

Daniel do Nascimento e Silva

PRAGMÁTICA DA VIOLÊNCIA
O NORDESTE NA MÍDIA BRASILEIRA

Tese apresentada ao Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Lingüística.

Orientador: Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan
Co-orientador: Prof. Dr. Charles Briggs

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
2010

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

Si38p	Silva, Daniel N. Pragmática da violência : o Nordeste na mídia brasileira / Daniel do Nascimento e Silva. -- Campinas, SP : [s.n.], 2010.
	Orientador : Kanavillil Rajagopalan. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.
	1. Pragmática. 2. Violência. 3. Significação. 4. Comunicabilidade. 5. Atos de fala (Linguística). I. Rajagopalan, Kanavillil. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.
tjj/iel	

Título em inglês: Pragmatics of violence: The Nordeste in the media of Brazil.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Pragmatics; Violence; Speech act; Signification; Communicability.

Área de concentração: Linguística.

Titulação: Doutor em Linguística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan (orientador), Prof. Dr. Raimundo Ruberval Ferreira, Profa. Dra. Maria Paula Frota, Profa. Dra. Dina Maria Machado Andréa Martins Ferreira, Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras, Profa. Dra. Marinalva Vieira Barbosa (suplente), Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar (suplente), Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (suplente).

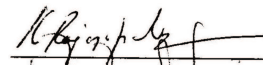
Data da defesa: 22/01/2010.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Linguística.

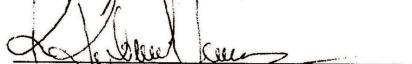
Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Lingüística no Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, pela Comissão formada pelos professores:

BANCA EXAMINADORA:

Kanavillil Rajagopalan



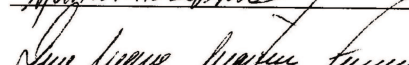
Raimundo Ruberval Ferreira



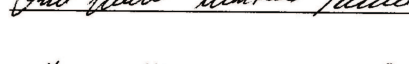
Maria Paula Frota



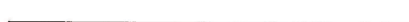
Dina Maria Machado Andréa Martins Ferreira



Maria Viviane do Amaral Veras



Marinalva Vieira Barbosa



Claudiana Nogueira de Alencar



Edvania Gomes da Silva



IEL/UNICAMP
2010

*À Célia e à Rô, migrantes do Maranhão, pelo
cobertor quentinho em São Paulo.*

*Encheram a terra de fronteiras, carregaram o céu de bandeiras.
Mas só há duas nações — a dos vivos e a dos mortos.*

Mia Couto

AGRADECIMENTOS

Escrever esta tese, felizmente, não foi um empreendimento solitário. Muitas pessoas, em diferentes cidades e em diferentes momentos do processo de escrita, contribuíram, sempre de modos diferentes, para que este trabalho acontecesse. A eles e elas quero expressar o meu muito obrigado.

Meu primeiro agradecimento se destina ao Rajan, orientador deste trabalho no Brasil. Sua generosidade, sua inteligência indissociável de humor, seu profundo respeito ao ser humano foram um importante norte para meu amadurecimento intelectual e para a redação deste trabalho. Eu não teria palavras aqui para expressar meu profundo agradecimento pelo tanto que o Rajan tem partilhado e significado para meu trabalho intelectual.

O orientador deste trabalho nos Estados Unidos, Charles Briggs, também é uma pessoa por quem tenho imensa gratidão. Desde o entusiasmo inicial quando Charles leu o resumo do então projeto de doutorado, passando pelas horas debruçadas sobre reportagens da mídia brasileira, pelas infindáveis *office hours* na sua sala e no Café Strada (o preferido da turma da Antropologia) e pelos dois cursos dele de que participei, a contribuição de meu orientador no exterior foi decisiva para o refinamento das análises e para a configuração outra que este trabalho adquiriu a partir de Berkeley. Sou grato não apenas ao Charles-Antropólogo, que descortinou um mundo que Eu-Linguísta tinha dificuldade de enxergar, mas também ao Charles-Amigo, que literalmente abriu portas para mim na Califórnia.

Sou igualmente grato aos membros das bancas de qualificação de área, qualificação de tese e defesa de tese. Maria Paula Frota, orientadora da qualificação de área e membro da banca de defesa, é uma pessoa por quem sempre tive admiração intelectual e orgulho pelo trabalho partilhado. Obrigado Helena Martins e Lenita Esteves pela leitura crítica e atenta do texto de qualificação de área. Obrigado Viviane Veras não só pela participação nas bancas de qualificação e defesa de tese, mas pelo verdadeiro papel de orientadora, desde a elaboração do projeto de doutorado até a redação final, e

também pela orientação de vida, um agradecimento que me escapa por sua indizibilidade. Indizível também é o meu agradecimento à participação de Dina Ferreira na minha estrada intelectual. Ela fez parte de *todas* as minhas bancas de pós-graduação e de *todas* as minhas conquistas. O meu agradecimento e minha admiração por Dina me escapam, restando apenas palavras para tentar dizer um excesso. Ruberval Ferreira, membro da banca de defesa, é outra pessoa a quem tenho muito a agradecer. Ele sempre foi um importante ícone, desde minha graduação, e seu trabalho sempre norteou o meu.

Os professores com quem fiz disciplinas no doutorado acrescentaram, sem dúvida, muito ao que sei e ao que escrevi. Na Unicamp, meu muito obrigado a Edson Françoze, Edwiges Morato, Paulo Ottoni (*in memoriam*) e Renzo Taddei. Por um ano, estudei Wittgenstein com Luiz Henrique dos Santos, na USP, a quem muito tenho a agradecer pela acolhida. Em Berkeley, meu obrigado especial a Catherine Malabou e Candace Slater, por terem discutido tão entusiasticamente meu projeto de tese. Agradeço também aos professores Alexei Yurchak e Charles Hirschkind e à professora Nancy Scheper-Hughes, pelo sólido conhecimento antropológico compartilhado.

Vários amigos foram essenciais no processo de escrita e de maturação de idéias. Em Campinas, Monica Cruvinel e Moacir Camargos foram duas pessoas de uma luz generosa que ajudou a iluminar e abrir caminhos. Ive Brunelli e Luis Cecílio literalmente cuidaram de mim quando mais precisei. Eu não teria condições de retribuir o tanto que fizeram e fazem por mim. Edvania Gomes da Silva, Kassandra Muniz, Sandra Helena de Melo e Claudiana Alencar são a pura força – ter sua amizade é o próprio reconhecimento de que a vida valeu a pena. Suzana Cortez e Graziela Kronka, estando em Lyon, em Praga ou em Campinas me mostraram que é possível ser mais leve, sempre. Cesar Sclar e Edilson Dotta, verdadeiros exemplos de bom-humor, ajudaram a tornar mais leve a experiência campineira. Tiago Cardoso, Helio Vogel, Carlos Augusto Melo e Rafael Cardoso, verdadeiros irmãos, me acompanharam e vibraram. Elenita Rodrigues, seu brilho me faz sentir orgulho do que eu sou e do que eu faço. Lilian Borba, sua amizade expressa o melhor de mim. Marcos Barbai, obrigado por estar presente quando mais precisei. Marcus Vinicius Avelar, obrigado por existir.

Não posso deixar de agradecer a Marcela Fossey, Raynice Geraldine, Ana Raquel Mota, Cesar Casela, Guto Melo e Aroldo Andrade pelos bons cafês e tardes agradáveis na

organização do Seminário de Teses em Andamento do IEL. Não posso esquecer também de Paulo Rogério Freitas e Alberto Lopes, dois geógrafos e dois irmãos, que tanto vibraram comigo.

Adriana Carvalho Lopes, a minha Drica, foi e será sempre uma verdadeira irmã. Juntos partilhamos teorias e casa em Berkeley, em Campinas e no Rio. E espero que isso prossiga pelos anos e anos. Helder Eterno, outro amigo para a eternidade, meu muito obrigado pelos dias agradáveis em Londres, em Campinas e em Uberlândia. Gabriele Schumm, a menina mais linda do IEL, tornou meus dias mais alegres na Unicamp e para além dela.

Em Berkeley e em San Francisco, tenho muito a agradecer aos amigos que tornaram a adaptação e a aprendizagem muito mais agradável. Xochtil Vargas, minha Xochilita, tornou a experiência de Berkeley tanto acadêmica como afetivamente mais rica e mais doce. Ryan Centner e Michael Sui, meu agradecimento pelo seu entusiasmo e bom humor. A amizade de Sylvia Nam só podia ser um presente do Ryan. Na Casa Bonita, fiz amigos para a vida: Robert Osterbergh, Gabriel Bollag, Lyn Scott, Fernando Souza, Aimée Rodriguez. Igor Rodriguez e Danilo Rodriguez, Lorena Cardenas e a *fuerza latina* muito somaram à minha experiência acadêmica em Berkeley. As integrantes brasileiras da força latina, Ana Paula Galdeano e Luciana Martins, partiram de Berkeley para São Paulo e para minha vida inteira. Letícia Cesarino e Bruno Reinhardt, como antropólogos e como amigos, são os seres mais admiráveis que já conheci. Só eles mesmos para ter um filhinho tão lindo como o Mathias, de quem o tio Dani sente saudades. John Merriman, Brad Hare, Ling Lam, Chris Wimmer e Caitlin Powers fizeram da experiência de San Francisco inesquecível. Obrigado também Jeff Thorpe, por tudo. Joshua Powers, por diversas razões, também tornou San Francisco única.

Em Fortaleza, meu muito obrigado aos amigos Marcelo Soares, Pedro Alexandre Neto, Fernando Henrique Lima, Ana Cristina Cunha, Nalva Costa, pela torcida. No lado familiar, meu muito obrigado a Fran Mateus e a Wanderley Silva, minha mãe e meu pai, por tanto do que sei. Minha avó, Maria de Lourdes Silva, pelo laço mais forte do que tudo. A Sofia Antunes, Marcius Legan Carvalho e Gleanne Silva, meus irmãos, meu muito obrigado. Ao Sabino Antunes, pela família que constituiu com minha mãe. Aos meus

avós, Marinice Lima e José Mateus do Nascimento, obrigado pelas seres fantásticos que são. Obrigado meus tios e tias, primos e primas, pela família que trago como referência.

Finalmente, gostaria de registrar meu agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela bolsa de doutorado concedida, sem a qual este trabalho não teria sido possível. Em especial, ao parecerista do projeto, cujo diálogo anônimo imprimiu marcas indeléveis neste trabalho e na minha carreira. Agradeço também à Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa sanduíche nos Estados Unidos, sem a qual a experiência inesquecível de Berkeley não teria acontecido.

RESUMO

A presente tese, inscrita no campo da Pragmática Lingüística em seu estreito diálogo com a Antropologia Lingüística, a Filosofia e a Psicanálise, persegue uma conseqüência possível de uma das hipóteses fundamentais da virada lingüística nas ciências humanas – a idéia de que a linguagem é uma forma de ação. Está em questão aqui a tese de que, dentro das possíveis formas que essa ação pode assumir, a violência é uma das mais salientes. Na medida em que a violência é não apenas um conceito destrutivo, mas também produtivo, procuro fazer entender como a significação mesma se torna possível e se delinea a partir da violência. De forma a esboçar a silenciosa porém danosa violência que assombra o uso da língua, procedo a uma análise das formas simbólicas (violentas) por meio das quais o Nordeste, a região mais pobre do Brasil, é representada pela mídia hegemônica do país. Analisam-se, principalmente, cartografias comunicáveis que emergem nos jornais *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo* e na revista *Veja*. Os modos pelos quais subjetividades subalternas são diminuídas, depreciadas, desdenhadas e abominadas em diversas reportagens da mídia brasileira revelam modos em que a linguagem é usada para ferir o Outro, especialmente aquele que representa o gênero, a raça e o espaço que não se quer habitar. Esta discussão sobre o papel central da constituição, produção e comunicabilidade da violência no uso da língua significa, em última instância, que a Pragmática Lingüística e outras abordagens críticas nos estudos da linguagem deveriam incluir a questão da violência em sua agenda de pesquisa.

Palavras-chave: Pragmática; Violência; Ato de fala; Significação; Comunicabilidade.

ABSTRACT

This dissertation, inscribed in the field of Linguistic Pragmatics in its interface with Linguistic Anthropology, Philosophy and Psychoanalysis, pursues a possible consequence of a core assumption made by the linguistic turn in the human sciences – namely, the idea that language is a form of action. At stake is the claim that among the shapes that this action might assume, violence is a very salient one. Inasmuch as violence is not only a destructive concept, but also a productive one, I seek to understand how signification itself is rendered possible and shaped by violence. Aiming at depicting the silent but nonetheless painful symbolic violence that haunts language use, I undertake an analysis of the (violent) symbolic forms through which the Northeast of Brazil (*Nordeste*), the country's poorest geographical area, is represented in the Southeastern media, mainly in the wealthiest state of São Paulo. The ways in which subaltern subjectivities are demeaned, derogated, ridiculed, despised in many pieces of Brazilian media reveal ways in which language is used to hurt the other, specifically the other who represents the gender, the race and the space that one does not want to inhabit. A discussion of the central role of the constitution, production, and communicability of violence in language use means ultimately that critical linguistics should bring in, along the lines of recent approaches of the relation between violence and signification, the question of violence as one of its avenues of inquiry.

Keywords: Pragmatics; Violence; Speech Act; Signification; Communicability.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – <i>O Globo</i> , 12/02/2009	21
Figura 2 – <i>O Globo</i> , 26/02/2009	22
Figura 3 – Pau-de-arara em Caraúbas do Piauí	44
Figura 4 – Retirantes – óleo sobre tela 92 x 181 cm – Candido Portinari, 1944	65
Figura 5 – <i>Veja</i> , 17/12/1969	78
Figura 6 – <i>Veja</i> , 1º de janeiro de 1969	81
Figura 7 – <i>Veja</i> , 17/08/1983	82
Figura 8 – <i>Veja</i> , 17/08/1983	85
Figura 9 – <i>Veja</i> , 17/08/1983, Detalhe	86
Figura 10 – <i>Veja</i> , 17/12/1969	88
Figura 11 – <i>Veja</i> , 17/08/1983	89
Figura 12 – <i>Folha de S. Paulo</i> , 13/10/2008	107
Figura 13 – <i>Folha de S. Paulo</i> , 21/10/2006	114
Figura 14 – Detalhe da reportagem – <i>Folha de S. Paulo</i> , 21/10/2006	115
Figura 15 – <i>Folha de S. Paulo</i> , 18/08/2006	119
Figura 16 – <i>Veja</i> , 10/08/2006	138
Figura 17 – <i>Veja</i> , 17/08/1983	139
Figura 18 – <i>Veja</i> , 16/08/2006	127
Figura 19 – <i>Veja</i> , 16/08/2006	148
Figura 20 – <i>Veja</i> , 16/08/2006	148
Figura 21 – <i>O Globo</i> , 17/05/2005	155
Figura 22 – <i>O Globo</i> , 15/05/2005	157
Figura 23 – <i>O Globo</i> , 15/05/2005	159
Figura 24 – <i>O Globo</i> , 15/05/2005	161
Figura 25 – <i>O Globo</i> , 20/05/2005	165
Figura 26 – <i>Close-up</i> de Rosa em <i>Deus e o diabo na terra do sol</i>	171

SUMÁRIO

Agradecimentos	ix
Resumo	xiii
Abstract	xv
Lista de figuras.....	xvii
Introdução	21
Capítulo 1	
Linguagem e Violência	27
Violência constituinte	27
Violência e significação	34
Violência comunicável.....	39
Os paus-de-arara: uma primeira incursão	43
Habitando as narrativas da violência	47
Por que violência?	50
Capítulo 2	
Nordeste: a iterabilidade de uma ofensa	55
A dissimuladora historicidade da força.....	55
A invenção do Nordeste.....	58
A lógica de iterabilidade	70
Território antimoderno.....	77
Terra sem futuro.....	84
Cenas de uma dor agentiva	89
Capítulo 3	
Semântica da violência	95
Brasil (discursivamente) dividido	96
Construção ideológica da identidade e da diferença.....	104
Diferença e desigualdade	109

O caso Serra <i>versus</i> NE.....	113
Em torno da vulnerabilidade	120
Capítulo 4	
Pragmática da violência	125
A fala do crime.....	127
Dois modos de entender circulação	135
Ágora Comunicável	138
Ordem indexical e construção metapragmática da exclusão	144
Capítulo 5	
Cartografias da subjetividade.....	151
Sertão-favela	151
Vida Severina.....	154
Paus-de-arara: passado e abandono da/pela lei	162
Nordestino como <i>homo sacer</i>	165
Vulnerabilidade e interrupção	169
A face e o afeto-puro.....	170
E se a face for ferida?.....	172
Conclusão.....	177
Referências Bibliográficas	185

INTRODUÇÃO

Por onde passar, pode dizer que Corisco estava mais morto que vivo. Virgulino morreu de uma vez, Corisco morreu com ele. Por isso mesmo precisava ficar de pé, lutando sem fim, desarrumando o arrumado, até que o sertão vire mar e o mar vire sertão.

Glauber Rocha, *Deus e o diabo na terra do sol*

Em fevereiro de 2009, recebeu ampla cobertura, na mídia brasileira e internacional, o suposto ataque que Paula Oliveira teria sofrido de radicais neonazistas em Zurique. Paula, uma pernambucana de 26 anos, estaria grávida de gêmeos e teria sofrido um aborto por causa da agressão. Além de espancarem a vítima, os *skinheads* suíços teriam escrito com estilete na barriga de Paula a sigla SVP, em referência ao partido conservador suíço Schweizerische Volkspartei. O ataque, supostamente ocorrido no dia 9 de fevereiro, foi noticiado do seguinte modo por *O Globo*, em 12 de fevereiro:

Brasileira é atacada por neonazistas na Suíça

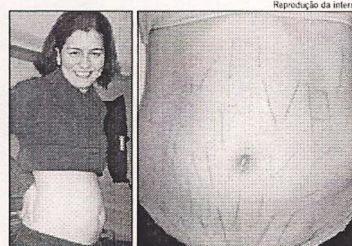
Grávida de três meses, advogada perde gêmeos após sofrer cortes de estilete; consulado cobra explicações

Jailton de Carvalho
• BRASÍLIA. A advogada brasileira Paula Oliveira, de 26 anos, grávida de três meses, foi imobilizada e torturada por um grupo de três *skinheads* neonazistas próximo a uma estação do metrô em Zurique, na Suíça, na última segunda-feira, e perdeu as duas gêmeas que estava esperando. Com a ponta de um estilete, os criminosos fizeram cortes na barriga dela e escreveram as letras SVP, iniciais do Schweizerische Volkspartei, o Partido Popular suíço. Fizeram cortes ainda no rosto, na perna

e nas costas da advogada. Paula teria sido atacada pelo simples fato de ser estrangeira. O Brasil cobrou rigorosa apuração da polícia suíça.
— Ela está em estado de choque. Foi um crime racial, de xenofobia, injustificável, ainda mais na Suíça, que sempre foi uma ilha de tolerância e convivência pacífica — desabafou Paulo Oliveira, pai de Paula.
Vitória Cleaver, chefe do consulado brasileiro em Zurique, deverá se reunir ainda hoje com autoridades policiais para pedir rigor e agilidade nas investigações. O primeiro conta-

to com o policial que registrou o caso deixou a diplomata preocupada. O policial disse que, se quisesse maiores informações sobre o caso, ela deveria fazer um pedido por escrito ou procurar parentes da vítima.
— O pedido será levado a outras esferas, se não conseguirmos explicação mais clara sobre o tema — afirmou Vitória.
O crime aconteceu por volta das 19h de segunda-feira. Paula estava voltando para casa depois do trabalho e decidiu telefonar para a mãe, como sempre faz. De repente, surgiram três rapazes brancos carecas, vesti-

dos de preto, um deles com a suástica tatuada na cabeça, e a atacaram. Ela foi imobilizada e levada para uma área deserta para ser torturada.
Um dos criminosos perguntou se ela estava grávida. Com receio de que tentassem matar as crianças, ela negou. Enquanto dois rapazes a seguravam por trás, o terceiro, com estilete na punho, fez seguidos cortes na barriga, nas pernas, nos braços e nas costas. Alguns dos cortes formam a sigla SVP, um dos partidos da base governista. A sessão de tortura teria durado entre cinco e dez minutos. ■



PAULA OLIVEIRA mostrando a gravidez e sua barriga com os cortes

Figura 1 – *O Globo*, 12/02/2009

Como se pode ler pelo *fac-simile* da notícia, o texto não faz referência alguma à origem de Paula no Brasil. Ela comparece na notícia como uma brasileira que sofrera violência racista na Suíça. No entanto, dias depois, exames indicaram que Paula não estava grávida. Como mais tarde o Brasil e o mundo viriam a descobrir, Paula inventara a gravidez e forçara a inscrição com giletes em sua barriga antes de procurar a polícia. Um fato lingüístico curioso aconteceu por ocasião da mudança do status de Paula de “vítima” para “suspeita”. Paula passou de “brasileira” a “pernambucana”. Como se lê na notícia a seguir, veiculada duas semanas depois pelo mesmo jornal, o primeiro adjetivo qualificando Paula Oliveira é ‘pernambucana’. A manchete da notícia substitui a designação ‘brasileira’ da notícia anterior por ‘Paula’.

Quinta-feira, 26 de fevereiro de 2009

O GLOBO

O PAÍS • 5

Defesa diz que Paula deve manter versão de agressão

Advogado afirma que confissão não tem valor legal e que só depoimento a ser dado à Justiça suíça vai valer

Deborah Berlinck
Correspondente

• PARIS. Paula Oliveira, a pernambucana de 26 anos que afirmou ter sido agredida e torturada por três neonazistas na Suíça, deverá manter sua versão inicial perante a Justiça suíça: de que foi agredida. Foi o que disse ontem o advogado da brasileira, Roger Müller. Para a polícia suíça, a versão de Paula é uma farsa.

Segundo o advogado, a confissão que Paula fez à polícia de Zurique em 13 de fevereiro, de que inventara tudo, não tem valor na Justiça,

pois não foi feita diante de um advogado. Paula dissera inicialmente que estava grávida de gêmeos e que sofreu um aborto por causa do ataque. Porém, exames clínicos comprovaram que ela não estava grávida no dia em que teria sido atacada.

— Para mim, está tudo em aberto. Vale como prova jurídica existente o que foi declarado perante o promotor do Ministério Público e na presença do advogado — disse Müller.

Ao ser perguntado se isso significa que ela poderá voltar atrás na confissão feita à polícia,

o advogado não deixou dúvida: — Correto. Mas isso já seria revelar uma parte da linha de defesa, não seria? Vamos poder informar com mais liberdade depois do primeiro interrogatório. Agora, não quero me aprofundar nesse assunto.

Interrogatório ainda não foi marcado

O interrogatório de Paula perante o promotor público Marcel Frei poderá ocorrer “nos próximos dias”, segundo o advogado. Até ontem à tarde, não havia data fixada.

A brasileira continua na Suíça, aguardando um desfecho

para o caso. Seu passaporte, assim como todos os seus documentos, continuam confiscados. Para as autoridades suíças, o esclarecimento do caso virou ponto de honra, já que o país se julga injustamente acusado de racismo.

— Já falei várias vezes com ela (Paula). Penso que estabelecemos uma relação de confiança com ela e com a família. Ela está melhor de saúde, mas emocionalmente ainda está bastante abalada — disse Müller ao GLOBO.

Müller confirmou que uma das opções da defesa será o fato de Paula sofrer de lúpus, doença

inflamatória que pode provocar distúrbios psicológicos.

— Eu tenho que avaliar e aprofundar isso mais um pouco, pois não sou médico, sou jurista. Claro que é um dos argumentos que temos. Mas apenas um.

Caso ainda tem pontos misteriosos

Permanecem dois mistérios. O primeiro é o que teria motivado Paula a, supostamente, cortar seu corpo com estiletes para forjar o ataque: problema psicológico ou golpe para conseguir uma indenização, como especularam jor-

nais suíços? Também não está claro se ela teria agido sozinha ou contado a ajuda do namorado, o suíço Marco Trepp, ou de outra pessoa.

