal” como: “súbito e relativamente raro”, “prejudicial ou com potencial para produzir prejuízos futuros maiores”, “capaz de infligir danos ou sugerir dano potencial”, concentrado em “uma área geográfica ou uma comunidade de interesse” e que seja “quase que simultaneamente conhecido pelos formuladores de política e pela opinião pública”.

<sup>28</sup> Collier e Collier (1991) definem “encruzilhadas críticas” como “tempos que transformam importantes parâmetros sociais e que possuem implicações de longo prazo”.

<sup>29</sup> Finnemore e Sikkink (1998:895) caracterizam “ponto de virada” como o “limiar de mudança normativa” a partir do qual uma “massa crítica de atores relevantes passam a adotar a norma”.