O processo de Paula na Justiça poderá durar meses, mas a defesa trabalha para que a brasileira tenha seu passaporte liberado logo depois do primeiro interrogatório.

— Esse é um dos meus objetivos, que ela ganhe a liberdade total — disse Müller. ■

O GLOBO NA INTERNET
Acompanhe o caso no blog da Suíça
oglobo.com.br/blogs/suica

Figura 2 – O Globo, 26/02/2009

Em sua coluna para a *Folha de S. Paulo*, Elio Gaspari chama a curiosa mudança na designação de “preconceito”. Diz o jornalista:

DEMOFOBIA

Depois que Paula Oliveira admitiu para a polícia suíça que não foi atacada por xenófobos aconteceu algo estranho com sua qualificação. Quando a história teve crédito era “brasileira”. Quando o relato trincou ela passou a ser chamada, com alguma frequência, de “pernambucana”. Há suíços que gostam de contar histórias de preconceito de brasileiros contra brasileiros.

(Elio Gaspari, “A França premiou a pilhagem da China”, *Folha de S. Paulo*, 1º/03/2009)

Elio Gaspari está certo ao vincular a mudança na forma de nomear Paula à execração de sua condição. Afinal, aos estados nordestinos e seus habitantes se associam diversos tipos de preconceito, numa distribuição hierárquica de espacialidades e subjetividades que remete à própria invenção do Nordeste como região, na segunda década do século passado. Nos termos deste trabalho, no entanto, a questão que está na base da mudança da designação de Paula Oliveira, para além de preconceito, é *violência*. Embora a violência que esteja em jogo seja diferente daquela que o sujeito sofre na rua ao ser esmurrado, ela é tão ou mais perniciosa do que esta – o sujeito, por habitar psiquicamente a linguagem, pode sentir a violência lingüística em seu próprio corpo.

Entender o estatuto e o funcionamento da violência na linguagem é o objetivo mais amplo desta tese. Mais especificamente, o que procuro delinear aqui são os modos como a violência lingüística, ambigualmente, fere o sujeito e, ao pressupor que este exista para feri-lo, acaba por lhe conferir uma forma de existência e sobrevivência na linguagem. Emerge da cena da injúria uma existência que, em última instância, pode significar resistência. Parto da forma como linguisticamente as identidades nordestinas – representando a região mais pobre do Brasil – são encenadas na mídia impressa e digital da região mais rica, o Sudeste, para descrever esse funcionamento violento da linguagem.

Assim como a linguagem, a violência que se inscreve nessa forma de ação humana é complexa e dinâmica. Assim, o funcionamento da violência lingüística coincide com alguns aspectos do funcionamento da própria linguagem e da inelutável vinculação desta com a vida social e psíquica do sujeito. À descrição fenomenológica e discursiva da violência lingüística associo uma discussão da invenção discursiva do Nordeste, essa geografia imaginada que se delineia a partir do contrário da modernidade do Sudeste, a saber, a morte, a miséria, a abjeção e, sobretudo, a violência.

Morte e violência, abjeção e miséria, passado e fanatismo – em suma, o avesso da modernidade – fazem parte das condições mesmas de inteligibilidade do Nordeste. Essa inteligibilidade foi construída num conjunto de discursos que inventam a região, na segunda década do século XX, e que articulam signos do passado, da morte e da abjeção na composição daquele espaço que se tornaria “a região de miséria mais densa e populosa do hemisfério ocidental”, conforme anuncia a primeira matéria de capa da revista *Veja* sobre o Nordeste, em 1969.

Nordeste e miséria adquiriram tal identidade nos modos de narrar essa região que, conforme Graciliano Ramos, “difícilmente se pode pintar um verão nordestino em que os ramos não estejam pretos e as cacimbas vazias” (*apud* Albuquerque Jr., 2001:192). Tematizar a história do Nordeste significa pensar uma região que tem sido concebida como grande enclave medieval encravado no meio de uma nação que se moderniza. Os discursos hegemônicos da mídia e da política brasileira que analiso nesta tese têm posicionado o Nordeste nesses termos. Os nordestinos e as nordestinas muitas vezes aparecem nessas cartografias discursivas como não-sujeitos, como seres abjetos vencidos pela morte.

No entanto, como apontei anteriormente, a injúria tem um funcionamento ambivalente: ela destrói e constitui. Como história narrada nos termos da injúria, o Nordeste exhibe os traços dessa dinâmica da violência. Os mesmos termos da morte, da dor e da miséria que constituem as identidades nordestinas em discursos opressores viajam para outras cartografias discursivas e nelas se ressignificam. Rompem, assim, com os fins injuriosos originais da condição que os criou. Por exemplo, seria uma falácia afirmar que o dizer do governador de Sergipe em 1983, João Alves, para quem a miséria do Nordeste estaria promovendo o aparecimento de uma sub-raça, “com homens inferiores pela própria constituição” (*Veja*, 17/08/1983, p.66) – tom de que *Veja* se utiliza para fundamentar a idéia de um lento genocídio que estaria acontecendo na região – seja equivalente ao questionamento de Graciliano Ramos, em *Vidas Secas*, se Fabiano seria um homem: “Não, provavelmente não seria homem: seria aquilo mesmo a vida inteira, cabra, governado pelos brancos, quase uma rês na fazenda alheia” (Ramos, 1977[1938]:26). O enunciado de Graciliano Ramos repete os termos da injúria, mas não o faz sem uma ruptura fundamental. Essa repetição que desloca e rompe é, segundo Derrida (1977), uma possibilidade estrutural da própria linguagem, o que ele chama de iterabilidade. Segundo a lógica da iterabilidade, o signo, ao ser citado, rompe com seu contexto original, “engendrando uma infinidade de novos contextos de um modo absolutamente ilimitável” (Derrida, 1977:185). A ruptura está inscrita, portanto, nas condições de possibilidade de uso da linguagem. A iteração que anima o enunciado, segundo Derrida, “introduz nele, *a priori*, uma deiscência e uma fissura que são essenciais” (p.192).

A expropriação da humanidade dos nordestinos que se pode vislumbrar na fala de João Alves – uma instância da estratégia biopolítica que, segundo Agamben (1998), constitui os regimes totalitários e o próprio estado moderno, a saber, o *banimento* de alguns tipos de indivíduos da esfera da lei (humana e divina) e o conseqüente poder de decidir sobre sua vida e sua morte – não parece ser a mesma coisa que a tendência não-humana de Fabiano. O não-eu, o território limítrofe do não-humano onde Fabiano entra expõe nossas possibilidades demasiado humanas de ultrapassar a fronteira definidora da abjeção. Graciliano Ramos explora essa possibilidade de ruptura da linguagem para nos apresentar uma literatura tecida a partir dos termos da injúria, mas segundo uma lógica (iterável) que extrapola os propósitos opressivos com os quais esses termos foram gestados.

Não obstante, essa possibilidade de romper que está inscrita na circulação das palavras nem sempre assume feições afirmativas. Em se tratando da mídia hegemônica brasileira, a iterabilidade, muito freqüentemente, está a serviço de um violento processo de exclusão de sujeitos do domínio da modernidade brasileira. Não só na mídia, mas também nas conversações cotidianas, diversos cidadãos brasileiros resistem a enxergar traços do humano em outros cidadãos, seres que, por vezes, sequer se podem chamar cidadãos por terem adentrado no medonho espaço da abjeção.

Assim, os capítulos que se lêem a seguir problematizam e complicam a violência na linguagem e suas conotações político-simbólicas, além de suas facetas corpóreas e psíquicas. Cinco capítulos compõem o texto da tese. No primeiro, “Linguagem e violência”, trato da complicada e imbricada relação entre violência e significação. Parto da noção de que, se a linguagem é uma forma de ação, esse tipo de ação pode ser violento. Defendo que, assim como a linguagem, a violência é um fator central em nossa constituição como sujeitos e na constituição da sociedade como tal. Discuto ainda o conceito de campos de comunicabilidade, conceito antropológico proposto por Charles Briggs de que me utilizo para investigar o funcionamento da violência lingüística na mídia do Brasil.

No segundo capítulo, “Nordeste: a iterabilidade de uma ofensa”, discuto como os performativos que ferem, machucam e paralisam adquirem sua força de ferir. Abordo essa questão a partir da visada de Judith Butler, para quem todo termo que fere extrai sua

força de uma dissimulada e acumulativa historicidade. Inicia-se aqui a análise dos modos como a mídia hegemônica brasileira fere os nordestinos. No terceiro capítulo, “Semântica da violência”, parto da premissa de que se há violência na língua, essa violência deve emergir por meio de certos mecanismos textuais e discursivos. Tento demonstrar que os traços da violência que emergem na designação dos nordestinos são um sintoma de uma configuração textual-discursiva mais ampla, a comunicabilidade.

Em “Pragmática da violência”, o capítulo 4, dou continuidade à análise dos dados da tese, demonstrando os modos pelos quais a violência circula juntamente com os termos ofensivos. Ofereço dois modelos para a compreensão da circulação da injúria (Butler, 1997 e Briggs, 2007a) e analiso como, nessa circulação, a violência contra os nordestinos e as nordestinas emerge nas páginas de *Veja*. No último capítulo, “Cartografias da subjetividade”, dedico-me a descrever o princípio antiutópico na abordagem de *O Globo* sobre os nordestinos, na série de reportagens “Vidas severinas: da miséria do sertão à realidade da favela”, de forma a mostrar que, para além das identidades nordestinas, a não-humanidade e a semi-vida dos subalternos são signos icônico-indexicais do que ocorre com o próprio sujeito moderno. Aponto, assim, para uma tendência não-humana da subjetividade, uma visada útil não apenas como crítica aos discursos modernos que utilizam o humano contra o Nordeste, mas também como forma de entender o sujeito fora do quadro da ontologia vitalista (Cheah, 2003) que concebe o sujeito como naturalmente destinado à vida, ao futuro e ao progresso.

CAPÍTULO 1

LINGUAGEM E VIOLÊNCIA

Poesia, minha tia, ilumine as certezas dos homens e os tons de minhas palavras. É que arrisco a prosa mesmo com balas atravessando os fonemas. É o verbo, aquele que é maior que o seu tamanho, que diz, faz e acontece. Aqui ele cambaleia baleado. Dito por bocas sem dentes nos conchavos de becos, nas decisões de morte. A área move-se nos fundos dos mares. A ausência de sol escurece mesmo as matas. O líquido-morango do sorvete mela as mãos. A palavra nasce no pensamento, desprende-se dos lábios adquirindo alma nos ouvidos, e às vezes essa magia sonora não salta à boca porque é engolida a seco. Massacrada no estômago com arroz e feijão a quase-palavra é defecada ao invés de falada.

Falha a fala. Fala a bala.

Paulo Lins, *Cidade de Deus*

Violência constituinte

Em sua introdução ao livro *Violence in War and Peace*, Nancy Scheper-Hughes e Philippe Bourgois (2004:2) afirmam que “talvez o que mais se possa dizer da violência é que, como a loucura, a doença, o sofrimento e a própria morte, ela é uma *condição humana*” (grifo meu). “A violência”, segundo os autores, “está presente (como uma capacidade) em cada um de nós, assim como o seu oposto – a rejeição à violência”

(id.ibid). Tal formulação, que assume a violência como parte da condição humana e não como algo que lhe seja exterior e estranho, é não apenas a primeira idéia a ser desenvolvida nesta tese, mas provavelmente a sua questão mais central. As incursões que tenho feito nas facetas de uma violência que, apesar de fisicamente diferente daquela sentida no tapa na face, simbolicamente lhe é equivalente, levam-me a crer que a violência é um aspecto estruturante da nossa relação com a vida social. A violência, em suas diversas formas, não parece ser algo que atinge o sujeito em termos de mera casualidade ou fatalidade; ao contrário, há evidências de que a violência é ubíqua em nossa experiência social e, além disso, está na cena mesma da constituição das subjetividades.

A produtividade e a circulação da violência, seja nas práticas lingüísticas, seja nos diversos modos em que habitamos o mundo, têm sido objeto de reflexão de diferentes autores, em campos teóricos diversos. Neste capítulo, apresento uma visão panorâmica de algumas elaborações sobre essa localização da violência na cartografia das subjetividades e do uso das formas simbólicas, particularmente a linguagem. Trata-se de um primeiro passo para entender que tipo de violência está em jogo na representação do Nordeste pela mídia brasileira: o que, afinal, significa construir o Nordeste como o território da fome, da morte, da agressividade e do atraso? Que projeto político-ideológico se desvela na atribuição de certas marcas de gênero, raça, sexualidade e religião aos nordestinos e às nordestinas? Por que, neste trabalho, chamo de violência aquilo que, em outras cartografias, foi e é denominado hegemonia, dominação, discriminação? O que essa violência diz da vida corpórea e psíquica do sujeito e da ambigüidade dos mecanismos que, se por um lado ferem o sujeito, por outro lhe oferecem possibilidade de existência política?

A violência aparece entre as condições de possibilidade para diversas instâncias de nossa relação com a vida social, como a construção de narrativas (Briggs, 2007a), a invenção e o desdobrar temporal de certas tradições (Asad, 2008), a definição do que seja um autor (Foucault, 1998[1969]). Autores como Freud (1930) e Butler (1997) posicionam a violência na cena mesma da constituição da subjetividade. Começemos com Freud.

Em *O Mal-estar na civilização*, obra publicada em 1930, e certamente influenciada pelo horror da Primeira Guerra Mundial e pelos prenúncios da Segunda,

Sigmund Freud discute o conflito entre Eros e o instinto de morte na formação da estrutura psíquica e na formação de uma comunidade, o que o título do ensaio anuncia como “civilização”. Freud inicia seu ensaio reconhecendo que, embora vivamos em busca de prazer, “nossas possibilidades de felicidade são restringidas por *nossa própria constituição*. Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar” (Freud, 1997[1930]:25, grifo meu). A expressão “nossa própria constituição”, acredito, é bastante significativa para o conjunto dessa obra, na medida em que Freud procura compreender o papel que “um instinto agressivo, especial e independente” (p.75) desempenha na formação da psique e nas relações do sujeito – e, num outro domínio, na formação da própria sociedade.

Nos termos de Freud, a tendência à agressão e à autodestruição é parte da estrutura do ego. É justamente uma estrutura ‘punitiva’ e ‘censora’, o superego, que obrigará o ego a introjetar essa violência: assumindo a forma de “consciência”, o superego lança contra o ego a violência “que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos” (p.83-84). Mesmo ciente do risco que o deslocamento dessa cena da estrutura psíquica para o domínio da vida social possa oferecer, Freud estabelece um paralelo dessa agressividade constitutiva do sujeito – e que necessita ser apaziguada – com a agressividade constitutiva dos indivíduos que compõem uma sociedade: “A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (p.84)

Talvez o grande mérito desse ensaio de Freud seja justamente a ousadia de traçar esses paralelos. Creio que uma teoria social só tem a ganhar com a consideração do funcionamento da vida psíquica do sujeito¹. Freud avança na analogia e procura entender a formação do superego de uma comunidade: “Pode-se afirmar que também a comunidade desenvolve um superego sob cuja influência se produz a evolução cultural”

¹ Neste mesmo ensaio, Freud esboça uma veemente crítica a uma das principais premissas do comunismo: a idéia de que a propriedade privada corrompe a natureza pacífica e cooperativa do sujeito ao conferir-lhe o poder advindo da posse. Freud argumenta que tal projeto de civilização, baseado no reinado absoluto de Eros em prejuízo do instinto de morte, baseia-se psicologicamente em “uma ilusão insustentável” (p. 70). A agressividade advém de processos instituais primários e fundamentais (cf. Freud, 1996a[1923] e 1996b[1920]), certamente anteriores ao período em que a humanidade inventou a propriedade. Trata-se, segundo Freud, de uma “característica *indestrutível* da natureza humana” (p.71, grifo meu). Percebe-se aí a relevância da consideração da vida psíquica do sujeito na crítica social.

(p.106) A formação do superego de dada época de uma civilização, afirma Freud, dá-se de modo semelhante à formação do superego do sujeito, pela “impressão deixada atrás de si pelas autoridades dos grandes líderes – homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral” (p.106-107). O superego social, por assim dizer, também é formado pela violência. Freud formula a questão do seguinte modo: “Em muitos casos, a analogia vai mais além, como no fato de, durante a sua vida, essas figuras – com bastante frequência, ainda que não sempre – terem sido escarnecidas e maltratadas por outros e, até mesmo, liquidadas de maneira cruel. Do mesmo modo, na verdade, o pai primevo não atingiu a divindade senão muito tempo depois de ter encontrado a morte pela violência.” (p.107) Freud destaca que Cristo é o exemplo mais marcante dessa “conjunção fatídica”; adiante, discutiremos a posição de Asad (2008) – neste ponto, semelhante à de Freud – sobre o papel da morte brutal de Cristo e, conseqüentemente, da violência, na constituição de uma tradição.

Freud atribui então um papel central à violência na condição humana. Os seres humanos, segundo ele, “não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade.” (p.67) O instinto de agressão, obviamente, não é o único princípio governando a vida psíquica do sujeito. Ele mantém uma relação ambígua e conflituosa com o instinto de preservação ou Eros. Em sua carta-resposta a Einstein sobre o porquê da guerra, Freud escreve que “[n]enhum desses instintos é menos essencial do que o outro; os fenômenos da vida surgem da *ação concorrente ou mutuamente oposta* dos dois” (1932:209). No âmbito da civilização, segundo a gramática freudiana, a própria noção de lei “era originalmente violência bruta e ainda nos dias de hoje não se dá sem o apoio da violência” (id.ibid.).

Freud nos coloca diante da não-casualidade da violência, de sua imbricação com nosso mais fundamental instinto de sobrevivência. Agressividade, morte e violência devem ser encaradas não como infortúnios ou entraves à civilização, mas como princípios organizadores tão fundamentais quanto sexo, vida e prazer.

Se podemos equacionar, a partir de Freud, a violência com o nosso aparato instintivo e com a própria organização da sociedade, como articular essa violência ubíqua

com a nossa constituição como sujeitos que falam, como corpos falantes? Essa é justamente a questão central de Judith Butler em sua teorização sobre a violência das palavras. Caminhos.

Butler (1997) começa seu ensaio sobre a fala excitável [*Excitable Speech*] problematizando a nossa condição de seres formados na linguagem, “seres que requerem a linguagem para existir” (p.1-2). Nos termos da autora, somos vulneráveis ao poder formativo da linguagem, um poder que “nos *insulta* desde o princípio” (p.2, ênfase acrescida). A criança, ao receber um nome, experimenta não apenas uma possibilidade primária de existência na vida social, mas é apresentada à “primeira injúria lingüística que se aprende” (p.2). Butler evoca a cena da interpelação de Althusser para explicar esse processo ao qual somos submetidos ao longo do tempo, desde que aprendemos a lidar com essa injúria lingüística inicial: na cena clássica da interpelação de Althusser, o transeunte, ao olhar para trás quando do chamado “ei, você aí” do policial, torna-se aquele que foi chamado. “O ato de reconhecimento se torna um ato de constituição”, diz Butler, e o transeunte “compra” certa identidade “com o preço da culpa” (p.25).

Em sua reflexão sobre o modo como palavras podem machucar e mesmo ameaçar o corpo, Butler recorre também à elaboração de Nietzsche sobre a constituição do sujeito moral. Segundo Nietzsche, há um poder retroativo na lei moral, aquela que irá atribuir responsabilidade por uma certa ação. A existência do sujeito anteriormente à lei é um efeito da lei mesma: “esse sujeito será posicionado aprioristicamente ao ato, de tal forma que se possa atribuir dor e responsabilidade pelos efeitos dolorosos de uma certa ação” (p.45). Diz a autora que, na economia moral delineada por Nietzsche, “um ser é machucado, e o vocabulário que emerge para moralizar essa dor é aquele que isola um sujeito como a origem intencional de um ato ofensivo”. O sujeito é criado então numa ficção por meio da qual é posicionado como “causa” de um ato ofensivo. Butler enfatiza que na concepção nietzscheana o sujeito “só pode vir a existir dentro das restrições de um discurso moral de responsabilidade.” (p.46) Não pode haver, segundo Nietzsche, um sujeito a quem não se tenha atribuído, por meio de uma ficção de origem, um ato de culpa, ao qual se acrescentam um discurso de responsabilidade e uma instituição de punição. A cena da ofensa ocupa, portanto, um lugar central no modelo de subjetividade que Butler apresenta, e é ela que informará a releitura da questão da performatividade em Austin

apresentada pela autora, que discutirei oportunamente. É impossível desvincular a ofensa da questão da violência. Em sua acepção dicionarística, ‘ofensa’ e ‘ofender’ são termos que mobilizam conceitos da violência física. Segundo o dicionário Houaiss, ofender é “ferir as suscetibilidades”, “machucar”, “estuprar”; ‘ofensa’, por seu turno, é “palavra que atinge alguém em sua honra, na sua dignidade” (grifos meus). Assim, entendo que Nietzsche, à medida que delineia uma economia da responsabilidade por um ato ofensivo e nela vislumbra a constituição de um sujeito moral, simultaneamente enxerga violência nessa constituição. Butler é textualmente enfática ao concluir que a “questão, então, de quem é responsável por uma dada ofensa precede e inicia o sujeito, e o próprio sujeito é formado ao ser designado a habitar um lugar gramatical e jurídico.” (p.45, ênfase da autora)

Como funciona a violência das palavras que, apesar de ferirem, são a condição de possibilidade para a existência social do sujeito? Qual o papel da convenção nesse funcionamento violento? Quais os limites da nossa vulnerabilidade à linguagem? São questões como essas que motivam a reflexão de Butler em *Excitable Speech*, e o caminho oferecido pela autora põe em xeque a existência de fronteiras nítidas entre a violência que sentimos na pele, aquela do tapa na face, e a violência simbólica investida contra a nossa condição, aquela da invectiva racial. Segundo Butler, o fato de utilizarmos o vocabulário da violência física para descrever a violência simbólica (por exemplo, “aquelas palavras foram uma *punhalada no meu peito*”) torna difícil, no entanto, compreender a especificidade da violência simbólica ou lingüística – essencial, por exemplo, para a luta jurídica em torno da fala do ódio [*hate speech*]², empiria a que Butler dedica boa parte de sua reflexão nessa obra. Por outro lado, “o fato de que metáforas físicas são quase sempre utilizadas para descrever insultos lingüísticos sugere que essa dimensão somática pode

² O Código Penal Brasileiro tipifica o crime de ‘injúria’ e o posiciona no contexto maior dos crimes contra a honra, juntamente com ‘calúnia’ e ‘difamação’. Ao contrário da noção de crimes contra a honra, que é bastante antiga, a de *hate crimes* (‘crimes de ódio’, de onde deriva a expressão ‘*hate speech*’ ou ‘fala/discurso do ódio’), conforme a legislação de países como Estados Unidos e Canadá, é bem mais recente. O que se atinge com um *hate crime* não é a “honra”, categoria que assumia um imenso valor social antigamente, mas sim o pertencimento a algum grupo. Nesses crimes, o que está em jogo são outras categorias sociais, intimamente ligadas à discussão sobre políticas de identidade, como gênero, orientação sexual, raça etc. No Brasil, os crimes tipificados por *hate crimes* correspondem ao crime de injúria (Art. 140 do Código Penal Brasileiro). No § 3, lê-se que o ofensor pode cumprir pena, de três meses a um ano, “[s]e a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência” (Redação dada pela Lei nº 10.741, de 2003).

ser importante para a compreensão da dor lingüística” (p.4-5). A autora acrescenta que não apenas certas palavras e certos modos de abordar [*address*] outrem são capazes de ameaçar o bem-estar do corpo, “mas existe um sentido forte segundo o qual o corpo é alternativamente sustentado e ameaçado por modos de endereçamento [*address*]” (p.5).

É interessante observar que essas formulações de Butler em torno de como o corpo é sustentado e ameaçado a partir de certas formas lingüísticas consistem, na verdade, em algumas das grandes descobertas de Freud, na virada do século XIX para o XX. Poder-se-ia atribuir a esse período a descoberta de que as palavras podem machucar, paralisar. Analisando o caso de Sra. Caecilie, uma de suas pacientes histéricas, Freud (2004[1893]) procura descobrir a causa das nevralgias faciais que acompanhavam seus acessos de histeria. Ao evocar o evento traumático, a paciente refere-se a uma sensação de ansiedade provocada pelo marido. Diz o autor: “descreveu *uma conversa* que tivera com ele e *uma observação dele que ela sentira como um áspero insulto*. De repente, levou a mão à face, soltou um grande grito de dor e exclamou: ‘Foi como uma bofetada no rosto’. Com isso, cessaram tanto a dor como o ataque” (Freud, 2004[1893]:181, ênfase acrescida).

Freud questiona, então, como é que uma *sensação* de bofetada no rosto vem a assumir os contornos de uma nevralgia no trigêmeo. Segundo o autor, o histérico – ao tomar expressões como “bofetada no rosto” e “punhalada no coração” ao pé da letra quando do relato de uma experiência traumática – “não está tomando liberdades com as palavras, mas simplesmente revivendo mais uma vez as sensações a que a expressão verbal deve sua justificativa.” (p.183) Nos termos de Freud, o uso de uma expressão como “engolir alguma coisa”, para falar de um insulto ao qual não se pôde reagir, “originou-se na verdade das sensações inervatórias que surgem na faringe quando deixamos de falar e nos impedimos de reagir ao insulto” (p.184).

Freud levanta ainda a hipótese de que a histeria, com suas inervações inusitadamente fortes, recupera “o significado original das palavras”. Ou seja, a sensação física da dor do insulto acompanha, no relato histérico, o insulto em si. Para o autor, “talvez seja errado dizer que a histeria cria essas sensações através da simbolização. É possível que ela não tome em absoluto o uso da língua como seu modelo, mas que *tanto a histeria quanto o uso da língua extraiam seu material de uma fonte comum*” (Freud, 2004[1893]:184, ênfase acrescida). Parece haver, então, uma indissociabilidade entre a

cena da violência física e a da ofensa, da injúria, da maledicência. Tomarei a sugestão de Freud, segundo a qual há um material comum na base do uso da língua e da vida psíquica – um material corpóreo mediado pelo simbólico – para entender, no território da violência simbólica, aquilo que se diz dos nordestinos e das nordestinas na mídia do Sudeste do Brasil.

Violência e significação

Tendo em vista que a violência é um aspecto constituinte da relação que estabelecemos com o mundo – “um mundo”, como enfaticamente afirma Talal Asad (2008:596), “em que violência verbal e física são variavelmente constitutivas” –, como podemos abordar a relação dessa violência cotidiana e ubíqua com a linguagem ordinária? Os signos são de partida violentos ou adquirem seu potencial de ferir através do uso? A violência produz ou oblitera significação?

É interessante observar que na influente obra *Metaphors we live by*, a qual viria revolucionar o que se entende por metáfora, o primeiro exemplo que os autores, George Lakoff & Mark Johnson, nos dão sobre o que é uma metáfora conceitual envolve um aspecto da violência mundana a que somos suscetíveis, neste caso uma espécie de violência que se não experienciamos em nossas próprias vidas, certamente já ouvimos falar, lemos ou comentamos em nossas interações cotidianas. Refiro-me ao conceito de guerra. Ao explicar que metáfora é uma questão de pensamento e não apenas de retórica, os autores defendem que um modo comum e ordinário de concebermos uma discussão é através da correlação desta com a imagem da guerra. Dizem Lakoff & Johnson (1980:4): “É importante ver que não apenas *falamos* de discussões em termos de guerra”. Nossa cognição baseia o conceito de discussão parcialmente no conceito de guerra, de tal modo que “perdemos ou ganhamos discussões”, “vemos a pessoa com quem discutimos como um oponente”, “perdemos ou ganhamos terreno”, para citar algumas palavras dos autores.

Lakoff & Johnson estavam, na fundação de uma nova teoria, levantando um relacionamento cujo status permanece complicado para as disciplinas que lidam com as formas culturais e simbólicas da violência. A metáfora DISCUSSÃO É UMA GUERRA combina os conceitos de linguagem e violência. Pelo menos dois diferentes tipos de

relacionamento entre linguagem e violência podem ser vislumbrados nos termos de tal metáfora conceitual. O primeiro relacionamento é que violência (guerra) é domínio fonte da significação (discussão). Guerra e suas conotações são um modo de modelar a compreensão de um evento em que corpo e mente participam de um outro tipo de batalha, uma “batalha verbal” conforme Lakoff & Johnson afirmam. O outro relacionamento, implicado no uso de “batalha verbal”, é que linguagem pode ser uma forma de violência. A semântica corpórea de DISCUSSÃO justapõe-se ao status experiencial da violência – você pode *atacar* as crenças de alguém, sua avaliação das idéias do outro pode ser *bombástica*, alguém pode ficar *ferido* pelos comentários de outrem sobre seus argumentos.

Podemos complicar essas duas teses implícitas à metáfora DISCUSSÃO É GUERRA, a saber, de que violência é o terreno para algum tipo de significação e de que linguagem pode ser uma forma de violência com uma terceira, segundo a qual violência destrói a significação. Essa visão sustenta que a violência é uma *interrupção*, algo que, através de uma punhalada ou pancada ou tiro, retira identidade e subjetividade, posicionando o sujeito em lugar nenhum, deslocando a sua condição. O filósofo Jean-Luc Nancy defende que a violência “desnaturaliza, destrói e massacra aquilo que ela ataca” (2005:16). Ela não tem significado *per se*; ao contrário, ela se livra do significado e até mesmo da forma daquilo que ela uma vez paralisou. A natureza da violência, para Nancy, não é da ordem, mas da desordem. O autor prossegue e afirma que a violência “detesta jogos, todos os jogos”. A violência não funciona do modo que Wittgenstein pensa em relação à linguagem, como um jogo. Linguagem é um jogo como todas as outras atividades humanas regradas, acredita Wittgenstein. No entanto, a violência, aquilo que não conhece regra alguma, “não joga o jogo de forças. Ela não joga em absoluto” (p.17). A violência não é gregária. Na medida em que detesta jogos, ela rejeita agir *junto* com o outro; o outro, em último caso, é o celeiro do seu ódio. O seguinte *insight* de Nancy é ainda mais incisivo: “Assim como a violência não é a aplicação de força em conjunção com os outros, mas o forçar de todas as relações de força, destruindo à guisa de destruir – e portanto uma fraqueza furiosa – então a violência não serve à verdade: ao invés disso, ela quer ser a própria verdade” (p.17) Embora, nos termos de Nancy, a violência resista à significação, insisto agora em atribuir-lhe um significado, um caso, uma instância, um

possível nome entre tantos outros: violência racista. Para Nancy, trata-se do tipo de violência que bate no rosto de alguém por razão alguma a não ser o fato de que a aparência daquela face não é desejável.

É interessante observar que, mesmo que olhemos para o caráter destrutivo e desorganizador da violência, haverá uma correlação com significado em algum momento. Nancy pode estar certo em sua insistência em manter a separação entre trauma e significado, mas a “ordem” que vem depois do evento é, em última instância, construída sobre uma ponte feita de artefatos simbólicos. Parece-me que a natureza ambígua da violência – destrutiva e construtiva ao mesmo tempo – é dependente da linguagem, que é, definitivamente, uma ação constitutiva. Discutimos na seção anterior a elaborada formulação de Freud a respeito do papel que a violência desempenha na formação da subjetividade e na própria sociabilidade. O caráter destrutivo e desorganizador da violência – e da pulsão de morte – devem ser enfraquecidos num esforço contrário. Assim, civilização e gregarismo – aquilo que a violência odeia, segundo Nancy – surgem da violência, por assim dizer, num furioso movimento contrário.

Linguagem e significado, os quais a violência destrói, podem também vir na esteira de um evento traumático como modo de ordenar aquilo que a violência outrora destruíra. Tomemos um tipo específico de narrativa cujo objetivo é reestruturar experiências de vida afetadas pela violência: a fala do crime (Caldeira, 2000). A fala do crime, de acordo com Caldeira, é uma fala simplística e essencializada circulando na cidade de São Paulo e que engendra um sistema de oposições entre bem e mal, cidadãos e criminosos, segurança pública e privada. Falar sobre crimes, sobre violência cotidiana e sobre a descrença em instituições democráticas como a polícia é um modo que paulistanos encontraram para ordenar um mundo literalmente interrompido pela violência. No entanto, a “ordem” estabelecida pela fala do crime é uma ordem problemática. Caldeira defende que os relacionamentos entre violência, significação e ordem em uma cidade que enfrenta o crescimento da violência e do medo como São Paulo encontram as narrativas como artefatos que “tanto agem contrariamente como reproduzem a violência” (2000:38). Ela não hesita em adicionar que “a ordem simbólica engendrada pela fala do crime não apenas discrimina alguns grupos, promove a sua criminalização e os transforma em vítimas da violência, mas também faz o medo circular

através da repetição de histórias, e, mais importante, ajuda a deslegitimar as instituições de ordem e legitimar o uso de modos de vingança privados, violentos e ilegais” (id.ibid.).

A intensa circulação e o impacto das narrativas do crime em São Paulo são evidência de que a violência é profundamente articulada à significação. Assiste-se atualmente ao espetáculo da segurança privada e à teatralização do Estado em sua ação contra o crime. Performance e teatro são importantes índices do caráter performativo da violência. Dando-me liberdade aqui à minha própria narrativa do crime, lembro que alguns amigos e eu ficamos perplexos com o fato de seguranças armados serem os *hosts* de um restaurante em Fortaleza. Os homens ostentavam armas e vestiam coletes à prova de bala. Aos sairmos, uma amiga perguntou a um dos seguranças o motivo de tal indumentária. Ele afirmou que era apenas para oferecer um visual “seguro”, que não havia outra razão além dessa, ao que minha amiga contestou veementemente. Aquelas vestimentas performatizam uma realidade – vale aqui lembrar que o aspecto central do enunciado performativo, segundo Austin (1975[1962]), é a sua independência de condições de verdade. O performativo prescinde de um referente no mundo real; ele não é a constatação de um fato, mas a realização de uma ação, um ato em si. Certamente, há uma violência física que motivou aquele jeito de vestir e agir, mas o estado de coisas instaurado por tal “estilo” vai além de qualquer aspecto físico que se atribua como causa, como referente, enfim. O espetáculo da violência física adquire nuances performativas, simbólicas, culturais. Várias políticas públicas e de planejamento urbano, assim como abordagens tradicionais da violência, tendem a enfatizar o aspecto “físico” da violência, desprezando o espetáculo encenado nessa “luta contra a violência”. Em outras palavras, a significação correlata é negligenciada. Afirmar que o Brasil é um dos países mais desiguais do mundo, que em certos sentidos, principalmente na distribuição de renda, nosso projeto de nação é falho, que a indústria da segurança é extremamente lucrativa não é suficiente para explicar as facetas múltiplas e complicadas da violência. Muitos fatores simbólicos – “fatores que não podem ser quantificados”, conforme enfatiza Caldeira (2000:129), participam da compreensão, produtividade e do próprio status da violência. Linguagem e violência são co-dependentes.

Não se pode perder de vista o papel do corpo na interdependência entre violência e linguagem. A antropóloga Liisa Malkki (1995) nos oferece um relato impressionante

das narrativas contadas pelos refugiados hutu na Tanzânia. Parece-me que o corpo – um corpo discursivo, encenado – desempenhou um papel central tanto no tipo de violência que foi infligida nos hutus pelos seus perpetradores (os tutsis) quanto na própria categorização do trauma através de “histórias ordenadoras”. Os sobreviventes do genocídio encenaram “mapas corpóreos”, que não podem ser objetificados em termos da fidelidade ao objeto que descrevem. Os mapas corpóreos, de acordo com a autora, são “[poderosos] construtos culturais, inextricavelmente codificados em outros domínios da prática social e capazes de serem colocados em muitos usos” (Malkki, 1995:88). E mais importante: “Através da violência, corpos de indivíduos metamorfoseiam-se em espécimes da categoria étnica que eles representam” (id.ibid.). Estamos tratando aqui de narrativas que constroem o corpo através de formas discursivas impregnadas de um excesso assustador, por assim dizer, uma vez que se trata de corpos significados sob o espectro horrendo da violência brutal. Em tais atos violentos, o corpo ofereceu os próprios parâmetros para a encenação da violência: “os pólos de bambu (estereotipicamente marcados como emblemas da categoria identitária dos tutsis) tinham entre 1,8 e 2 metros de comprimento. Talvez não seja coincidente o fato de que esses comprimentos correspondam à altura estereotípica de ‘um tutsi’” (p.92).

Até aqui, vimos que apesar de a violência tender a obliterar a significação, essa mesma violência paralisante também motiva significados. Tanto perpetradores como vítimas da violência têm de fazer sentido da experiência, ambos participam de práticas culturais situadas e lançam mão dos jogos disponíveis em suas comunidades. Sujeitos como minha amiga, uma vez interpelados a participar de um jogo de linguagem violento, podem recusar-se a participar dele, ou oferecer um lance inesperado pelo iniciador do jogo: “para que esta parafernália?”, “o que significa essa performance da segurança?”, “não, estas suas vestimentas não são apenas para causar uma boa impressão”.

Já que podemos perceber fortes e evidentes laços entre violência e linguagem, então parece-me que aspectos como a convencionalidade da prática lingüística, a iterabilidade dos atos de fala e o escândalo do corpo falante (o ato e o ator que não sabem o que fazem) são cruciais para entender como atos violentos se tornam ritualísticos, iteráveis, comunicáveis e corporealmente inconscientes. Domínios teóricos como a teoria dos atos de fala e a antropologia têm demonstrado que é teórica e socialmente relevante

observar cuidadosamente as expressões formulaicas que aprendemos, a força da repetição e o corpo que, quando fala, transborda aquilo que diz. Nesse sentido, a questão que surge para a presente tese é pensar a violência para além do domínio da fisicalidade e da crueldade, de forma a entender como a forma lingüística, na iterabilidade, se torna uma forma lingüística violenta. A violência faz parte de nossas práticas cotidianas, o que a torna um problema que demanda ferramentas da reflexão sobre a vida cotidiana. Malkki (1995:94) assume uma linha de raciocínio similar ao apontar que “é relevante perguntar como as abordagens da atrocidade vêm a assumir forma temática, como elas se tornam formulaicas”. E acrescenta: “atos de crueldade e violência, afinal, frequentemente assumem convenções prontamente. Eles se tornam estilizados e mitologicamente significativos mesmo em sua perpetração” (id.ibid.).

Violência comunicável

Discutimos até aqui a centralidade da violência na formação do que Freud chama de civilização e também, conforme Butler, na forma como somos convocados a habitar um lugar social e jurídico. Vimos também que violência e significação mantêm laços estreitos. Nesta seção, avanço na compreensão dos complicados relacionamentos entre linguagem e violência, agora a partir de indagações sobre os significados políticos das relações que se estabelecem entre o tapa e a palavra, entre o tiro e a notícia de jornal, entre o linchamento racista e a ofensa verbal. Baseio esta reflexão principalmente no que Charles Briggs tem chamado de comunicabilidade (cf. Briggs, 2005, 2007a, 2007b, 2007c).

Início a discussão sobre comunicabilidade relembro as palavras de Albuquerque Jr. (2001) sobre a possibilidade de superação da opressão discursiva a que os nordestinos têm sido submetidos historicamente. Numa atitude francamente foucaultiana, o autor defende que abordar as palavras e imagens que retratam os nordestinos como seres miseráveis requer que se entendam as relações de poder e saber que produziram tais imagens e enunciados clichês, inventando o Nordeste e os nordestinos de certo modo e não de outros (p.21). Albuquerque Jr. acrescenta que “tanto

o discriminado quanto o discriminador são produtos de efeitos de verdade, emersos de uma luta e *mostram os rastros dela*” (id.ibid, grifo meu). Ao insistir na ideologia que institui dominados e dominadores e nos vestígios textuais desse processo, o historiador está, na verdade, tocando no processo infeccioso causado pelo movimento do discurso – um processo que ideologicamente projeta certas visões de mundo, certos modos de ver e ler, deixando seus rastros, o que Briggs chama de comunicabilidade.

O conceito de campo de comunicabilidade ou cartografias comunicáveis refere-se ao caráter infeccioso dos textos – “o modo como textos e ideologias encontram audiências e as posicionam social/politicamente” (Briggs, 2007c: 556). Os textos projetam modos de compreensão do mundo. Certos pontos de vista são mapeados como possíveis, necessários e naturais, enquanto outros são negados ou elididos. Briggs localiza a comunicabilidade dentro de campos sociais (Bourdieu, 1993) particulares. “Cartografias comunicáveis”, escreve Briggs, “criam posições que conferem diferentes graus de acesso, agência e poder, recrutando pessoas para ocupá-las e convidando-as a construir práticas de auto-formação de acordo com seus termos” (Briggs, 2007c:556). Elas também são projeções temporais e espaciais de como o discurso deve circular. Embora cartografias comunicáveis sejam modos de interpelação (Althusser, 1971), baseadas em “desigualdades materiais e institucionais”, a resposta aos mapas comunicativos pode subverter a sua lógica. Como afirma Briggs, “na recepção de um texto, os leitores podem aceitar a cartografia comunicável que ele projeta, aceitá-la mas rejeitar a maneira pela qual ela tenta posicioná-los, tratá-la crítica ou parodicamente, ou invocar cartografias alternativas” (idem).

Para exemplificar esse caráter infeccioso do discurso, procedo agora a uma apresentação do trabalho etnográfico de Briggs (2007a) sobre a representação do infanticídio na mídia da Venezuela. Briggs baseia sua própria narrativa, por um lado, no relato de acusados de crimes de infanticídio, além de familiares de acusados, juízes, médicos, jornalistas e, por outro lado, no tratamento dado a casos de infanticídio na mídia impressa, em jornais como *El Nacional* e *El Universal*, “que costumavam ser jornais de referência nacional”, e tablóides como *Crónica Policial*, “publicação sensacionalista semanal, especializada em histórias sobre crime” (p.325).

Em sua análise, Briggs demonstra que a política de verdade dessas narrativas sobre o crime é legitimada pelo modo “como histórias são construídas como objetos epistemológicos através da projeção do seu próprio surgimento, disseminação e recepção” (p.325). A cartografia comunicável dessas histórias permite que elas se tornem não histórias sobre histórias, mas histórias sobre crimes brutais cometidos contra crianças. Aquilo que seria a construção discursivo-ideológica da violência contra os corpos transforma-se num caminho “natural” pelo qual o crime se transforma em narrativa. Afirma Briggs: “[tais narrativas] são altamente genéricas, produzindo a sensação de que a cartografia do infanticídio é familiar, conhecível e contida dentro das histórias. Uma política de medo e raiva parece fluir de um padrão psicossocial estável, dando a sensação de que *as narrativas e as reações emotivas a elas surgem não da imaginação da polícia e de profissionais da área médica e jornalística, mas dos próprios eventos horrendos*” (id.ibid., ênfase acrescida).

Como as narrativas adquirem, então, esse poder de naturalizar a violência, transformando um processo discursivo num fato natural? Briggs questiona a assunção de que há uma relação imanente entre narratividade e violência. Agentes como o Estado, ativistas, juízes, jornalistas, detetives e teóricos da violência comumente assumem essa visão, segundo a qual “atos particulares de violência geram tipos específicos de narrativas; a justiça consiste em revelar a relação própria entre violência e narrativa” (p.318). Essa visão não passa, segundo o autor, de uma posição essencializadora, que advoga a existência de um “drama interno” na relação entre violência e narrativa.

A relação aparentemente natural estabelecida entre o crime e a sua representação na mídia pode ser mais bem entendida se levarmos em conta as noções de ‘ícone’ e ‘símbolo’, tal como propostos pela semiótica peirceana (cf. Briggs, 2007a:323-331). O ícone mantém uma relação de semelhança com o objeto – um diagrama ‘velocidade x tempo’ em física, por exemplo, representa as relações entre velocidade e tempo do objeto de acordo com a relação de suas próprias partes. O índice, por seu turno, interage com o objeto no mundo. Peirce (1955[1897]:101) diz que um índice é um “signo de fato” – a pegada, por exemplo, mantém uma relação existencial com o passo, ela foi afetada por ele. Briggs assume o realismo de Peirce para entender como as narrativas sobre infanticídio na mídia venezuelana se tornam signos icônico-indexicais da violência. De

um lado, ao serem construídas como ícones do crime, as narrativas projetam “conexões aparentemente diretas, automáticas e naturais com os objetos violentos na medida em que compartilham as mesmas características nas mesmas relações” (Briggs, 2007a:323); de outro lado, figurando como índices do evento, sua existência oferece prova da existência do crime. Por seu caráter icônico-indexical, as narrativas da violência parecem projetar uma relação imanente, e a mídia, juntamente com os personagens que participam da investigação, julgamento e circulação das histórias sobre infanticídio, apostam nessa relação. Diz o autor que “as únicas pessoas que encontrei que questionaram relacionamentos entre histórias e seus objetos violentos foram os réus e alguns de seus parentes” (p.334).

Esse processo ideológico de construção do discurso atravessa diferentes bairros, instituições e classes sociais na Venezuela e pula da escala de uma micro-domesticidade falha (os maus genitores que matam seres inocentes) para a fratura da própria nação (os infanticidas, em geral pobres, passam a representar a irracionalidade e antimodernidade de uma fração da Venezuela). A representação da violência torna-se a representação de um ideal (e um anti-ideal) de nação. Briggs acrescenta:

Como cada história de infanticídio transformava alguns corpos esfaqueados em discursos sobre corpos sociais (especialmente em comunidades pobres) e sobre a política do corpo [...], a cobertura da imprensa ofereceu às elites uma chance de confirmar o argumento de que os pobres em geral compartilham da brutalidade e das qualidades irracionais e subumanas de pais e mães monstruosos ao mesmo tempo em que trabalhadores de classe média distanciar-se-iam das imagens e acusações, ocupando o lugar do bom cidadão – ao qual eles sempre tiveram pouco acesso (p.338)

A comunicabilidade é um processo que, em última instância, presta-se à “produção e ordenação de subjetividades e relações sociais” (p.338). Na medida em que as narrativas criam uma cartografia para a violência e projetam as condições a partir das quais a violência pode ser inteligível e dizível, os leitores são convidados a aderir a certas leituras preferidas. Trata-se da produção de consenso: “o jogo de mãos que desvia a atenção das audiências da produção das narrativas de infanticídio – e da possibilidade de

contranarrativas – é atrelado ao fato de essas narrativas serem lidas como histórias sobre crimes, não como histórias sobre histórias” (p.338).

As narrativas que compõem o objeto deste trabalho, embora não descrevam diretamente a violência física (se é que existe a possibilidade de diferenciar esta violência da sua contraparte simbólica), também constroem a cartografia da sua própria história, exibição e recepção, de forma a legitimar um conjunto de estereótipos, generalizações e ditos jocosos sobre esses sujeitos que se constituem na dor, no movimento da migração, sob o signo da fome e da pobreza. Passemos agora a uma tentativa de delinear essas cartografias.

Os paus-de-arara: uma primeira incursão

Uma das imagens que compõem a estereotipia dos nordestinos na mídia do Sudeste do Brasil são os caminhões que seguem amontoados de fiéis a cidades como Canindé e Juazeiro do Norte, no Ceará, e Bom Jesus da Lapa, na Bahia (Figura 3).

A economia da significação do Nordeste do Brasil na mídia recorre fortemente a essa noção de religiosidade; os paus-de-arara são, afinal, aqueles que seguem em romaria em busca de alívio para sua dor constitutiva. Certamente essa dor teria sido superada pelo discurso secular da mídia, e a referência a eles, os religiosos, os que seguem em “paus-de-arara”, pode assumir o tom jocoso e violento do excerto abaixo, assinado por Jânio de Freitas na *Folha de S. Paulo*:

O carioca deixou há muito tempo de ser o nascido e o criado no Rio. No passado, o pessoal se mudava para o Rio mas vivia em colônias. Era "a gauchada", os "catarinas", as várias espécies genericamente classificadas como "paraíbas" ou "paus-de-arara". E a incerta altura, nem se sabe por que, acabou-se a cerimônia: se não for um paulistano dividido entre a sedução do Rio e o dever patriótico de criticá-lo, bastou morar no Rio para virar carioca. Mas o visitante paulista não deve, jamais, orientar-se por esses neófitos.

(Jânio de Freitas, *Folha de S. Paulo*, 15/10/1997)



Figura 3 - Pau-de-arara em Caraúbas do Piauí³

Em sua descrição do êxodo ao Rio de Janeiro, Jânio de Freitas estabelece modos de significar que recorrem a estereótipos e hierarquias. Não é de surpreender que os indivíduos de estados do Nordeste sejam postos no patamar mais baixo dessa hierarquia – como podemos perceber pelos termos “paus-de-arara” e “paraíbas”, que comprimem toda uma diversidade cultural, como reconhece o próprio autor. Além do recurso a um termo da esfera da religiosidade, chama atenção nesse excerto o uso de termos do campo da taxonomia para designar (ou melhor, generalizar) os nordestinos. Nordestinos, em outras palavras, são bichos ou árvores exóticas cuja diversidade demanda uma “etiquetagem” taxonômica⁴.

Embora ainda assentadas em estereótipos, as categorias “carioca” e “paulista”, nesse excerto, desfrutam de uma valoração positiva por parte do autor. Elas são

³ Extraída de Radiobrás, Agência Brasil – www.agenciabrasil.gov.br. Acesso em 10/02/2007.

⁴ As metonímias de ‘paus-de-arara’ parecem jogar com acepções de planta e bicho: o nordestino é o pau que carrega a arara; como viaja de pau-de-arara, ele é também a arara. A metonímia de espécie arbórea também ocorre em “paraíbas”.

mobilizadas, por exemplo, tendo em vista o modo como, convencionalmente, costuma-se designar esses grupos. Mas o exterior constitutivo dessas identidades “centrais” é invocado de acordo com a afirmação do território pavoroso da abjeção. O abjeto, segundo Kristeva (1982), é um não-objeto, um não-eu que nos separa do território dos animais, do excremento, daquilo que causa repugnância e desgosto e que, psiquicamente, marca um exterior constitutivo – negativamente, pelo repúdio. A abjeção é, assim, um “conceito de fronteira” que “nos remete para baixo – cadáver vem do latim *cadere*, cair” (Seligmann-Silva, 2005:40). Aqueles que vivem no território da abjeção não desfrutam do status de sujeitos (Butler, 1993). Trata-se, não obstante, de seres cuja existência pavorosa se faz necessária para que o domínio dos sujeitos possíveis se defina. “Essa zona (...) irá constituir **o lugar da identificação pavorosa**, contra a qual – e em virtude da qual – o domínio do sujeito irá circunscrever a sua própria reivindicação de autonomia e de vida” (Butler, 1993:3, *negrito acrescido*).

Eis um dos territórios onde se constrói a visibilidade do Nordeste. Os “paraíba” e os “paus-de-arara”, ao contrário dos cariocas e paulistas, e mesmo da “gauchada” e dos “catarinas”, não possuem sequer uma origem específica; fazem parte de uma espécie genérica. Ocupam o não-lugar da abjeção, afinal. Veja-se o comentário do então treinador do Corinthians, Wanderley Luxemburgo, sobre a “impossibilidade” de se diferenciar um membro de um estado nordestino de outro:

Nem sabia que ele era maranhense. **Esses paraíba, de cara chata**, são todos iguais. Digo paraíba no bom sentido. Não dá para saber quem é pernambucano, cearense etc. (*Folha de S. Paulo*, 12/09/1998, *ênfase acrescida*)

Conforme discutimos anteriormente, Briggs (2007a:325) formula que as narrativas da violência constroem uma cartografia de forma a tornar o objeto da violência – no caso, o infanticídio – “familiar, conhecível, e contido nas histórias”. O autor, ao apostar que as narrativas sobre a violência são “objetos epistemológicos” que projetam sua trajetória, desde a sua construção até a sua circulação, evidencia que o relato do ato violento produz uma espécie de conhecimento. A estratégia taxonômica de Jânio de Freitas e a sua contraparte, a dificuldade classificatória de Wanderley Luxemburgo, denunciam a criação de uma cartografia baseada no conhecimento de que “eles são todos

iguais”. Talvez o conhecimento sobre os “paraíba, de cara-chata” seja tão difuso pelo estado abjeto que, em geral, os nordestinos ocupam na distribuição das subjetividades brasileiras.

Tenhamos em mente que a tese que defendo é a de que esses termos jocosos, metonímias que aproximam os nordestinos da natureza, distanciando-os da modernidade, são violentos. A ameaça desse discurso que fere é citacional e adquire sua força através da repetição no tempo de condições violentas prévias (Butler, 1997:51). No capítulo seguinte, veremos que um sem-número de piadas, estereótipos e ditos jocosos sobre os nordestinos fazem parte do próprio imaginário da região, e sua invenção coincide com a invenção discursiva do Nordeste como território da fome e da matéria inorgânica – um território que, não obstante a necessidade de visibilidade nesses termos para poder existir politicamente, era convocado a se distanciar da modernidade que se inventava no Sudeste do Brasil. Nesse sentido, devemos encarar a linguagem que fere como um tipo de fala que adquire poder performativo para ferir a partir da repetição. Como postula Derrida (1977), todo ato de fala (e todo signo em geral) funciona porque carrega em si a possibilidade de ser repetido. Trata-se da *iterabilidade* do signo: a marca pode ser citada fora do seu contexto original, quebrando, assim, “qualquer contexto prévio, engendrando uma infinidade de novos contextos de uma maneira que é absolutamente ilimitada” (Derrida, 1977:185). Em sua desconstrução da metafísica da presença, Derrida explica que a ruptura com o contexto implica uma ruptura “com o ‘presente’ da inscrição, a presença do escritor e o horizonte da sua experiência e, acima de tudo, da intenção” (ibid:182).

Assim, a descrição taxonômica dos nordestinos por Janio de Freitas e a forma abjeta como Wanderley Luxemburgo se refere a eles partem de condições violentas anteriores, fazendo parte, assim, de uma cadeia de citação. É porque cita uma história violenta que cada termo injurioso adquire força de ferir. Mas tal citacionalidade ou iterabilidade, como argumenta Butler, possui um futuro aberto, que não se pode controlar. E essa abertura a futuras repetições é uma marca estrutural que pode ser usada contra os propósitos ofensivos originais, no interior dos quais muitos termos da injúria foram gestados. O futuro da iterabilidade, nos termos da filosofia de Derrida, é absolutamente ilimitado. Essa ambigüidade inscrita na violência da linguagem será incisivamente

explorada nesta tese. Ao mesmo tempo que repete condições que ferem, o termo pode romper com isso, e instaurar cadeias de significação mais afirmativas e menos injustas.

Habitando as narrativas da violência

Aponto ao longo deste capítulo que não é simples diferenciar violência física e simbólica. Em vários sentidos, a violência simbólica ou discursiva atinge o sujeito em seu próprio corpo. A ofensa tem um delineamento somático. Observemos, a seguir, uma notícia sobre violência física, por assim dizer, publicada no caderno “Brasil” da *Folha de S. Paulo*, em 2004:

José Benedito de Souza, o Zezé, disse ontem que matou o presidente do Sindicato dos Condutores Rodoviários do ABC, Oswaldo Cruz Júnior, porque vinha sendo humilhado há muito tempo. ***"Ele dizia que eu era um cabeça chata, que tinha vindo para São Paulo só para ganhar dinheiro e que na mão dele eu só ia me fuder"***, disse Zezé.

(*Folha de S. Paulo*, 21/01/2004, ênfase acrescida)

É interessante observar que a atitude violenta de Zezé é motivada, como a reportagem mesma deixa entrever, pela maneira preconceituosa como Zezé e sua condição são tratadas pelo presidente do Sindicato. A política de verdade da *Folha de S. Paulo*, que itera essa relação causal, é reforçada em outras edições do jornal, como podemos perceber na seção “Frases”, no dia seguinte:

CABEÇA QUENTE

"Onde ele me encontrava tirava sarro de mim, me chamava de cabeça chata."

José Benedito de Souza, sindicalista, ao explicar por que matou o presidente do Sindicato dos Condutores Rodoviários do ABC, Oswaldo Cruz Júnior, ontem na *Folha*.

(*Folha de S. Paulo*, 22/01/1994)

O relato sobre o assassinato de Oswaldo Cruz Júnior por José Benedito de Souza é particularmente útil para observarmos a relação entre linguagem e constituição de subjetividades – e, conforme o panorama que venho delineando neste capítulo, a centralidade da violência nessa constituição. No entanto, antes de adentrar neste caso de ofensa moral e conseqüente violência física, procedo a uma breve resenha das

elaborações de Mahmood (2007) em torno de um caso que podemos tomar como referência, notadamente os protestos violentos que se seguiram à publicação de uma série de *cartoons* satirizando o profeta Maomé em jornais da Dinamarca.

Saba Mahmood procede a uma tenaz crítica ao modo como a tradição secular aborda o sentido de “dor religiosa” que o episódio provocou em hordas de fiéis muçulmanos, em diferentes partes do mundo. Adotando o vocabulário limitado da liberdade de expressão versus blasfêmia, críticos adeptos do pensamento liberal como Tariq Ali e Stanley Fish desdenham dessa dor, afirmando que se trata na verdade da inabilidade “deles” de separar moralidade e representação. A autora comenta que, segundo Tariq Ali, “os muçulmanos que expressam dor ao ver o Profeta caricaturado como terrorista (...) não são senão fantoches nas mãos de líderes religiosos e políticos” (p.5). Tratar-se-ia, afinal, de um mal-entendido entre civilizações: uma que separa crenças – dentre elas, a religião – e moralidade; outra que é incapaz de tal separação. A autora defende que esta se trata de uma visão por demais empobrecida do modo como um sujeito se relaciona com um símbolo – uma visão incapaz de perceber “as práticas afetivas e corpóreas” envolvidas no relacionamento mesmo entre sujeito e signo.

A forma como a tradição secular enxerga a dor moral dos fiéis muçulmanos, comenta a autora, é guiada pela visão tradicional da representação segundo a qual “a forma significativa é uma vestimenta superficial colocada sobre a coisa real, os significados imateriais” (Keane, 2006, *apud* Mahmood, 2007:9). Assim, não haveria razão para qualquer sentido de ofensa derivado de representações, uma vez que estas são diferentes das coisas, dos objetos representados. O furor dos muçulmanos seria “o produto de uma confusão fundamental entre a materialidade de uma forma semiótica particular que é apenas arbitrária, mas não necessariamente articulada ao caráter abstrato de suas crenças religiosas” (p.11).

A autora contrapõe essa ideologia semiótica a uma economia de significação baseada na noção aristotélica de *schesis*, que significa ‘relação’. No modelo aristotélico, *schesis* “captura um sentido de habitação corpórea e da proximidade íntima que se imbui nessa relação” (p.14). O termo se aproxima da palavra grega *hexis* e da latina *habitus*, “ambas sugerindo uma condição corpórea ou temperamento que fundamenta uma modalidade ou relação particular” (ibid.). O devoto habita, nesse sentido, uma relação

corpórea e afetiva com o Profeta, num modo de significar que não é da ordem da mera representação, mas dos afetos e do corpo. O modelo de Mahmood é certamente mais eficiente para explicar como sujeitos se engajam num relacionamento com certos símbolos; não como “fantoques”, como aponta o simplismo da posição liberal, mas como sujeitos éticos. Essa idéia de uma relação viva, corpórea, afetiva com o símbolo, a meu ver, acrescenta uma elaboração fundamental à idéia de uma violência que, além de se organizar de modo simbólico, afeta um corpo que sente e significa. Eis o comentário da autora sobre o senso de “injúria moral” e “violação” que acompanha o episódio dos *cartoons* dinamarqueses:

O sentido de injúria moral que emana de tal relação entre o sujeito ético e a figura de exemplaridade (tal como Maomé) é bastante distinto daquele que a noção de blasfêmia pressupõe. A noção de injúria moral que estou descrevendo indubitavelmente acarreta um sentido de violação, mas essa violação surge não do julgamento de que “a lei” foi transgredida mas de que o ser de alguém [one’s being], assentado numa relação com o profeta, foi abalado. Para muitos muçulmanos, a ofensa que os *cartoons* empreenderam não foi contra uma interdição moral (“Não debes fazer imagens de Maomé”), mas contra uma estrutura de afeto, um *habitus*, que se feriu. As ações que seguem esse processo de machucabilidade não habitam uma economia de julgamento e responsabilidade, mas se originam de uma sensibilidade ética em que alguém é obrigado a agir por causa “do que esse alguém essencialmente é e deve fazer” (Mahmood, 2007:15-16)

Agora, retornando ao caso de assassinato descrito pela *Folha de S. Paulo*, podemos traçar um paralelo a partir da economia de significação proposta por Mahmood. Há claramente uma violação e uma injúria moral em jogo no caso. A causalidade apontada pela *Folha* entre a humilhação sofrida pelo metalúrgico e o assassinato do presidente do sindicato ocupa certamente um lugar na linguagem da justiça, mas não podemos perder de vista o lugar afetivo de uma relação viva entre sujeito e significação. Ser chamado de cabeça chata, ser reduzido a alguém que migra a São Paulo para se “dar bem” implica uma violação a uma estrutura de afetos. Podemos aventar a hipótese de que o ato violento de José Benedito de Souza foi motivado por atos de fala que abalaram uma estrutura corpórea e ética, os quais implicam uma forma de violência. Nos termos do pensamento de Austin (1975[1962]), pode-se afirmar que o ato violento do acusado é um

ato perlocucionário por excelência, i.e., o ato que corresponde aos efeitos produzidos por um enunciado no interlocutor. Mas parece que, antes da perlocução, havia uma força ilocucionária nas designações da vítima (talvez do tipo “comportamental”, segundo a classificação preliminar de Austin, 1975[1962]:151) que carrega em si uma forma de violência. A maledicência da vítima, no caso, ofende o acusado. E a ofensa tem uma dimensão somática.

Creio que a explicitude desse excerto em torno de um assassinato causado por uma maledicência nos oferece uma chave importante para entender a violência que se constrói nas palavras, e que atinge o sujeito de uma forma tão danosa quanto a sua contraparte física. Aliás, a reutilização do conceito de *schesis* por Mahmood, segundo o qual não habitamos uma relação puramente representativa ou comunicativa com os signos, mas fundamentalmente corpórea, ética e afetiva me leva a apostar cada vez mais seriamente em meu ceticismo quanto a uma possibilidade de diferenciação entre a violência que atinge o corpo, nas ruas, e a violência que atinge o sujeito, nas palavras dos jornais.

Por que violência?

A esta altura da discussão, temos mais subsídios para defender que o que está em jogo na representação do Nordeste na mídia, para além de hegemonia, exclusão e discriminação, é um violento processo de construção de identidades. A ofensa não é uma forma lingüística que afeta a estrutura cognitiva de um sujeito desencarnado; ela é, ao contrário, um ato de fala que atinge a vida corpórea e psíquica do sujeito. Insistir no caráter corpóreo da violência na linguagem é um aspecto importante para entender o dano físico e simbólico dos atos de fala da mídia brasileira.

Butler (1997) também insiste no caráter corpóreo da violência simbólica. A autora cita as palavras de Charles Lawrence III, para quem o discurso racista é uma “agressão verbal”, implicando que a invectiva racial é “como receber um tapa no rosto. Cria-se um ferimento instantaneamente”. E mais: existem formas de invectiva racial que “produzem sintomas físicos que deixam a vítima temporariamente sem ação” (*apud* Butler, 1997:4). Segundo a autora, existem palavras que não apenas ameaçam o bem-estar físico do corpo,

mas há indícios de que o corpo é também sustentado e ameaçado por certas formas de endereçamento [*address*].

A própria definição de “racismo” que Martin Reisigl e Ruth Wodak nos oferecem assenta-se principalmente na vida corpórea do sujeito que, através da abordagem danosa do outro, é submetida a um processo de sujeição:

Racismo é baseado na construção hierarquizante de grupos de pessoas que são caracterizadas como comunidades de descendência e aos quais são atribuídos traços *naturalizados* ou *biologizados* coletivos específicos, que são considerados como praticamente invariáveis. Esses traços são primariamente relacionados a *traços físicos, aparência*, práticas culturais, costumes, tradições, linguagem ou ancestrais socialmente estigmatizados (Reisigl & Wodak, 2000:10)

Talvez a dimensão corpórea da ofensa seja uma boa chave para entendermos por que reações a ela podem ser fisicamente violentas. No filme *Towelhead* [2008], dirigido por Alan Ball, a adolescente Jasira [Summer Bishil], filha de pai libanês e mãe americana, é convidada a ser babá de Zack [Chase Ellison] em suas horas vagas. O garoto é o filho pré-adolescente dos vizinhos de seu pai, o reservista americano Travis Vuoso [Aaron Eckhart] e a dona de casa Evelyn Vuoso [Carrie Preston], ambos brancos. Nas ocasiões em que seus pais estão ausentes, o garoto despeja preconceitos contra Jasira. A ofensa mais comum de Zack é *towelhead*, uma referência maledicente ao turbante usado no Oriente Médio. Jasira geralmente ignora as invectivas do garoto (ela também se cala diante do abuso sexual que sofre do pai do garoto), mas não suporta quando Zack a chama de *niger*. A garota reage ao insulto com pancadas em Zack. Horas depois, o garoto e sua mãe tocam a campainha da casa de Jasira. A mãe de Zack, que a esta altura não sabia dos ditos ofensivos de seu filho, profere um verdadeiro discurso contra o desrespeito da garota na frente dela e de seu pai. Jasira, que geralmente fica calada diante das injustiças por que passa, resolve responder que bateu no garoto porque ele a chamara de *niger*. A mãe fica perplexa, mas, mesmo abalada com o racismo do filho, vocifera: “Mas nada justifica a violência física!” É interessante observar o excesso de significação implicado pelo fato de que a mãe desconhecia os ditos racistas de seu filho. Ela fica nitidamente abalada, e a exclamação descontrolada de que nada justifica violência não parece ser mais do que um conjunto de palavras preenchendo um vazio. Há, em sua

performance, no corpo que fala, em sua prosódia sem controle e hesitante, um excesso que diz o contrário do conteúdo proposicional de seu dizer. E convém lembrar que este excesso não é mero adendo à fala, algo que surge em situações inusitadas. Butler (1997) defende que é ele que permite a fala do sujeito. Eis as palavras da autora:

Se o sujeito que fala é também constituído pela linguagem que ele ou ela fala, então a linguagem é a condição de possibilidade para o sujeito que fala, e não meramente seu instrumento de expressão. Isso significa que o sujeito tem sua própria “existência” implicada em uma linguagem que precede e excede o sujeito, uma linguagem cuja historicidade inclui um passado e futuro que excedem aquele do sujeito que fala. Além disso, tal “excesso” é o que torna possível a fala do sujeito (Butler, 1997:28).

A própria reação violenta de Jasira excede as marcas de seu tempo. Ao espancar o garoto, ela não está apenas reagindo a um ato de fala violento único, mas a uma cadeia de atos de fala e atos físicos que excedem aquele momento. Dentre esses atos estão o abuso sexual de Travis e o racismo de seu próprio pai, que não admite que ela namore com um garoto negro da escola. A violência da linguagem não tem um ponto de origem único; ela funciona na esteira da iterabilidade de condições lingüísticas prévias, condições que excedem o tempo e o dizer do sujeito.

Trago uma última referência a casos de violência física posteriores ou simultâneos à violência simbólica. Joe Feagin (2002) nos oferece vários exemplos de violência contra latinos nos Estados Unidos:

Muitas vezes, a hostilidade anti-latina é expressada violentamente. Alguns imigrantes mexicanos foram mortos próximo à fronteira EUA/México, aparentemente por vigilantes brancos. Em Bloomington, Minnesota, um trabalhador latino foi espancado cruelmente por falar espanhol em seu local de trabalho. Em Farmingville, Nova York, um grupo de “qualidade de vida” foi formado, aparentemente para ajudar a manter imigrantes latinos fora da cidade. O espancamento de dois trabalhadores imigrantes sem documentos por supremacistas brancos tatuados naquela mesma cidade no fim do ano 2000 ainda não incitou ação contra tal violência anti-imigração por parte do estado (Feagin, 2002:xi).

Feagin comenta que os supremacistas brancos, além da explícita demonstração de violência, disseminam discurso do ódio contra imigrantes latino-americanos em suas páginas da Internet. Referem-se aos recém-chegados como “um câncer cultural, fogo na mata, ou uma gangue de ilegais tornando a América menos bela, pessoas com um plano para reconquistar os Estados Unidos” (id.ibid). Vale ressaltar que Feagin chama a contraparte verbal da violência infligida pelos supremacistas brancos de *ataques verbais*⁵. Como venho discutindo nas duas últimas seções, o fato de que episódios de violência simbólica são acompanhados de violência física acrescenta uma importante inferência para este estudo, a saber, o fato de que o abuso verbal encontra-se no cerne do problema maior da violência.

Neste capítulo, discuti o papel constitutivo da violência nas práticas sociais e lingüísticas de um modo geral e problematizei as relações ao mesmo tempo íntimas e complexas que a violência mantém com a significação. Para avançar na compreensão das razões e “desrazões” da construção da identidade nordestina em termos violentos, interessa-me, no próximo capítulo, entender a história do Nordeste como uma história inventada a partir do avesso da modernidade. Trata-se de uma história assentada na fome, no atraso, na seca e, sobretudo, na violência. Avancemos na compreensão desta sinuosa história.

⁵ “Ataques verbais contra latinos podem ser encontrados em todas as partes do país. Recentemente, proprietários em uma vila maciçamente branca do Bronx receberam cartas avisando os residentes de que a área estava sendo tomada por imigrantes latinos, que eram descritos como ‘forças do mal’ ou como ‘lixo de baixa renda’” (Feagin, 2002:xi)

CAPÍTULO 2

NORDESTE: A ITERABILIDADE DE UMA OFENSA

Baby Suggs didn't even raise her head. From her sickbed she heard them go but that wasn't the reason she lay still. It was a wonder to her that her grandsons had taken so long to realize that every house wasn't like the one on Bluestone Road. Suspended between the nastiness of life and the meanness of the dead, she couldn't get interested in living life or leaving it, let alone the fright of two creeping-off boys.

(*Beloved*, Toni Morrison)

Como explicar que, do longe de onde de dentro de si ela vinha, já era uma vitória estar semvivendo.

(*Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, Clarice Lispector)

Precisamos viver, realmente?

(Jacques Derrida, *Sobreviver*)

A dissimuladora historicidade da força

No ano de 2005, época em que eu elaborava minhas experiências de forma a transformar em projeto de pesquisa aquilo que até então em minha mente eram observações, ofensas ou traumas, deparei-me com um enunciado curioso. Ofereço um preâmbulo antes da apresentação e discussão do enunciado em si. À época, a novela do horário nobre da Rede Globo era *Senhora do destino*, protagonizada por Maria do Carmo

(Suzana Vieira), uma pernambucana que migra para o Rio de Janeiro para “vencer na vida”. A novela insistia que o Brasil era um bom lugar para se viver, e Maria do Carmo encerrava os ideais de bondade, honestidade e altruísmo do povo que habita este país. E a página da Rede Globo na Internet anunciava Maria do Carmo não necessariamente como “pernambucana”, mas como “nordestina”, ou melhor, “bem mais que apenas uma nordestina”:

Maria do Carmo é bem mais que apenas uma nordestina. É uma mulher em busca de um futuro melhor, um horizonte para além da fome e da morte⁶.

Pela descrição da Rede Globo, percebe-se que Maria do Carmo, ao migrar, posiciona-se para além do Nordeste, território “da pobreza, da fome e da morte”. É interessante lembrar que Maria do Carmo tinha uma antagonista, Nazaré (Renata Sorrah), que desdenhava de sua condição, chamando-a muitas vezes de “nordestina”. Ao dizer isso, Nazaré obviamente não constatava de onde vinha Maria do Carmo, mas ofendia a sua rival. Pois bem. Um dia, tomei uma carona com conhecidos em Campinas, e um de meus conhecidos proferiu os seguintes termos para uma das passageiras: “Vadia, piranha, nordestina!”. Aquele enunciado me abalou. O fato de a moça não ter nascido em nenhum estado do Nordeste⁷, associado ao de que o termo “nordestina” é empregado paralelamente a outros dois de baixo calão, cuja conotação é, definitivamente, pejorativa, revela que o termo não é mera descrição da origem da moça. Somando-se a isso o fato de que essas palavras foram proferidas de um modo enfático, ‘nordestina’ assume a força de uma *ofensa*. Trata-se de uma palavra que *fere*. No momento, entendi que ele era motivado pela popularidade das injúrias de Nazaré na novela das 8, mas era curioso e estranho encarar a mera enunciação de “nordestina” como uma ofensa.

⁶ <http://senhoradodestino.globo.com/Senhoradodestino0,23167,VND0-3549-56018,00.html>

⁷ Este é um uso que exemplifica a insuficiência de uma teoria vericondicional para o estudo da significação, conforme postula Marcuschi (2003). Segundo a concepção sócio-cognitiva do autor, fundamentar a análise de uma expressão como essa em evidências empíricas não é profícuo. Para muitas de nossas assertivas, diz o autor, “valem mais as **crenças comuns** como fator de decisão do que **fatos comuns**” (p.46, grifos no original). A verdade, segundo ele, é uma construção sócio-cognitiva baseada mais em crenças do que em evidências.

Esta breve narrativa é uma boa instância para pensar numa das primeiras descobertas que Austin (1975) faz a respeito do performativo, a saber, de que o performativo imita, macaqueia [*apes*] o constativo⁸. A performatividade disfarçada de um termo como “nordestina” permite que a ofensa seja pronunciada de um modo dissimulado. Esse talvez não seja o caso do uso que presenciei, uma vez que a injúria ali era bem explícita. Mas a questão que lanço para o presente capítulo é: como um termo aparentemente constativo como “nordestina”, que em princípio se refere a uma origem, vem adquirir a força performativa de um xingamento, um insulto, uma ofensa? De onde vem essa força? Que condições históricas permitem que um termo como ‘Paraíba’ adquira uma nova geometria, como em “paraíba da Irlanda”⁹, deslocando-se da aresta da origem geográfica e colando-se à do insulto?

Interessa-me, no presente capítulo, discutir as condições históricas que deram e dão sustentação e força aos atos de fala que violentamente constroem o Nordeste na mídia do Sudeste. Judith Butler (1997:51) é bem enfática ao afirmar que “nenhum termo ou enunciado pode funcionar performativamente sem a acumuladora e dissimuladora historicidade da força”. É justamente desse acúmulo e dessa dissimulação da força que

⁸ Austin (1975[1962]), ao fazer sua distinção inicial entre constativos e performativos (uma distinção que não se sustenta até o fim do seu famoso *How to do things with words*), diz que os performativos podem se mascarar. Na apresentação do problema do performativo, ele diz: “O tipo de enunciado que nós vamos considerar aqui não é, obviamente, um tipo geral de *nonsense*. Ao contrário, pertence à nossa segunda classe – os mascarados [*masqueraders*]” (p.4, tradução minha). Austin, comprometido com uma análise “em constante transformação, freqüentemente mais frutífera no reconhecimento de seus impasses do que em suas posições” (Derrida, 1977:187), adiciona a seguinte contradição em relação à possibilidade de o performativo se mascarar como constativo: “Mas [o performativo] não necessariamente mascara-se como uma declaração factual, descritiva ou constativa. No entanto, *ele freqüentemente faz isso*, e isso, estranhamente, quando ele assume sua forma mais explícita” (Austin, 1975[1962]:4, ênfase minha). No mesmo parágrafo, ele apresenta o performativo inicialmente através de sua capacidade de “se disfarçar [de constativo]”. Ao dizer isso, Austin abre terreno para contrastar as características de um enunciado performativo com “aquelas das declarações factuais que ele *macaqueia*” (idem, ênfase minha).

⁹ “É o fim do espírito olímpico. Aquele paraíba da Irlanda que invadiu a pista pra derrubar o maratonista brasileiro já foi o fim da picada” (<http://www.imprensa jovem.com/abg/andre/002619.htm>). Encontrei em *O Globo* a violenta expressão “paraibas de obra alemães”, criada por Agamenon Mendes Pedreira, colunista do jornal. Eis um excerto do texto, intitulado “Um dia a bunda cai...”, publicado em 20/07/1997:

“Quem tem bunda vai a Roma!

A imagem do Brasil no exterior está cada vez pior. Os gringos lá fora pensam que as brasileiras são mulheres vulgares e que tudo que têm a oferecer é um par de nádegas balançantes. Isto é um erro grosseiro! A cultura brasileira é muito maior do que um par de bundas: também temos o peito, as coxas, a asa e o pescoço.

Se as autoridades culturais continuarem a dar polpudos subsídios para a bunda, só iremos atrair para o nosso turismo interno a atenção de paraibas de obra alemães, agulhas de injeção e supositórios estrangeiros. Enquanto a imagem do Brasil for um traseiro, estaremos condenados a ficar para trás eternamente e o país, mais uma vez, vai perder a bunda da História.”

tratarei na presente discussão. Veremos, na discussão a seguir, que se por um lado a construção discursiva do Nordeste se deu nos termos do oposto da modernidade que então se firmava no Brasil no início do século XX – isto é, através de idéias como a da fome, da violência, do atraso político, da morte –, por outro lado, foram esses termos que deram visibilidade e dizibilidade ao Nordeste. Pretendo abordar essa constituição de identidades de pessoas que não estão vivas nem mortas, mas sobre-vivendo (ou semivivendo, como diria Clarice Lispector) como uma tenaz crítica aos princípios modernos e vitalistas nos quais se assentam as identidades hegemônicas que se constroem na mídia do Sudeste, o território da modernidade brasileira.

A invenção do Nordeste

Durval Muniz de Albuquerque Junior traça uma interessante historiografia do Nordeste. Segundo o autor, a região Nordeste nasce da “ruína da antiga geografia do país, segmentada entre ‘Norte’ e ‘Sul’” (Albuquerque Jr., 2001:39). Na década de 1920, quando o Nordeste é instituído, mudanças significativas estavam em curso no Brasil: fim da escravidão, industrialização, imigração européia para o Sul-Sudeste. É esta a década da Semana de Arte Moderna, evento que, na esfera artística, instancia a construção da modernidade em São Paulo. O antigo Norte do Brasil vive neste período uma época de crise, “com mudanças também substanciais que advêm do processo de aprofundamento de sua dependência econômica, de sua submissão política em relação às outras áreas do país, do seu problema de adoção de uma tecnologia mais avançada e de assegurar mão-de-obra suficiente para suas atividades” (p.40).

A invenção do Nordeste acontece então num momento de reconfiguração do país. A Primeira Guerra Mundial eleva os Estados Unidos ao *status* de grande potência mundial e provoca um rearranjo na geografia política européia. No Brasil, a guerra provoca a destruição progressiva do que Albuquerque Jr. chama de “sensibilidade *belle époque*”, ou seja, um olhar naturalista que enxergava o espaço brasileiro como “natureza e tropicalidade exótica” e que associava o “atraso” da sociedade brasileira às relações entre meio e raça (p.41). Surge então um nova episteme nos discursos que dizem o Brasil – a episteme naturalista dá lugar à episteme moderna. A invenção do Nordeste coincide,

nesse sentido, com a invenção da modernidade do Brasil. Mas vale lembrar que a modernidade se constrói como território da diferença. Como postulam Bauman & Briggs (2003:14-15), as ideologias que criam a modernidade convocam os “outros pré-modernos dentro da sociedade moderna (não-escolarizados, habitantes da zona rural, pobres, mulheres) e fora dela (selvagens, primitivos, ‘pré-letrados’)”. O território da modernidade brasileira delimitará então os limites de sua própria existência a partir da invenção de seu oposto, um grande espaço medieval, o Nordeste, cuja condição degradante foi requerida para configurar o exterior constitutivo do lugar que assumia a imagem do progresso e do futuro do país.

Essa invenção discursiva, que extrapola o discurso político pautado nas idéias de seca e fome, perpassa obras sociológicas como as de Gilberto Freyre, o romance de José Américo de Almeida, Rodolfo Teófilo, Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos, a pintura de Cícero Dias, Lula Cardoso Ayres, Candido Portinari, dentre tantas outras obras. Esses discursos, gestados nas primeiras décadas do século passado, são a condição de possibilidade para os enunciados que, atualmente, continuam *citando* o Nordeste como território antimoderno. A seguir, retomarei a visada pós-estruturalista de Derrida em torno da noção de citacionalidade como princípio estruturante da própria significação performativa. Por enquanto, acho relevante determo-nos nos enunciados que inventam o Nordeste e que formam a inteligibilidade daquilo que se vê e lê sobre o Nordeste na mídia de São Paulo.

Vejamos algumas reportagens e artigos de jornais paulistas que Albuquerque Jr. traz em seu estudo sobre o Nordeste. Paulo Moraes Barros escreve, em 1923, para *O Estado de S. Paulo*:

[...] *algo sabíamos por leitura sobre a terra do sofrimento*, que tem prados só de urzes, tem montanhas de penhascos, habitações só de colmos, céu que nunca se encobre... chão que nunca recebe orvalho, rios que não têm água. *O Nordeste brasileiro só foi divulgado com tal designação após a última calamidade que assolou em 1919*, determinando a fase decisiva das grandes obras contra as secas. [...] quando levas de esqueléticos retirantes vieram curtir saudades infindas na *operosidade do generoso seio sulino*, quem sabe se ainda em dúvida, *entre a miséria de lá e a abundância daqui...* (Paulo Moraes de Barros, “Impressões do Nordeste”, *apud* Albuquerque Jr., 2001:43, ênfase no original)

O excerto acima faz parte de um conjunto de reportagens intitulado “Impressões do Nordeste”, que o jornal promoveu face à demanda de cartografar a região que passava a ser designada de Nordeste. Percebiam-se os contrastes “terra do sofrimento” *versus* “generoso seio sulino”, “miséria de lá” *versus* “abundância daqui”. A identidade da região Nordeste constrói-se, assim, diante da região Sudeste, mais especificamente São Paulo, que, segundo a lógica identitária que defendo aqui, *também* se inventava. É curioso que logo após a série “Impressões do Nordeste”, *O Estado de S. Paulo* lança uma série de artigos intitulada “Impressões de São Paulo”. Diz Albuquerque Jr.: “[n]esses artigos, São Paulo aparece como um espaço vazio que teria sido preenchido por populações européias. Assim, a escravidão e os negros parecem não ter aí existido; os índios e os mestiços menos ainda” (p.44). O princípio interpretativo da raça parece dividir as regiões: a presença negra e indígena na formação do Nordeste seria responsável, nas palavras de Paulo de Moraes Barros, pelo surgimento dos “fanáticos boçais que se disseminavam por toda parte na região”, também “pelas turbas que os assediavam, homens e mulheres de aspectos alucinados, olhos esbugalhados, com os braços estendidos, atirando-se por terra, tentando tocar a barra da batina do beato” (*apud* Albuquerque Jr., 2001:44); a imigração européia teria conferido a São Paulo uma “raça superior” – mesmo as famílias do início da colonização de São Paulo “foram sempre uma raça exuberantemente fértil em tipos moral e fisicamente eugênico” (Cerqueira, Dionísio, “Impressões de São Paulo”, *OESP*, 28/10/1923,p.4, c.3, *apud* Albuquerque Jr., 2001:44). Os nordestinos, vistos como racialmente inferiores, fanáticos, esfaimados, são inventados como o avesso do progresso construído por aqueles que “chegaram do Atlântico, radicaram-se na terra fértil, fizeram seu engrandecimento e (...) a própria abastança” (id.ibid.).

É importante notar que o Nordeste é pensado, desde sua invenção, como o lugar do passado. Trata-se de um território feudal contraditoriamente encravado no meio de uma nação que se modernizava. A urbanização de São Paulo teria provocado a destruição do quadro medievo que caracterizara partes da cidade, como a Igreja do Carmo, os Piques e a rua da Santa Casa, dando lugar a uma Paulicéia “americanizada e fulgurante, mais de acordo com a sementeira metálica do Braz” (*O Estado de São Paulo*, “A colonização

nacional em São Paulo”, 15/10/1924, *apud* Albuquerque Jr., 2001:45). O próprio Oswald de Andrade, que tanto se espantara com a modernização do Recife, afirmou que “São Paulo é a locomotiva que puxa os vagões velhos e estragados da Federação” (Andrade, 1991:150). O Nordeste, um desses vagões velhos, seria o território antimoderno e anticapitalista dos coronéis, do cangaço, do servilismo, dos beatos, imagens que compuseram e compõem o perfil do atraso.

Na construção discursiva do Nordeste, à temática do passado se superpõe a da morte. Em 1943, José Lins do Rêgo publica *Fogo Morto* e nele apresenta o Nordeste como a região que “se voltava para o tempo distante, para os dias que se perderam, para a vida que era toda morta” (Rêgo, 1943[1972]:98). O princípio antimoderno da morte que acompanha a vida é permanente nos discursos que inventam o Nordeste. O romance *A fome*, de Rodolfo Teófilo, narra a migração de uma família do interior cearense para Fortaleza, “no ano de 1877, o ano da fome” (Teófilo, 1890[2002]:15). A ficção naturalista de Rodolfo Teófilo apóia-se fortemente na morte como condição perene na subjetividade do retirante nordestino. Abaixo, transcrevo um excerto que narra o embate entre Manuel de Freitas, fazendeiro que foge da seca, e uma “besta humana” (p.63), outro retirante da seca que, acometido de delírios da fome, tenta atacar a filha de Freitas:

Num ímpeto de cólera e irritado com a teimosia do bruto, fere-o no antebraço. O faminto leva a ferida à boca e, com uma avidez que desarma e comove Freitas, suga o sangue que sai do ferimento, um sangue incolor como os dos insetos. A sucção era feita com uma gula infrene. O faminto parecia querer sugar pela ferida todos os líquidos do corpo. Nem uma gota mais vertendo o ferimento, começou a comer as próprias carnes!

Freitas, com surpresa e mágoa, notou que o desgraçado se devorava em vida. Era preciso retirá-lo do rancho e procurar alimentá-lo. Como conduzi-lo se o contato de seu corpo era tão repugnante como o de uma aranha-caranguejeira? Se fedia tanto como uma carniça? Pôde dominar a repugnância de seus nervos, e, largando o terçado, tomou o faminto nos braços, e levou-o a vinte metros do rancho. Aí deixou-o e voltando ao quiosque, preparou um pouco de mingau, que levou ao retirante. O infeliz tinha caído no marasmo, depois de ter comido as carnes de todo o antebraço. Agonizava.

O fazendeiro assim mesmo procurou alimentá-lo, mas embalde; os queixos cerrados não permitiam a passagem de corpo algum. A morte foi imediatamente precedida de uma horrível convulsão. Distendidos e contraídos os músculos em espasmo violento, num minuto, a vida cessou com todas as suas misérias (Teófilo, 1890[2002]:64).

Antes de comentar o excerto que acabamos de ler, gostaria de fazer um comentário sobre a fisiologia da fome. Em seu estudo sobre a correlação experiencial entre fome e desejo, base da metáfora conceitual, Paula Lenz Costa Lima (1999) recorre a definições de fome em dicionários de língua comum e em textos médicos. Os efeitos da fome no organismo podem ser acompanhados de dor, fraqueza e desconforto, além do desejo por comida. Comenta a autora que “o desconforto presente na fome pode ser localizado ou generalizado” (Lima, 1999:57). Dores comuns e localizadas quando se tem fome são a dor de cabeça, que ocorre quando se está há um certo tempo sem comer, e a dor de estômago, causada pelas contrações. Além disso, uma pessoa com fome pode sentir em seu corpo como um todo fraqueza, sonolência e vertigem, bem como tensão, provocando mudanças no comportamento, “principalmente irritação e inquietação” (id.ibid.). A experiência da sede, nos termos de Lima, é fenomenologicamente semelhante, sendo portanto “parte da mesma experiência”. Dicionários de uso corrente e textos especializados não diferem em sua definição sobre o que seja fome, a não ser no tocante aos detalhes e à linguagem técnica. Vejamos a definição abaixo, que a autora retira de um livro médico:

O termo *fome* aplica-se ao desejo de alimento, e está ligado a um número de sensações objetivas. Por exemplo, [...] em uma pessoa que não come por muitas horas o estômago apresenta intensas contrações rítmicas denominadas contrações de fome. Além das dores provocadas pela fome, a pessoa faminta fica também mais tensa e cansada do que no estado normal, e em geral tem uma sensação estranha por todo o corpo que poderia ser descrita pela expressão não fisiológica de “tremor ou arrepio de fome”.

Alguns fisiologistas descrevem a fome como contrações tônicas do estômago. Entretanto, mesmo após a retirada total do estômago as sensações psíquicas da fome persistem, e a ânsia por alimento faz com que a pessoa procure suprir-se adequadamente de comida.

(Guyton, 1973:811-812, *apud* Lima, 1999:56)

Seguindo a sugestão austiniana de que se dê atenção à linguagem ordinária, apliquemos essas definições de dicionário ao excerto que acabamos de ler. Fisiologicamente, a fome provoca, em qualquer ser humano, alterações em termos de suas sensações e de seu comportamento. Ao ler a definição médica, saltou-me aos olhos a idéia de que “a pessoa faminta também fica mais tensa e cansada do que no estado

normal”. Pergunto: o que dizer da tensão e do cansaço de alguém em cuja condição essa definição de “estado normal”, isto é, momento em que não se está com depleção de açúcar, não se trata de um estado quase permanente mas sim de um lapso de tempo? O “tremor ou arrepio da fome”, na narrativa de Rodolfo Teófilo, não parece ser uma sensação estranha que os sujeitos têm casualmente em decorrência do mero atraso de uma refeição; ao contrário, é um delírio de morte em vida que faz parte de sua condição. Reitero que a condição nordestina, tal como foi inventada nas primeiras décadas do século passado e tal como permanece sendo *citada* na mídia do Sudeste, desafia os limites do próprio humano. A “besta humana” retratada em *A fome* afronta qualquer diferenciação estanque entre homem e animal irracional: trata-se de um “bruto”, um ser autofágico que bebe o próprio sangue, “um sangue incolor como os dos insetos”, e come as próprias carnes, uma besta humana com um corpo fétido, “tão repugnante como o de uma aranha-caranguejeira”. Vida e morte, nessa narrativa, também não se opõem. Quando o faminto morre, a vida está apenas interrompendo uma sucessão de misérias que a acompanharam continuamente.

Creio que podemos enxergar o triunfo da morte sobre a vida, um tema que aprofundarei ao longo desta tese, como uma tenaz crítica das identidades nordestinas aos discursos que, tradicionalmente, dizem a modernidade, a subjetividade e a nação. O triunfo da vida sobre a morte compõe, no quadro do pensamento sobre a subjetividade e sobre a nação, o que Peng Cheah (1999:227) chama de *ontologia vitalista*, que “concebe o futuro em termos de uma eterna vida presente”. Nos termos do discurso nacionalista, “a nação não é apenas concebida em analogia a um ser orgânico vivo, mas é tida também como o meio ou substrato permanente por meio do qual se garante aos indivíduos uma certa vida além da forma finita ou meramente biológica da vida e, portanto, além da mortalidade e da morte” (p.226). O sujeito nacional, argumenta Cheah, aparece então como “um agente humano transfigurado” (p.229), agraciado com uma liberdade e uma auto-soberania que lhe garantem uma vida “além da mortalidade e da morte”. Central para essa formulação moderna é a disjunção entre mecanismo e mente humana, empreendida por Descartes e Newton. A matéria, nesse modelo, segue leis da natureza, sendo a mente humana dotada do poder racional de compreender essas leis. Comenta Cottingham (1995:95) que estes são, na verdade, os dois princípios fundamentais na

ciência cartesiana: “primeiro, que o universo funciona de acordo com certas leis imutáveis estabelecidas por Deus, e, segundo, que a mente humana tem a capacidade inata, concedida por Deus, de descobrir a estrutura dessas leis.” A liberdade humana não poderia derivar então de leis não-rationais da natureza, uma vez que ela é produto da mente racional. De acordo com a divisão mecanismo/mente, tem-se que a capacidade humana de entender e dominar o mundo natural garantiria, em última instância, o domínio sobre o inorgânico e sobre a morte. Na esfera do nacionalismo, argumenta Cheah, “a organização política, na medida em que torna a natureza matéria orgânica/organizada ao imbuí-la de vitalidade interna e propósito que excede o mecanismo, e na medida em que a organização política é uma forma de atualização e objetificação de idéias racionais pela vontade intencional, então ela seria um exorcismo e suspensão da morte” (p.230).

É essa ontologia vitalista que subjaz aos discursos de liberdade, progresso e prazer da modernidade – uma ontologia estranha à condição nordestina. Seja através do flagelo da seca, seja através da permanência de cenas como da violência, do fanatismo e do atraso, o caráter inorgânico da morte permeia a invenção discursiva do Nordeste, “a terra do sangue, das arbitrariedades, região da morte gratuita, o reino da bala, do Parabelum e da faca peixeira” (Albuquerque Jr., 2001:126).

Na condição nordestina, a questão da morte, ou melhor, do *fantasma* da morte que assombra a manutenção da vida, é na verdade uma questão bem mais complexa do que uma simples dicotomia entre vida e morte pode prever. Se pensarmos na ficção de Graciliano Ramos e na pintura de Candido Portinari, verdadeiros clássicos da representação do Nordeste na arte, a morte não significa a inexistência e a vida não significa a existência. Tanto em *Vidas Secas* [1938] como em *Retirantes* [1944], vida e morte não são pólos que se opõem; ao contrário, mantêm entre si uma interação tão complexa que desafiam os limites da inteligibilidade do próprio sujeito, cuja metafísica tem tradicionalmente sido ancorada na ontologia vitalista em que a vida, concebida como sustância orgânica, triunfa sobre a morte. Vejamos um excerto de *Vidas Secas* e uma reprodução de *Retirantes* (Figura 4):

Olhou a catinga amarela, que o poente avermelhava. Se a seca chegasse, não ficaria planta verde. Arrepiou-se. Chegaria, naturalmente. Sempre tinha sido assim, desde

que ele se entendera. E antes de se entender, antes de nascer, sucedera o mesmo (...) Ele marchando para casa (...) – ela se aproximando a galope, com vontade de matá-lo.

Virou o rosto para fugir à curiosidade dos filhos, benzeu-se. Não queria morrer. (...) Estava escondido no mato como tatu. Duro, lerdo como tatu. Mas um dia sairia da toca, andaria com a cabeça levantada, seria homem.

- Um homem, Fabiano.

Coçou o queixo cabeludo, parou, reacendeu o cigarro. Não, provavelmente não seria homem: seria aquilo mesmo a vida inteira, cabra, governado pelos brancos, quase uma rês na fazenda alheia.

Mas depois? Fabiano tinha a certeza de que não se acabaria tão cedo. Passara dias sem comer, apertando o cinturão, encolhendo o estômago. Viveria muitos anos, viveria um século. Mas se morresse de fome ou nas pontas de um touro, deixaria filhos robustos, que gerariam outros filhos (Ramos, 1977[1938]:12).



Figura 4 - *Retirantes* – óleo sobre tela 190 x 180 cm – Candido Portinari, 1944

No excerto acima da obra de Graciliano Ramos, a seca comparece como fator estruturante da subjetividade de Fabiano. Desde que ele se entendera, antes mesmo de ele se entender. A seca queria matá-lo, sempre quisera, mesmo antes de ele nascer.

Ela talvez o mataria, talvez não. Talvez poupasse os seus filhos, talvez não. A relação com a seca (e com a morte) é de uma tal dialética que nem a sua humanidade é garantida – ele se tornaria um homem? “Não, provavelmente não seria homem: seria aquilo mesmo a vida inteira, cabra, governado pelos brancos, quase uma rês na fazenda alheia.” No caso de *Retirantes*, o aspecto fantasmagórico dos nordestinos desafia a própria inteligibilidade do humano – corpos esqueléticos, miseráveis, de olhos vazados e tristes. O caráter indeterminado da humanidade de Fabiano e dos nordestinos de *Retirantes* – uma humanidade que não parece ser garantida *a priori*, apenas perseguida – ecoa toda uma literatura que pensa o sujeito em termos construcionistas, cuja epítome, diria eu, é a famosa elaboração de Simone de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se mulher” (1953[1989]:267). Fabiano procura sobreviver, quer sair da toca e ser homem, mas isso não é uma garantia. Sua relação com a morte perpassa todo seu entendimento, sendo, portanto, muito mais complexa e definidora do que uma mera contingência orgânica. Os retirantes são a própria personificação da morte, mas eles são, ao mesmo tempo, um desafio a ela – são seres fantasmagóricos num movimento para além das fronteiras tradicionais de vida e morte. Talal Asad sumariza bem a promessa do discurso moderno, uma promessa desafiada veementemente pelas palavras e imagem que vemos acima: “dada a liberdade essencial ou a soberania natural do sujeito humano, e dados também seus próprios desejos e interesses, o que os seres humanos devem fazer para realizar sua liberdade, empoderarem-se e escolher o prazer?” (2003:71)

Essa pergunta-promessa não faz parte do repertório discursivo que constitui a condição nordestina. Liberdade, empoderamento e prazer, termos associados à vida por discursos liberais e modernos, são afrontados pelos discursos que fundam o Nordeste, um lugar “onde não se vive, mas se sofre a vida como uma sucessão de martírios, de desfalecimentos, de experiências doloridas” (Albuquerque Jr., 2001:198). Conforme mencionei anteriormente, o Nordeste surge em franca oposição à idéia de vida do discurso moderno-liberal, mas, vale ressaltar, trata-se de uma antívida que não necessariamente se posiciona no lado oposto da morte. Estamos diante de uma sobrevivida. Como afirma Derrida em relação à sobrevivência e ao transbordamento do texto: “o sobreviver transborda, ao mesmo tempo, o viver e o morrer, suplementando-os, um e

outro, com um sobressalto e um certo alívio temporário, parando a morte e a vida ao mesmo tempo” (Derrida, 1979[2004]:89)¹⁰. O Nordeste é o excesso entre a vida e a morte.

Sobreviver, diz Derrida, “não é o oposto do viver, da mesma forma que não é idêntico ao viver” (p.110). Derrida toma essas categorias de vida e morte, mais especificamente o intervalo entre uma e outra, para discutir *The Triumph of Life*, de Shelley, e *L’arrêt de mort*, de Blanchot. A leitura a que ele submete esses textos desafia as idéias tradicionais do relacionamento entre vida e morte – daí a sua aposta na questão da sobrevivência. Derrida insiste no *excesso* pressuposto pelo sobreviver, algo que difere e se diferencia, provocando um transbordamento da verdade (“verdade além da verdade”), da identidade e da diferença. Proponho aqui que pensemos nas identidades nordestinas – representadas desde a sua invenção discursiva até o seu momento atual segundo a condição de mortos-vivos – nos termos do sobreviver articulado por Derrida. A sobrevivência, em sendo um excesso, constitui no tempo e no espaço uma fresta, a fratura que os sujeitos subalternos costumeiramente encontram para persistir. “O minuto da sobrevida é retido como um minuto de verdade além da verdade: quase nada, um momento suspenso, um sobressalto, o tempo para tomar o pulso de alguém e virar a ampulheta” (p.101).

Derrida, em vários momentos, trata da complexidade da sobrevivência apontando para aquelas situações limítrofes ou difusas que invalidam qualquer posição dicotômica diante de conceitos, em especial vida e morte. Veja-se o excerto abaixo de *L’arrêt de mort*:

Durante aquela cena, J. disse a ele, “Se você não me matar, então você é um assassino”. Posteriormente deparei com uma expressão parecida, atribuída a Kafka. Sua irmã, que seria incapaz de inventar algo do tipo, reportou-me desse modo, e o médico em seguida confirmou. (Ele lembrava-se de ela haver dito: “Se você não me matar, você me mata”) (Derrida, 1979[2004]:96).

A situação limítrofe, no caso, pressupõe um impasse: “uma dupla demanda contraditória, uma dupla petição para aquilo cuja única possível resposta é desistir de

¹⁰ A tradução que fiz das citações deste texto de Derrida baseiam-se no texto traduzido para o inglês por James Hulbert e para o português, por Élide Ferreira (2003).

garanti-la” (id.ibid). Esse *double bind* é de partida violento: ao médico resta pouca escolha a não ser se tornar um assassino. “Se você não me matar, você me mata”. Assim como na parábola que conta Toni Morrison segundo a qual uma escritora cega é confrontada com a pergunta perversa de dois garotos sobre a vida ou a morte do pássaro que eles têm nas mãos, estamos diante de uma situação (violenta) em que a ética se situa no intervalo. A escritora responde que não sabe se o pássaro está vivo ou não; o que ela sabe é que está nas mãos dos garotos. Tem-se aí um excesso, um espaço de sobrevivência a partir do qual a mulher rejeita a lógica perversa dos garotos. Derrida emprega uma economia semelhante para entender o excesso na demanda de J.: “Dupla pena de morte, então: ‘Se você não me matar, você é um assassino’. Ela, J., demanda então a morfina, essa droga farmacêutica de efeito duplo, essa morte que finalmente ‘Eu’ dará a ela. Mas no intervalo ‘Eu’ terá interrompido (suspensionado) a morte – deixado ou dado um intervalo, uma pausa – o evento sem evento dessa pena de morte” (p.95).

O sobreviver se situa então nesse intervalo. Ele se distancia da ontologia vitalista que concebe o sujeito a partir de uma matéria orgânica que triunfa sobre a morte e sobre o resto apodrecido do passado. É importante ter em mente que a idéia do sobreviver, por rechaçar a lógica vitalista, não se funda nos parâmetros da vida como o substrato orgânico que vence. E Derrida toma justamente a imagem do fantasma – aquele que, afinal, não segue as leis da matéria orgânica – para falar desse intervalo de sobrevivência. “Essa sobrevivência é também um ressurgimento espectral (aquele que sobrevive é sempre um fantasma) que é observável e é representado desde o começo, desde o momento em que o caráter póstumo, testamentário, escritural da narrativa vem se desdobrar.” (p.112-113) Lembremos que o aspecto fantasmagórico dos retirantes de Portinari é algo que imediatamente nos salta à vista.

Um último aspecto que gostaria de mencionar em relação à invenção discursiva do Nordeste é o estado de abjeção em que este foi inventado. Como comentei no capítulo 1, a questão da abjeção, segundo Butler, remete à própria inteligibilidade do sujeito. Sendo o sujeito construído numa matriz exclusora, faz-se necessária a “produção simultânea de seres abjetos, aqueles que não são ainda ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do sujeito” (Butler, 1993:3). Em *Vidas secas*, Fabiano não conseguia ser um homem. Albuquerque Jr. insiste na idéia de Nordeste como lugar do

nada, do deserto, “do sertão, do vazio, onde qualquer pegada humana é fugidia, porque o vento a leva, apaga-a” (2001:199). Trata-se da região do nômade, do não-lugar, do “homem sem rosto, sem identidade, mais um retirante. A terra do nada” (2001:200). Essa região de seres abjetos representa aquelas “zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que, não obstante, são densamente ocupadas por aqueles que não desfrutam ainda do status de sujeito, mas cuja vida sob o signo do ‘não-vivível’ é requerida para circunscrever o domínio do sujeito” (Butler, 1993:3). Nos termos da autora, a “própria reivindicação de autonomia e de vida do sujeito” (id.ibid.) se dará contra essa zona horrenda do inabitável – um território definidor. No modelo da autora, o sujeito é, portanto, constituído através da exclusão e da abjeção, uma identificação pavorosa que “produz o exterior constitutivo do sujeito, um exterior abjeto, que está, no final das contas, ‘dentro’ do sujeito como sua própria repudição fundadora” (id.ibid.).

Nesse sentido, a inteligibilidade do Nordeste foi construída por meio da articulação de signos do passado, da morte e da abjeção. Trata-se de uma sedimentada historicidade da força que constitui os limites da compreensibilidade da condição nordestina, uma condição antimoderna definidora da própria modernidade de São Paulo e do Brasil. Albuquerque Jr. comenta essa questão nos seguintes termos:

Como diz Graciliano Ramos, dificilmente se pode pintar um verão nordestino em que os ramos não estejam pretos e as cacimbas vazias. O Nordeste não existe sem a seca e esta é atributo particular deste espaço. O Nordeste não é verossímil sem coronéis, sem cangaceiros, sem jagunços ou santos (Albuquerque Jr., 2001:192).

As imagens-clichê, os estereótipos e os preconceitos discutidos nesta seção continuam sendo citados na mídia de São Paulo e de outros estados que reivindicam a modernidade brasileira. As condições históricas e a lógica de inteligibilidade desses usos foram brevemente discutidos aqui. No entanto, a citacionalidade ou iterabilidade desses usos, grande parte deles ofensivos, é muito mais complexa do que a mera idéia de repetibilidade ou sedimentação histórica pressupõe. A mesma palavra “morte” que é empregada pelo discurso moderno-liberal para significar aquilo a que o sujeito moderno *não* é destinado comparece em discursos contra-hegemônicos para significar algo que pode ser uma condição permanente do sujeito, instaurando outras formas de lidar com a

própria questão do viver e do morrer. Trata-se da idéia de iterabilidade, uma forma de resignificação que provoca rupturas e que será fundamental tanto para compreender o funcionamento violento da linguagem que fere como para visar formas alternativas e contra-hegemônicas de dizer o sujeito. Prossigamos.

A lógica de iterabilidade

Uma das premissas fundamentais da presente reflexão é a de que os signos que ferem produzem simultaneamente certas identidades. Essa formulação ancora-se fortemente na reviravolta provocada por Austin (1975[1962]) na filosofia com a criação do enunciado performativo. A dupla ação dos signos violentos só é possível porque, como Austin sabiamente percebeu, as palavras, para além de representarem estados de coisas, são ações por meio das quais fazemos coisas.

Austin inventa o conceito de enunciado performativo. Trata-se de um enunciado que não funciona nos termos de uma semântica vericondicional: o performativo não tem um referente no mundo real, o qual pode ser verdadeiro ou falso; ele constrói o referente no momento da enunciação. Quando, no universo heterossexual cristão, o padre fala “eu vos declaro marido e mulher”, tal declaração não tem uma referência no mundo real a não ser aquela instituída em sua própria enunciação. Em uma análise dinâmica e auto-deconstrutora, Austin aplica a lógica do performativo para a linguagem como um todo. Como já discutimos anteriormente, o enunciado constativo, aquele que descreve um estado de coisas, não passa de um performativo mascarado. O constativo é um tipo de caso de performativo: é aquele que realiza, por exemplo, a ação de informar algo.

A reviravolta filosófica a que me referi tem reverberado nas ciências sociais como um todo, provocando mudanças na forma como se percebem um sem-número de construtos sociais e até mesmo a própria materialidade do corpo. Inspirada pelas reflexões austinianas, Judith Butler reapropria-se da idéia de “prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia” (1993:2), a performatividade, para enxergar de outro modo a dicotomia sexo/gênero, “que tem servido como o terreno em que muito do debate feminista, pelo menos desde os anos 1940, tem se firmado” (Mahmood, 2005:18). O debate em torno da distinção sexo/gênero

tradicionalmente enxerga o gênero como interpretação do corpo sexuado, sendo o sexo constituído por uma materialidade prévia. Butler afirma, pelo contrário, que, em sendo o sexo um "ideal regulatório" (nos termos de Foucault), trata-se de uma categoria de caráter eminentemente normativo. Nesse sentido, o corpo sexuado é produzido pelas normas que o controlam. A materialidade do corpo é construída então num processo de repetição temporal de normas que, nos termos de Butler, estão a serviço do imperativo heterossexual. A autora não está entendendo que o discurso, num processo mágico, cria o corpo sexuado (um argumento que é de diferentes maneiras utilizado contra a idéia de performatividade), mas que não há um sexo pré-representacional que já não tenha sido concebido num sistema de relações de gênero e de normas que regulam a inteligibilidade dessas relações. O discurso do gênero é, nesse sentido, performativo, porque ele cria as condições de inteligibilidade do corpo sexuado.

Central para a compreensão da produção da materialidade dos corpos é a noção de iterabilidade. Diz Butler: “‘sexo’ é um construto ideal que é forçadamente materializado no tempo. Não se trata de um simples fato ou condição estática de um corpo, mas de um processo em que normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e produzem essa materialização por meio da forçosa reiteração dessas normas” (1993:2). Sendo um ideal regulatório que se produz no tempo, a materialização do corpo sexuado é sempre incompleta, o que abre espaço para rematerializações. Tal incompletude, nos termos da autora, marca o domínio “no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória” (id.ibid.).

A performatividade da linguagem que fere os nordestinos está articulada então a um processo maior e sempre incompleto de repetibilidade dos signos que permite tanto a continuidade como a ruptura ou ressignificação. Tendo em vista que Butler propõe que “a iterabilidade da performatividade é uma teoria de agência” (1999, p.xxv) e que as possibilidades de agência animam a ação contra-hegemônica que vislumbro nesta tese, então é relevante adentrarmos nos meandros sociais, corpóreos, psíquicos e temporais da iterabilidade.

Derrida (1977) formula o conceito de iterabilidade em seu projeto de desconstrução da metafísica. No texto intitulado “Assinatura evento contexto”, Derrida

(1977) propõe que se leia a teoria austiniana do performativo sobre diferentes bases¹¹. Nesse ensaio, a lógica de iterabilidade surge como uma subversão da lógica de identidade tradicional – vale lembrar que, tradicionalmente, a identidade é entendida segundo sua essencialidade, que garante a manutenção do mesmo, unitário e indivisível, puro e uniforme. A visada pós-estruturalista de Derrida aposta numa visão contrária: “não há experiência alguma que consista de pura presença, mas apenas de cadeias de marcas diferenciais” (p.183).

A identidade da “forma significante” (e da experiência em geral, da subjetividade, constituída na linguagem) é paradoxalmente estabelecida a partir de uma lógica de ruptura. Essa ruptura se dá na própria iterabilidade do signo. Uma condição de possibilidade estrutural de qualquer signo é que ele possa ser dissociado de um determinado referente, de um significado e “da intenção da significação real, assim como de toda intenção da comunicação presente” (p.183). Trata-se de uma ruptura que está inscrita no próprio funcionamento dos signos. Derrida é bastante enfático quanto ao caráter constitutivo da ruptura: “a possibilidade de separação e transplante citacional (...) pertence à estrutura de toda marca, falada ou escrita, e (...) constitui toda marca na escrita antes e no exterior de todo horizonte da comunicação semio-lingüística” (p.185). Qualquer signo lingüístico ou não-lingüístico, na oralidade ou na escrita, pode ser colocado entre aspas e levado para um novo contexto. Ele rompe assim com o contexto original, “engendrando uma infinidade de novos contextos de um modo absolutamente ilimitável” (p.185).

É importante entender essa repetição de marcas diferenciais diante da instância do outro e do inconsciente. Lembra Derrida que *iter* provavelmente deriva de *itara*, “outro” em sânscrito. Nesse sentido, a iterabilidade é o “funcionamento da lógica que atrela a repetição à alteridade” (p.180). Derrida fala ainda de uma “inconsciência estrutural” (p.192) relacionada a esse rompimento fundamental que governa toda marca.

¹¹ Este ensaio foi objeto de contensão entre Derrida e Searle. A resposta do filósofo de Berkeley, sintomaticamente intitulada “Reiterating the differences: a Reply to Derrida” (Searle, 1977), é marcada por sua adesão à lógica da intencionalidade e a princípios universalistas da estrutura da língua. Para uma discussão da querela com base na sociologia do conhecimento, ver Rajagopalan (2000). A resposta de Derrida a Searle foi publicada em um livro intitulado *Limited Inc.*, juntamente com o artigo que originou a polêmica e um resumo da resposta de Searle (cf. Derrida, 1991). Searle não autorizou que seu artigo fosse publicado no livro de Derrida.

Tendo em vista a estrutura da iterabilidade, argumenta Derrida, “a intenção animando o enunciado nunca poderá ser completamente presente a si e a seu conteúdo. A iteração que o estrutura introduz nele, *a priori*, uma deiscência e uma fissura que são essenciais” (p. 192). É interessante observar que, em medicina, deiscência é a abertura *espontânea* de suturas cirúrgicas, o que reforça a proposta geral do autor de que a ruptura é uma condição geral e constitutiva da significação performativa.

Judith Butler baseia-se na visada pós-estruturalista de Derrida para formular a idéia de ressignificação. Trata-se da proposta de pensar numa política do performativo. Para entender como funciona a ressignificação, pautemo-nos num exemplo da extensa gama de termos violentos contra os nordestinos. Em agosto de 1997, o jogador de futebol Edmundo causou polêmica ao designar tanto o árbitro, o juiz Dacildo Mourão, do Ceará, como o time adversário, América, do Rio Grande do Norte, de “paraíba”. Vejamos a notícia abaixo, publicada em *O Globo*:

Torcida espera Edmundo em pé de guerra hoje em Recife
Vasco enfrenta Sport e a ira do nordestino contra seu craque

Por conta de Edmundo, todo nordestino virou paraíba. O atacante do Vasco vai perceber o tamanho da repercussão do que disse no jogo América-RN 0 x 0 Vasco, no dia 21 (“Botaram um juiz paraíba para apitar o jogo de um time paraíba...”), ao desembarcar hoje de manhã, em Recife, para jogar às 21h30m, contra o Sport, na Ilha do Retiro, pelo Campeonato Brasileiro. A desforra dos ofendidos começará na chegada do Vasco mas será maior no estádio, onde as torcidas da região prometem perseguir o craque vascaíno desde o momento em que ele pisar o gramado até voltar ao Rio.

O estádio, todos afirmam, estará lotado para dar resposta ao jogador, acusado de ofender os nordestinos. O Vasco está em quinto lugar no Brasileiro, com 17 pontos ganhos, e o Sport, em 13º, com 13. O líder continua sendo o Internacional, com 27 pontos.

O clima pode ser resumido por uma cantoria dos violeiros Antonio Lisboa e Edmundo Ferreira: “Hoje à noite tem jogo do Vasco contra o Sport. Pernambuco, Ceará e Rio Grande do Norte vão mostrar a Edmundo que o paraíba é mais forte”, conclamam os artistas populares das ruas de Recife, numa referência à polêmica declaração do jogador. O jogo foi na capital do Rio Grande do Norte e o “paraíba” era o juiz cearense Dacildo Mourão. Mas todos os nordestinos acham que Edmundo falou isso por preconceito contra o Nordeste e os nordestinos.

Nasa, um “paraíba” do Vasco, tentará mudar o clima adverso

Os cinco nordestinos do Vasco (Juninho, Nasa, Cafezinho, Moisés e Acássio) declararam, ontem, o orgulho de serem nordestinos. E estão preocupados. O

pernambucano Nasa, apoiador reserva do Vasco que nasceu em Olinda, ao lado de Recife, até procurou saber se Edmundo estava escalado para o jogo. Por telefone, sua família alertou para o clima adverso na cidade.

Vou pedir à torcida, nas entrevistas, para não perseguir Edmundo e Vasco. Eu, por exemplo, não me senti ofendido, porque sei que Edmundo fez um desabafo, não teve a intenção de agredir o povo do Nordeste - disse Nasa.

Pode ser inútil. Durante toda a semana, a cantoria dos violeiros foi transmitida pela Rádio Clube de Recife. Eles lembram: “Nordestinos e cariocas na Primeira Divisão, desta vez o Animal vai respeitar o leão”. O leão é o símbolo de Pernambuco e do Sport, também conhecido como Leão do Norte. As facções das torcidas passaram o dia de ontem preparando faixas para responder a Edmundo. A Gangue da Ilha promete levar faixas do tipo “Bacalhau imundo”; “Paraíbas com orgulho”; “Somos paraíbas, não somos imundos”. O Maracatu Leão de Juba irá ao jogo de hoje à noite. Já a torcida Bafo do Leão será mais discreta e irá sem faixas.

Solidária, a torcida JPfogo sairá da Paraíba com três ônibus, para torcer a favor do Sport e contra Edmundo, segundo João Carlos Peixoto, o Joca.

Minha torcida entrou com uma ação pedindo retratação na Justiça. Ele foi de uma infelicidade tremenda e se mostrou um racista – disse Joca, que ontem preparava uma faixa chamando Edmundo para visitar a Paraíba.

Se for lá, ele não voltará – ironizou Joca.

(...)

(Letícia Lins e Milton Costa Carvalho, *O Globo*, 30/08/1997)

O princípio da ressignificação, segundo Butler (1997:14), é o de que a fala ofensiva pode ser retornada sob uma diferente forma ao ofensor, de que “ela pode ser citada contra seus propósitos originais, e realizar uma inversão de efeitos”. Esse princípio coaduna-se com o funcionamento da iterabilidade. Na notícia acima, podemos perceber a fala ofensiva sendo utilizada pelo agredido contra ela mesma. Edmundo chama o time potiguar e o juiz cearense de “paraíbas”, e a invectiva assume novas formas, contrárias aos efeitos intencionados pelo jogador. A ressignificação adquire feição poética na fala dos cantadores: “Pernambuco, Ceará e Rio Grande do Norte vão mostrar a Edmundo que o paraíba é mais forte”. As faixas dos torcedores reverterem o propósito ofensivo ao reivindicar a condição nordestina por meio de um termo que é utilizado no Rio de Janeiro sobretudo de modo preconceituoso: “Paraíbas com orgulho”; “Somos paraíbas, não somos imundos”. A ressignificação de atos de fala violentos é parte da própria história do Nordeste, formando uma cadeia de iteração cujos efeitos (de violência e de resistência) são difíceis de prever.

No dia 26 de agosto de 1997, Fernando Calazans, articulista de esportes de *O Globo*, entra na cadeia iterável da polêmica e, apesar de não concordar com o dito

ofensivo de Edmundo, qualifica algumas críticas ao jogador como “bobagens”. O jornalista se mostrou surpreso com a ação de um deputado que quisera processar Edmundo por racismo: “Imaginem que um deputado, na falta de algo mais importante para tratar aqui no Estado do Rio, quis processar Edmundo por racismo” (Calazans, Fernando, "Gente de fino trato", *O Globo*, 26/08/1997). Além disso, menosprezou a ofensa com o velho argumento de que o Estado tem de se preocupar com problemas “mais sérios”: “Parece até que o estado já se livrou de todos os problemas da grande área social para perder tempo com a pequena área de raciocínio anti-social do Edmundo”. Chama atenção o fato de que o articulista denega a relação entre ofensa e agressão física, o que, de todo modo, pressupõe que os sujeitos pensam numa correlação, motivo pelo qual o opositor a refuta. Veja-se o excerto:

Em outro debate, invocou-se até o caso dos filhinhos-de-papai que atearam fogo no índio em Brasília e que foram contemplados pela complacência da Justiça. Misturando uma coisa e outra, pode-se formular um absurdo como este: se garotões da classe média de Brasília podem incendiar um ser humano, por que um craque da estirpe de Edmundo, com a cabeça em fogo no momento da expulsão, não pode menosprezar outros seres humanos, os nordestinos?

(Calazans, Fernando, "Gente de fino trato", *O Globo*, 26/08/1997).

O “absurdo” de que fala o jornalista é, em vista de nossa discussão sobre a realidade corpórea e psíquica da ofensa, muito mais factível do que irônico. Obviamente, não estou defendendo que se leia de modo literal a correlação entre a complacência do assassinato de Galdino Jesus dos Santos, índio da etnia pataxó morto por adolescentes, e o dito preconceituoso de Edmundo, mas que se perceba a performatividade da ofensa nos termos da realidade corpórea do dito ofensivo. No dia seguinte, o articulista publica em sua coluna parte de um e-mail da vereadora Jurema Batista, que, além de rebater o fraco argumento do jornalista de que o Estado não deve se ocupar de preconceitos, oferece forte evidência em torno da performatividade da “prática [lingüística de Edmundo] que pode se transformar em ações”:

“Em seu artigo, você coloca que um parlamentar tem inúmeras atribuições e que não deveria se ocupar com declarações de ‘um craque de fino trato com a bola, um perna-de-pau intratável sem ela’. Concordamos, em parte, com sua colocação. O Estado do Rio passa por um dos períodos mais complicados em diversas áreas. Os hospitais e as

escolas estão abandonadas (sic). O funcionalismo é mal remunerado. Saneamento básico é artigo de luxo. Política habitacional não existe. Reconhecemos que o craque, ao utilizar esta expressão, apenas refletiu o pensamento preconceituoso de nossa sociedade. No entanto, não podemos deixar que declarações como a de Edmundo, que fazem parte do imaginário popular, se tornem cotidianas. Como presidente da Comissão de Defesa dos Direitos Humanos da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, não posso me calar diante disso. Não podemos esquecer que estamos tratando de um craque, um ídolo, um formador de opinião. Além disso, nosso cotidiano é cheio de expressões preconceituosas e racistas. Se nos silenciarmos, estamos concordando com esta prática, que em muitos casos transformam-se (sic) em ações”.

(Fernando Calazans, Retranca à brasileira, *O Globo*, 27/08/1997)

A polêmica causada pelo ato de violência lingüística de Edmundo é interessante também para pensarmos sobre a iterabilidade mais geral de “paraíba”. Originalmente, “paraíba” refere-se a uma planta e ao estado brasileiro batizado com esse nome. No Rio de Janeiro, adquire a conotação de “trabalhador de construção civil” e “nordestino”. Ao migrar para o Sudeste junto com os nordestinos, o termo rompe com seu contexto original. Vale salientar que, via de regra, esse nome é enunciado no Sudeste com conotações preconceituosas ou ofensivas: o uso das aspas no texto jornalístico em “Nasa, um ‘paraíba’ do Vasco, tentará mudar o clima adverso” indicia que, por sua feição ofensiva, o jornal precisa controlar seus efeitos através de algum recurso textual. Na notícia escrita por Letícia Lins e Milton da Costa Carvalho, o termo é ecoado por diferentes vozes, todas citadas pelos jornalistas, escrevendo em nome de *O Globo*. Essa multiplicidade de vozes, ponto de partida de diferentes intenções, além do próprio uso estratégico de “intenção” pelo jogador Nasa, para quem Edmundo não teria tido “a intenção de ofender”, são bons indícios da elaboração de Derrida segundo a qual a performatividade, se pensada segundo a lógica de iterabilidade, não terá a intenção governando a cena da enunciação. Nesse modelo, a intenção não perde sua importância, mas é deslocada para as cadeias iteráveis de diferença, sendo a múltipla ressignificação de *paraíba*, na polêmica acima, um caro exemplo. Diz Derrida: “[e]m tal tipologia, a categoria de intenção não desaparecerá; ela terá seu lugar, mas desse lugar ela não será mais capaz de governar a cena inteira do sistema da enunciação” (p.192).

À luz das seções anteriores, em que discuto a iteração dos signos do passado e da morte na invenção do Nordeste, em domínios discursivos diversos, procedo agora a uma discussão da política de verdade sobre o Nordeste, mais especificamente em reportagens da revista *Veja*, um veículo de comunicação que participa, de forma importante, da formação da opinião sobretudo da classe média brasileira¹². O realismo peirceano que eu trouxe à tona no capítulo anterior, quando discutimos o conceito de comunicabilidade, proposto por Charles Briggs, será útil para analisarmos os signos da violência a seguir. Veja-se a figura 5 na página seguinte, a primeira capa de *Veja* sobre o Nordeste¹³.

Mencionei que Briggs (2007a), em sua análise da relação entre linguagem e violência na mídia da Venezuela, trata as narrativas de infanticídio como poderosos signos icônico-indexicais da violência. Podemos ler a representação nordestina de modo semelhante. Na capa em questão, há uma complexa semiótica que conjuga a indexicalidade do corpo do nordestino e a iconicidade da fotografia. Lembremos que o índice é o signo que mantém conexão física com o objeto; o ícone é aquele que compartilha com o objeto semelhança em sua forma. Peirce caracteriza as fotografias como ícones, existindo “de certo modo exatamente como os objetos que elas representam [por] terem sido produzidas sob circunstâncias tais que as forçaram fisicamente a corresponder ponto a ponto à natureza” (Peirce, 1932, *apud* Briggs, 2007a:324). Nesse sentido, a capa de *Veja* constrói uma verdade sobre o Nordeste ao significar iconicamente o corpo do nordestino “tal como ele é” e, por vias indexicais, estabelecer uma metafísica da presença. É significativo ainda o olhar do nordestino, logo abaixo do imperativo *Veja*, sintomático título da revista, interpelando o leitor a participar da instituição do olhar (Lacan, 1981).

¹² No capítulo 4, em que discuto a comunicabilidade da violência de *Veja*, apresento o perfil geral do leitor da revista e o modo como esses leitores são posicionados *vis-à-vis* a projeção para esse público de sua ideologia de classe, circulação e escala.

¹³ Esta é a edição 67 de *Veja*, publicada em 17/12/1969. A revista havia estreado no mercado editorial em 11/09/1968. Uma capa já havia feito menção às metrópoles do Nordeste, no dia 09/04/1969, mas essa capa remete às transformações das cidades brasileiras e, nesse contexto, Salvador e Recife aparecem ao lado de São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Porto Alegre. Ou seja, a capa não era exatamente sobre o Nordeste.

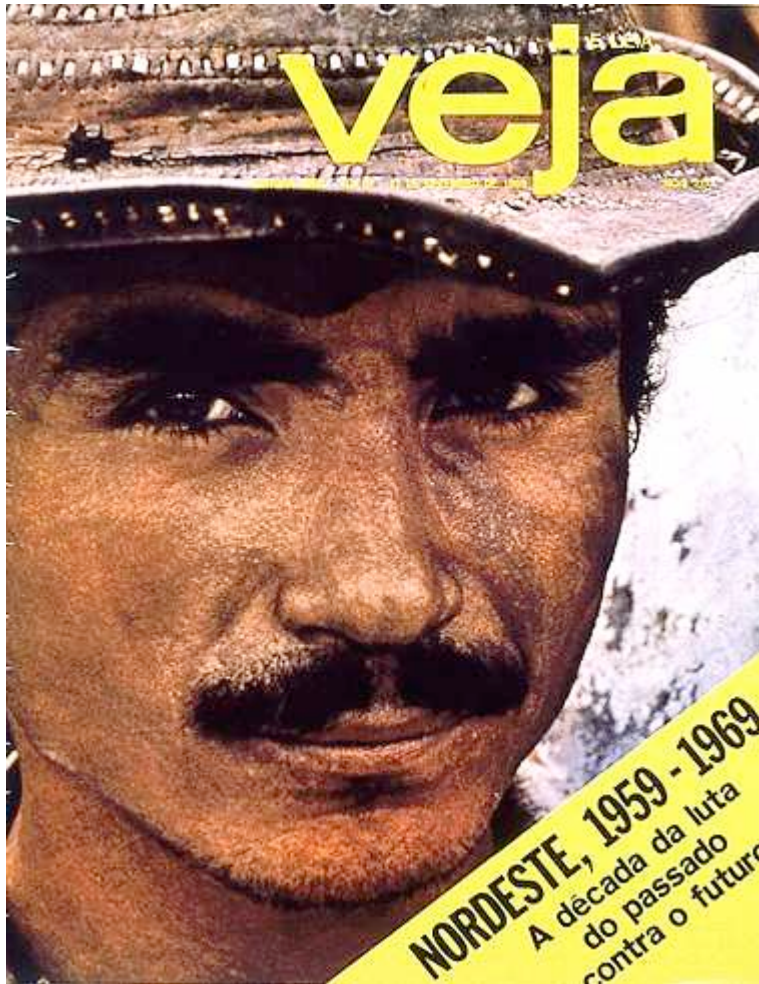


Figura 5 - *Veja*, 17/12/1969

Essa multiplicidade semiótica soma-se ainda à “luta do passado contra o futuro”, legenda explicitada em amarelo na capa. A década mencionada na capa refere-se, na verdade, ao aniversário de 10 anos da Sudene, mas esse fato só se revela no interior da revista. É provavelmente nesse desencaixe entre o que é dito e não é dito, associando-se à política de verdade da imagem, que se encontra a violência discursiva de *Veja*. Poder-se-ia dizer, numa leitura desinformada, que a “luta do passado contra o presente” não passa de uma referência ao modo como o Nordeste se tornou visível na história. Não foi, afinal, a permanência do velho que tornou essa região possível? Não obstante, acabamos de discutir o poder de ruptura do signo, e a citação desse enunciado, pela lógica de iterabilidade, estabelece uma deiscência de onde a violência do signo irrompe.

Folheando a reportagem de capa, deparamos com textos verbais e imagéticos que cumprem a função de documentar o desempenho da Sudene em seus dez anos. Por sua feição performativa, obviamente, essa matéria é uma verdadeira invenção do Nordeste. Imagens da seca, da miséria, do sofrido estilo de vida dos sertanejos e da decadência da monocultura da cana-de-açúcar são colocadas ao lado de imagens daquilo a que a Sudene se propunha: a industrialização e a reforma agrária. Vejamos no excerto abaixo, que trata da criação da Sudene, a permanência de motivos como a “desgraça do Nordeste”, “o fatalismo e a crença de que Deus proverá tudo no seu tempo certo” e “a pouca vitalidade nordestina”:

Nascimento – A Sudene é, inicialmente, filha da seca. Até 1958, a seca era mãe de tôdas as desgraças do Nordeste. Salvar a região era construir açudes, prática iniciada no comêço do século, depois da terrível estiagem de 1877. A história dos açudes é uma história lendária de muitas siglas (IOCS, DNOCS, etc, – inspetorias de departamentos de obras contra as sêcas), onde os casos de corrupção na distribuição das verbas federais se misturam com resultados mesquinhos e praticamente invisíveis. Em 1956, no governo de Juscelino Kubitschek, a idéia de criar oásis no aparente deserto nordestino foi finalmente derrotada com a criação de um grupo de trabalho para estudar nova estratégia diante do subdesenvolvimento da região. As conclusões do grupo, publicadas em 1959, foram simples e dramáticas. 1) A disparidade de níveis de renda entre a região Nordeste e o Centro-Sul era enorme e, pior, tendia a crescer. A economia regional arrastava-se num ritmo duas vezes menor e em 1970 se deveria ter 120 dólares de renda per capita no NE e 440 no Centro-Sul. E mais: no hemisfério ocidental, o NE era a região de miséria mais extensa e populosa. A pobreza não era apresentada como resultado do pouco esforço do homem nordestino, a despeito de sua predisposição para o fatalismo e para a crença em que Deus proverá tudo no devido tempo. A terra era pobre, seca, com suas rendas concentradas na economia do açúcar e nas plantações onde sertanejos plantavam apenas o pouco para comer, sem chance de produzir um excedente e se tornarem compradores. Pior ainda: o Sul bebia a pouca vitalidade nordestina. Entre outras coisas, a manutenção de uma taxa do dólar fixa para favorecer a importação de máquinas para o Centro-Sul dificultava as exportações do NE. Cálculos de Celso Furtado – o coordenador do grupo de trabalho formado em 1956 e depois o primeiro superintendente da Sudene – mostravam que, entre 1948 e 1955, o Sul sugara do NE cerca de 167 milhões de dólares (quantia aproximadamente igual à soma de todos os orçamentos da Sudene até este ano).

(Veja, 17/12/1969)

A região de “miséria mais extensa e populosa” do hemisfério ocidental, dramático título dado à terra do passado que luta contra o futuro, tem sua pouca vitalidade bebida pelo sul do país, que se moderniza e se afasta da sombra do passado. É interessante

observar que 1969 é o ano em que os seres humanos chegam à lua, e dentre as várias reportagens e capas de revista dedicadas ao tema, *Veja* coloca a sugestiva legenda “O futuro começou sábado” em sua edição 17, de 1º de janeiro de 1969 (Figura 6). A capa sobrepõe a imagem de James Lovell, astronauta da Apollo 8, à do homem (e da mulher e da criança) de Neanderthal. Em 1968 dC, o homem (branco, norte-americano, vestido com roupa de futuro) confirma sua vitória sobre o passado, na capa representado pelo momento (33000 aC) em que a espécie ainda caçava e guardava fortes semelhanças com seu ancestral comum, o macaco. Mas *Veja* anuncia, poucos meses depois, justamente o oposto: em 1969 dC, a luta de um território medieval, o espaço mais miseravelmente extenso e populoso do ocidente, contra o futuro que começara há poucos dias. É bem explícita a construção do moderno, da ciência e do progresso de uma vida que triunfa sobre a morte *contra* o Nordeste, uma terra de pessoas fortes porém fatalistas e dependentes da providência divina, isto é, religiosos, fatalistas, pré-modernos.

A ontologia vitalista de *Veja* insiste na morte e na mortalidade dos nordestinos para marcar o aprisionamento dessa região ao passado permanente. Na reportagem sobre a Sudene, lê-se: “todas as crianças nascidas no município de Amaraji, entre junho e dezembro do ano passado, morreram antes da chegada do primeiro dente”; “Nesse novo Eldorado, o homem que vem do campo já ganha, de saída, a vantagem de uns cinco anos a mais de vida provável (A vida média no Recife é de cerca de 35 anos)”; “O Fluxo do campo para o Eldorado e a reprodução local continua fazendo crescer em 3,6% ao ano a população do Recife (só não é maior porque a taxa de mortalidade infantil aumentou nos últimos dois anos de 149 para 153 mortes em cada mil nascimentos)”. Mais pungente ainda do que os exemplos anteriores é o final da reportagem, que anuncia a nova década da Sudene. Alinhando-se ao plano de desenvolvimento do presidente do Brasil à época, o general Garrastazu Medici, que previa a inclusão no mercado consumidor de 90 milhões de consumidores contra os então 26 milhões, a Sudene deveria cumprir a meta de incluir 27 milhões de nordestinos ao invés dos então 9 milhões de compradores. Eis a forma como a revista avalia esse projeto: “Para no fim da próxima década trazer para a civilização êsses 18 milhões de nordestinos praticamente mortos, a Sudene precisa das reformas, de poder político para lutar por elas.”



Figura 6 - *Veja*, 1º de janeiro de 1969

Pelas linhas acima, é evidente a construção das identidades nordestinas no fantasmagórico território da morte e da mortalidade. É interessante verificar nessa cartografia discursiva que nordestinos não vivem, mas sobrevivem – trata-se de pessoas praticamente mortas, como anuncia o texto de *Veja*. Nesses termos, a reportagem de capa “A agonia do Nordeste” (ver Figura 7), publicada por *Veja* em 17 de agosto de 1983, indaga: “Talvez o mais intrigante, numa situação como a que o Nordeste enfrenta, não seja constatar que tantos morrem ou ficam doentes – e sim verificar como muitos sobrevivem. Como conseguem comida?” (ênfase acrescida). Os quinze filhos de um casal sergipano transformam-se nos “quinze sobreviventes” (o casal tivera dezoito). Em tal

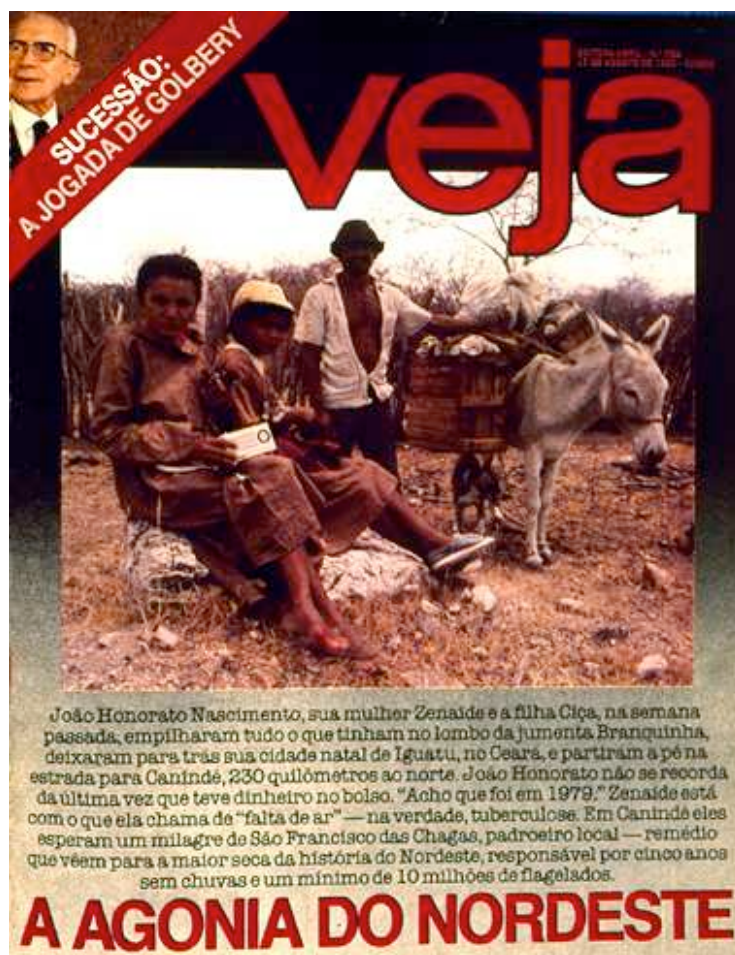


Figura 7 – *Veja*, 17/08/1983

situação de miséria e fome, ter crédito no armazém “é um detalhe fundamental no exercício da sobrevivência”.

Tendo em vista a lógica da sobrevida – que subverte a ontologia vitalista na medida em que não se assenta nos princípios da matéria orgânica que vence o inorgânico da morte, do passado e do não-moderno –, então parece ser premente pensar no potencial político que as identidades nordestinas, inventadas nos termos da sobrevivência, têm para questionar os princípios desiguais da modernidade. Tenhamos em mente que, de acordo com Derrida (1979[2004]:112), “aquele que sobrevive é sempre um fantasma”. Como pensar nos fantasmas nordestinos, criaturas praticamente mortas, em diferentes bases? Em que medida a espectralidade dos nordestinos e nordestinas pode, paradoxalmente, nos ajudar a pensar numa política corpórea do sobreviver? Pessoas que se alimentam de si mesmas tamanha a alucinação (tal qual a narrativa de Rodolfo Teófilo), que sequer

podem ser consideradas humanas (Graciliano Ramos diz que Fabiano provavelmente não seria homem), de feições desfiguradas, tristes, fantasmagóricas (vide a série *Retirantes*, de Portinari) têm corpo afinal? Na teoria da espectralização derridiana elas têm um corpo sim, ou melhor, elas assumem um corpo, tal qual o fantasma que, para aparecer, precisa tomar alguma forma, tem de se *encarnar*. “A espectralização é a encarnação de um espírito autonomizado em um corpo não-físico que é tido como o corpo real do sujeito vivo” (Cheah, 1999:241). A espectralização é o oposto da espiritualização, ou sublimação filosófica, que Wittgenstein tanto criticara. O filósofo ou a filósofa sublima um conceito quando perde de vista a solidez do corpo e se deslumbra com o estado etéreo das idéias. Escreve Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*:

E fazemos aqui o que fazemos em mil outros casos similares: já que não podemos especificar nem mesmo *uma* ação corpórea a que chamamos apontar para a forma (em oposição, por exemplo, à cor), dizemos que uma atividade *espiritual* [mental, intelectual] corresponde a essas palavras.

Onde nossa linguagem sugere um corpo e não há nenhum: lá, nos apraz dizer, está um *espírito*. (*IF*, §36)

Subvertendo o racionalismo e a sublimação que este pressupõe, a realidade fantasmagórica das identidades nordestinas assume para si o caráter espectral de uma vida que não é vida, mas sobrevida. No momento em que o fantasma vem, diz Derrida (1994[1993]:157), ele adiciona à “espiritualização (...) da idéia ou do pensamento” um suplemento, “mais um simulacro, alienação ou expropriação”. Tal suplemento é justamente o corpo, a carne.

Para haver um fantasma, deve haver um retorno ao corpo, mas a um corpo que é mais abstrato do que nunca. O processo espectrogênico corresponde portanto a uma *incorporação* paradoxal. Uma vez que idéias ou pensamentos (*Gedanke*) são deslocados de seu substrato, engendra-se um fantasma ao *dar-lhes um corpo*. Não por meio do retorno ao corpo vivo de onde idéias e palavras se romperam, mas pela encarnação destes em *um outro corpo artefactual, um corpo protético*, um fantasma do espírito.

(Derrida, 1994[1993]:157-158)

Um corpo artefactual, protético remete à própria relação do sujeito com sua psique. Freud, numa atitude francamente oposta à idéia cartesiana de que o sujeito se conhece a partir do toque em si mesmo, escreve, em suas últimas anotações, que “a Psique é estendida; ela não sabe nada sobre isso” (*apud* Derrida, 2005:15). Uma Psique estendida, que não sabe nada sobre isso nem sobre si, pressupõe que o relacionamento do sujeito consigo é menos da ordem da auto-soberania do que da vulnerabilidade ao toque do outro. A extensão permite o toque de uma mão outra, num contato inconsciente e corpóreo, estendido, extensível. Um corpo que se encarna, que se transforma em artefato ou em prótese suplementar de si mesmo, abre-se então ao toque do outro, um outro que, pode-se visualizar a partir da extensão corpórea da psique, está dentro do mesmo – ou melhor, estendido em si mesmo, “na psique que não sabe nada sobre isso”.

Terra sem futuro

Ao longo deste capítulo, venho delineando a idéia de que *Veja* se pauta na ontologia vitalista que subjaz às próprias concepções de modernidade e nação para violentamente designar o Nordeste e, assim, distanciá-lo do território da vida e do progresso representado pelo Sudeste. Nesta seção, darei continuidade à discussão da construção da política de verdade de *Veja* sobre o Nordeste dando atenção especial à matéria de capa “A agonia do Nordeste”, de 17/08/1983 (cf. Figura 7). Utilizarei também dados das matérias que temos analisado até aqui. Quero pontuar especialmente as estratégias discursivas da ontologia de vida que é sintomaticamente indiciada pelo título da seção “As vitórias da morte” (Figura 8) e por temas como o da morte de crianças como genocídio e da vulnerabilidade de seus corpos.

A morte comparece nessa reportagem como condição de inteligibilidade dessas comunidades nordestinas, onde a morte vence e “as crianças não viscejam (sic)” (ver excerto na Figura 9). No início do texto, aspas dão voz e verdade aos nordestinos, com sua fala “arrastada”, estranha. Essa fala dá à morte o privilégio de um neologismo pouco conhecido por sujeitos modernos: “morredor”. O tópico frasal “Meus filhos são muito morredor” funciona como mote para as temporalidades da morte nessa cartografia

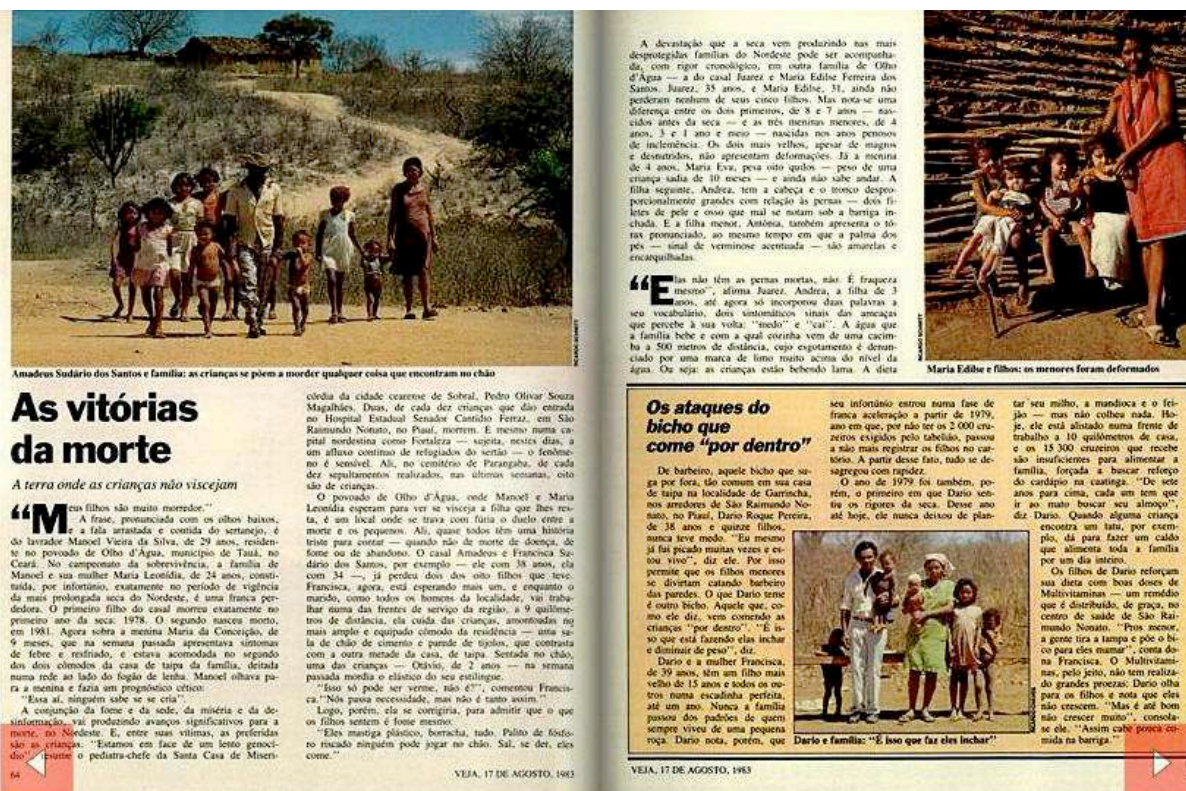


Figura 8 – *Veja*, 17/08/1983

discursiva. O “rigor cronológico” da morte é marcado por diversos recursos textuais. As aspas, reconhecidas marcas da iterabilidade do signo, são empregadas segundo uma violenta lógica de ruptura: a apresentação da primeira família, cujos dois primeiros filhos morreram e a terceira filha “sobra”, é precedida e sucedida por dizeres entre aspas, que indiciam a presença da morte, “Meus filhos são muito morredor”, “Essa aí, ninguém sabe se se cria”. Outras aspas ao longo do texto reforçam a política de verdade da revista. A fala do médico da Santa Casa de Sobral, um especialista moderno, é trazida para dar sustentação ao anúncio de genocídio no Nordeste e à sentença de morte de crianças da região. Representante político da região, o então governador de Sergipe, João Alves, tem sua fala citada na reportagem para fundamentar a tese da inferioridade racial nordestina. Diz a revista: “‘Estamos criando uma sub-raça’, ecoa o governador de Sergipe, João Alves. ‘É como no *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley: teremos uma categoria de homens inferiores pela própria constituição’”. E a matéria desenvolve a idéia:

Inferior, pelo menos no tamanho, o menino Marcelino Barbosa, de 15 anos, de São Raimundo Nonato, no Piauí, tem certeza de que vai ser. Marcelino, por ser arrimo de família – ele sustenta a mãe viúva e oito irmãos – está alistado numa frente de trabalho, e ali diz sentir freqüentes “tonteiras”. A razão é que Marcelino sente fome, e por isso está convencido de que não vai crescer.

“Se eu não como – resume ele – não vai dar para encher o corpo.”

A revista é explícita quanto à vulnerabilidade do corpo do adolescente de quinze anos, “que tem certeza de que vai ser (inferior)”. Tal certeza, nessa cartografia discursiva, coaduna-se com a inevitabilidade da rápida e certa morte. Note-se o violento uso dos advérbios ‘já’ e ‘ainda’ na designação de subjetividades que são definidas de acordo com a iminência da morte: “O casal Amadeus e Francisca Sudário dos Santos (...) *já* perdeu dois dos oito filhos que teve.” (ênfase acrescida) e “[Juarez e Maria Edilse Ferreira dos Santos] *ainda* não perderam nenhum de seus filhos” (ênfase acrescida)¹⁴.



Figura 9 - *Veja*, 17/08/1983, Detalhe

¹⁴ Estamos diante de uma semântica da violência, uma idéia que articularei à noção de comunicabilidade no capítulo seguinte.

A racialização dos nordestinos na política de verdade e exclusão de *Veja* é evidente também na reportagem sobre a Sudene, de 1969. Veja-se a seguir um excerto do quadro “O Nordeste”, parte da reportagem, à página 30, dedicada à descrição dessa terra miserável:

(...) Assim, a largos traços, é o ambiente onde vive o homem nordestino, uma região cujas fronteiras políticas incluem nove Estados da Federação (Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Maranhão), o território de Fernando de Noronha e uma fatia do Norte de Minas Gerais. Por essas paragens desiguais, nas cidades maiores ou menores, nas caatingas, nas lavouras de cana de cacau, espalham-se os brasileiros do Nordeste, nem sempre iguais ou fisicamente parecidos. O piauiense, o maranhense, mais raquíticos, geralmente de pele escura e olhar cansado, gestos lentos. Do Ceará até o Norte da Bahia, a predominância dos tipos atarracados, mais espertos, as feições marcadas no rosto cedo enrugado, barba cerrada, fala rápida. Na Bahia, a presença do crioulo alto, mulatos elegantes. Mas, se os tipos dominantes se diversificam sobre a extensa região, as qualidades morais e comportamento mudam menos. Quase sempre supersticioso, fatalista, valente, o nordestino agora empenhado na luta contra o subdesenvolvimento precisa ser, como diria Euclides da Cunha, “antes de tudo um forte”. (*Veja*, 17/12/1969)

Numa franca atitude inventora, *Veja* enuncia na definição acima que os nordestinos, além de não serem modernos (“fatalistas”, “superticiosos”), são racialmente inferiores. Alguns são mais raquíticos, outros ficam cedo enrugados. E mais: a maioria desses nordestinos carrega signos da negritude, um marcador de diferença que, na história do Brasil, tem sido fator de exclusão. Na reportagem, lê-se que, embora as características raciais sejam um tanto diferenciadas ao longo do imenso território do Nordeste, “as qualidades morais e comportamento mudam menos”. Tendo em vista que os signos da violência adquirem seu poder de ferir a partir do acúmulo histórico e dissimulado da força, o texto de *Veja*, embora se disfarce da constatividade da descrição de jornalistas e fotógrafos que “viram as imagens do Nordeste apresentadas nas oito páginas seguintes” (ver Figura 10), está, na verdade, citando condições de inteligibilidade a partir das quais a própria idéia de Nordeste se tornou possível. Como vimos na série de reportagens de *O Estado de S. Paulo* sobre o Nordeste, na década de 1920, os nordestinos receberam os signos da pele escura, ao passo que São Paulo, por conta da imigração européia, adquirira uma coloração clara, marca da superioridade. Não se pode perder de vista a racialização dos nordestinos no processo de violência discursiva a que são submetidos.



Figura 10 - *Veja*, 17/12/1969

Ainda sobre a questão da infância, tema bastante saliente na reportagem “As vitórias da morte”, é importante ter em mente que crianças são comumente concebidas como adultos em potencial, seres que se desenvolvem para adquirir agência e praticar os princípios modernos da liberdade e da razão. As crianças do Nordeste, pelo contrário, sofrem lento processo de genocídio, são condenadas a não ter futuro algum. Conforme anuncia o último parágrafo, esses pequenos têm a “herança acumulada de séculos de miséria” e ainda “foram coroados com cinco anos de seca”. Ou seja, tais crianças habitam o lugar do passado estático e miserável e não são capazes de alcançar o moderno território do futuro.

O subdesenvolvimento dessas crianças chega a se situar no lado do não-humano. Lê-se na reportagem que uma criança de 3 anos “até agora só incorporou ao vocabulário dois sintomáticos sinais das ameaças que percebe à sua volta: ‘medo’ e ‘cai’”. Durante os séculos XVIII e XIX, crianças selvagens, i.e., criadas longe da convivência com outros humanos e que portanto não falam, eram chamadas de “corpos sem almas” (Massini-Cagliari, 2003), numa clara referência à fala como aquilo que anima o corpo racional. Se considerarmos então que na concepção moderna a fala é o sopro que nos diferencia dos não-humanos, um ser que não fala, por definição, não compartilha de traços humanos.

São estas as crianças do Nordeste: seres que não falam, “crianças que não aprendem, que não crescem, definham e morrem”. Elas ocupam o pavoroso lugar da abjeção e do inumano.

Dentro da lógica do inorgânico e do não humano, a reportagem termina fazendo uma violenta associação entre o mais nobre dessas crianças, a roupa de sair, e a morte. A revista exhibe a imagem da Figura 11 para indexar essa pavorosa associação. Seres de racionalidade duvidosa, essas crianças vestem suas melhores roupas, “como se fossem para servir de dama de honra num casamento” para acompanhar o “típico cenário da paisagem nordestina, o minúsculo caixão branco às vezes levado com uma só mão”.



Figura 11 - *Veja*, 17/08/1983

Cenas de uma dor agentiva

Por mais lancinantes e violentos que sejam os textos e as imagens que acabamos de ler, trajetória nada animadora de “milhões de nordestinos praticamente mortos”, proponho que não se pense em *paralis* ou *sujeição completa* a essa violência. A meu ver, a idéia de que a violência está na base mesma da constituição das subjetividades não

autoriza a conclusão de que somos, por assim dizer, paralisados por essa violência primeira, contra a qual nada mais há a fazer senão nos rendermos ao insulto em que fomos constituídos. Defendo que a violência discursiva na mídia hegemônica do Brasil, se lida contra o pano de fundo da sobrevida e da lógica de iterabilidade, pode oferecer possibilidades de que se vislumbrem ações ressignificadoras ou subversivas. Em outras palavras, proponho que nesta seção pensemos na agência do sujeito que sofre a violência da designação. Há fortes indícios de que formas de agência emergem justamente nessa cena de vulnerabilidade à violência – e, nos termos da presente reflexão, à violência da linguagem. O argumento de Judith Butler, por exemplo, é o de que o discurso do ódio fere; por outro lado, ao pressupor um sujeito a ser violentamente endereçado, esse discurso oferece uma possibilidade de existência a esse sujeito, uma possibilidade de visibilidade que acarreta um tipo de agência.

Temos visto que a identidade nordestina, o espaço vacilante entre a vida e a morte, pode ser pensada como forma de crítica ao modelo vitalista segundo o qual a modernidade é concebida. A questão que se levanta diante de nós é como pensar na agência fora do paradigma exclusor segundo o qual a modernidade foi instituída. Contrariamente à ontologia vitalista, a noção de agência pode se distanciar da idéia de “soberania” ou de “possibilidade de ação ilimitada” (cf. Butler, 1997; Asad, 2003). Nos termos do presente trabalho, agência é a capacidade de ação do sujeito que pode emergir no horizonte das limitações da linguagem que fere (Butler, 1997), no contexto da dor e do sofrimento (Asad, 2003) e da sobrevivência (Derrida, 1979[2004]).

Na mídia, os textos que violentamente constroem os nordestinos e as nordestinas, encenando a sua dor e violência constitutivas, participam, simultaneamente, da construção de uma visibilidade – visibilidade que pode permitir agência. O conceito de dor agentiva, isto é, a noção de que a dor pode ser condição mesma para a agência, é delineado por Talal Asad em algumas tradições religiosas e seculares. Na discussão do autor, lemos que os primeiros cristãos entendiam que a dor e o sofrimento eram algo a que se pode dar valor. Assim como Cristo sofreu na cruz, então o sofrimento de alguns mártires era orientado ativamente à persecução de um caminho semelhante ao de Cristo: “como a paixão de Cristo na cruz, a passividade dos mártires era um ato de triunfo. *Essa* abertura à dor era precisamente parte da estrutura de sua agência como cristãos (Asad,

2003:85, ênfase no original)”. O autor explica que o fato de esses cristãos se sujeitarem à dor não era uma forma de agência devido à “sua intenção ativa (qualquer que seja ela)” ou à “significância simbólica do sofrimento (‘um texto a ser lido’)”. Nos termos de Asad, “trata-se de uma forma de agência porque, como parte de uma tradição emergente, seu sofrimento público fez diferença não apenas para eles mesmos (para suas próprias ações potenciais) como membros de uma nova fé mas também para o mundo em que viviam: tal sofrimento requeria que a dor própria e a dor do outro fossem abordadas de modo diferente” (p.87)

A crença secular, nos termos do autor, é a de que a vida secular é capaz, através da razão, de superar e rejeitar a dor. Asad procura, contrariamente à visão secular, compreender como a agência pode surgir da dor e em que medida a dor não seria “simplesmente uma *causa* da ação, mas também um *tipo* de ação” (p.69).

A assunção moderna é a de que, se alguém está sofrendo, então esse alguém não pode ser um agente. Afinal, o discurso moderno investe na idéia de um ser humano detentor de uma “liberdade essencial”, uma “soberania natural”. A partir dessas premissas, Asad formula a pergunta do sujeito liberal: “o que os seres humanos devem fazer para alcançarem sua liberdade, empoderarem-se e escolherem o prazer?” (p.71) Essa concepção essencializada do sujeito-agente, segundo Asad, pressupõe que a dor é exterior ao sujeito e que a sujeição a ela deve ser substituída pelo auto-empoderamento.

No entanto, a visibilidade dos nordestinos, tal como construída nos diversos discursos que temos analisado, está aí a mostrar que a dor – e a violência de viver essa condição eminentemente social – é um modo de estar no mundo. A conceitualização da dor, nos termos de Wittgenstein, só faz sentido quando se adere a uma prática cultural (ver Martins, 2005). Wittgenstein nos ensina que a dor, a despeito de sua localização privada, vem a ser compreendida numa prática pública, por meio do que ele chama de “expressão”. A criança tropeça e, culturalmente, aprende a *expressar* sua dor por meio de uma interjeição, ou de uma palavra como “Droga!”; na convivência com os jogos de linguagem da comunidade de que participa, a criança aprende a usar palavras para a dor que *internamente* sente, de tal modo que a sensação interna estará inelutavelmente vinculada à sua expressão. Wittgenstein utiliza este exemplo para discutir a dimensão pública da dor: “Uma criança se machuca e chora; então adultos conversam com ela e lhe

ensinam exclamações e, depois, sentenças. *Eles ensinam à criança um novo comportamento da dor* [pain behavior].” (§244, ênfase acrescida)

Asad segue o argumento wittgensteiniano e comenta que “a dor não é meramente uma experiência privada mas uma relação pública” (p. 81). Viver a dor é viver uma relação; precisamos do outro a quem podemos externalizar a nossa dor, e assim atribuir sentido a ela. A experiência da dor, nesse sentido, pode “ser um relacionamento ativo e prático que habita o tempo” (p.83).

A partir dessa visão da agentividade da dor e do sofrimento, creio ser possível enxergar a condição nordestina, tal como enunciada nas páginas da mídia brasileira, sob outras lentes. Os nordestinos e as nordestinas são representados como portadores de uma dor e um sofrimento permanentes, mas essa condição, não obstante, pode oferecer um espaço crítico de ação ressignificadora. Utilizando-me dos termos da teoria de Judith Butler, poder-se-ia dizer que dor, sofrimento e morte, na condição nordestina, possuem um *excesso* onde o sujeito pode subsistir.

Nos termos de Butler (1997), a linguagem violenta que nos constitui, insultando-nos desde o princípio, também oferece possibilidades de agência. As palavras que nos ferem excedem sua própria marca e seu tempo, e o excesso causado por sua violência está aí a oferecer possibilidades de ressignificação. Diz a autora:

a linguagem constitui o sujeito em parte através da exclusão [foreclosure], um tipo de censura não oficial ou restrição lingüística primária que constitui a possibilidade de agência na fala. O tipo de enunciação [speaking] que se assenta na borda do indizível promete expor as arestas vacilantes da legitimidade na fala. Como uma marca adicional do limite à soberania, esta visão sugere que agência é derivada de limitações na linguagem, e essa limitação não é totalmente negativa em suas implicações (Butler, 1997:41).

Os atos de fala são constituídos então numa “temporalidade aberta” (Butler, 1997:15), capaz de exceder a intenção violenta com que foram enunciados. Nesse sentido, a representação do Nordeste, ao mesmo tempo em que se ancora nos signos da fome, da morte e do passado, distanciando-o do ideal moderno do Sudeste, perde seu controle de algum modo a cada vez que é iterada. “A fala está sempre de algum modo fora do controle”, anuncia Butler (ibid.). O poder de ruptura de toda citação de um ato de

fala e a suscetibilidade estrutural que esse ato de fala tem à falha (Austin, 1975 [1962]; Felman, 2002 [1980]; Pinto, 2002; Silva, 2005) são marcas relevantes desse descontrole, que permite a reapropriação subversiva ou ressignificação. Embora neste capítulo eu não tenha me detido especificamente na resposta que o sujeito que sofre violência pode dar, creio que insistir no esboço das formas discursivas da exclusão do Nordeste é um passo para que se visualize uma política do performativo e uma crítica à própria exclusão na modernidade.

CAPÍTULO 3

SEMÂNTICA DA VIOLÊNCIA

Ele tinha uma palavra também. Amor, ele a chamava. Mas eu estava acostumada a palavras havia muito tempo. Eu sabia que aquela palavra era como as outras: apenas uma forma para preencher uma falta.

Enquanto agonizo, William Faulkner

Até agora, vimos que linguagem e violência mantêm uma relação imbricada e que o conceito de violência na linguagem, ou violência discursiva, põe em evidência a vida corpórea e psíquica do sujeito, que é atingida por atos de fala violentos. Vimos ainda que, no campo maior da representação da mídia, esse tipo de violência simbólica assume conotações político-ideológicas. No caso da representação do Nordeste, a violência discursiva por meio da qual as identidades nordestinas são reivindicadas revela a construção de um território para a modernidade brasileira por meio da repudição do

Nordeste, esse espaço abjeto cuja pavorosa existência é no entanto requerida para que a própria inteligibilidade do Sudeste moderno seja demarcada.

Neste capítulo, desenvolvo a idéia de que a violência das palavras, em sendo lingüística, deve emergir na língua por meio de certos mecanismos textuais e discursivos. Analiso, em outras palavras, formas lingüísticas violentas que subjagam o Outro. A análise textual-discursiva a seguir, acredito, pode acrescentar importantes inferências à compreensão da dominação simbólica (Bourdieu, 1991) que produz certas subjetividades ao posicioná-las no lugar indesejado da raça, região ou gênero de que se quer afastar, ou mesmo no repudiado não-lugar da abjeção.

Conforme anunciei no capítulo 1, Albuquerque Jr. (2001), em sua abordagem sobre a invenção do Nordeste, argumenta que superar a opressão discursiva que trata os nordestinos e nordestinas como seres miseráveis requer que se entenda como relações de poder e conhecimento geraram tais imagens e não outras. O autor acrescenta que “tanto o discriminado quanto o discriminador são produtos de efeitos de verdade, emersos de uma luta e *mostram os rastros dela*” (ibidem, grifo meu). Argumento aqui que os traços dessa luta podem ser textualmente abordados. Tais vestígios textuais são parte da mais ampla configuração textual-discursiva definida por Charles Briggs como comunicabilidade (Briggs, 2005, 2007a, 2007b, 2007c).

Brasil (discursivamente) dividido

Os discursos que circularam na mídia durante a campanha presidencial brasileira em 2006 demonstram uma complicada configuração textual da comunicabilidade da violência discursiva. Dedico-me, nesta seção, a analisar os modos comunicáveis segundo os quais a mídia em São Paulo – basicamente, os jornais *O Estado de S. Paulo* e *Folha de S. Paulo*, além do *website Mídia Independente* – mapeou a distribuição geográfica de eleitores no Brasil em relação à aceitação ou não de políticos corruptos. Busco especificamente delinear a cartografia comunicável de duas notícias em *O Estado de S. Paulo* que tinham por objetivo discutir uma pesquisa de voto e em cuja cartografia a violência discursiva se mostra explícita. Comparo tal cartografia com o mapeamento que emergiu como contra-argumento no *website Mídia Independente*. Descrevo ainda uma

terceira cartografia comunicável, na *Folha de S. Paulo*, e demonstro que, apesar de mais sutil, não se trata de uma representação menos violenta do que a de *O Estado de S. Paulo*.

Em 8 de agosto de 2006, o jornal *O Estado de S. Paulo* publicou duas notícias, assinadas por Carlos Marchi, que discutem uma pesquisa conduzida pelo jornal juntamente com o Ibope. A pesquisa articula os índices raça, idade, região (Sul, Sudeste, Norte/Centro-Oeste e Nordeste; Interior e Capital) e escolaridade com a propensão de voto em um político corrupto. A primeira notícia, intitulada “Rigor com a corrupção na política varia com a região e condição social”, oferece uma visão geral da distribuição de eleitores com base na relação que esses marcadores de pertencimento propostos pelo jornal têm com a aceitação de candidatos não-éticos. A segunda notícia, cujo título é “Dois brasis no julgamento ético dos partidos”, baseia-se em dados da mesma pesquisa e expande a análise.

O jornal afirma que a discussão apóia-se em dados da “última pesquisa Estado/Ibope”, mas não apresenta nenhuma informação sobre método ou amostragem. Os resultados, não obstante, deixam entrever que houve respostas de diferentes regiões do país, faixas etárias, de escolarização e grupos raciais. A cartografia comunicável de ambas as notícias mapeia a tese de que o quanto mais sulista, branco, maduro e escolarizado for o eleitor, menos ele irá tolerar candidatos corruptos (e aqui o masculino genérico é intencional). No início do primeiro artigo, Carlos Marchi escreve: “A exigência de ética na política hoje parece dividir o Brasil ao meio e variar de acordo com a região onde a pessoa vive ou sua condição econômica”. Ou seja, a reportagem nos convida a acreditar que há dois diferentes brasis (como o próprio título informa): um formado pelos “eleitores mais pragmáticos” (Nordeste e Norte/Centro-Oeste) e outro, pelos eleitores “mais rigorosos na cobrança de procedimentos éticos” (Sul e Sudeste).

Como Briggs (2007b:685-686) postula, a construção ideológica de pesquisas de opinião “é complicada pelo fato de conversações entre dois indivíduos só terem valor na medida em que se transformam em representações estatísticas”. A construção discursiva da dita divisão no Brasil é fortalecida então pelo uso de dados estatísticos de acordo com uma formulação discursivo-ideológica tal que a tese de que os nordestinos são tolerantes com a corrupção adquire a aparência de um fato natural. Segundo a reportagem, “[n]o Nordeste e no Norte/Centro-Oeste, *apenas* 83% dos eleitores asseguram que nunca

votariam num possível corrupto; *mas esse percentual* sobe para 87% no Sudeste e 92% no Sul”. A alegada diferença entre os dois brasis ancora-se principalmente no uso de operadores argumentativos (Anscombre & Ducrot, 1994) tais como o advérbio ‘apenas’ e a conjunção adversativa ‘mas’, que não apenas articulam informação, mas também dão “uma orientação argumentativa ao enunciado, [e] conduzem o interlocutor a uma direção e não outra” (Ducrot, 1980:15). Embora haja quatro grupos de regiões no excerto em questão, eles são tratados como um binário: o contrastivo ‘mas’ marca um pulo argumentativo da, por assim dizer, fraca determinação de Norte para a forte ética do Sul. ‘Mas’ é um marcador argumentativo cuja função não é meramente opor informação entre *p* e *q* (*p* mas *q*). Ao contrário, sua função argumentativa consiste no jogo segundo o qual o locutor diz *p* de tal forma que o interlocutor pensa em *R*, mas *q* aponta para *não-R*. Em outras palavras, aquilo que o locutor havia anunciado é virado de cabeça para baixo – a escala argumentativa (Ducrot, 1980) é alterada.

Os pontos percentuais são gramaticalmente intensificados pela anteposição de ‘apenas’ para qualificar os 83% de eleitores que, de acordo com a pesquisa, não permitiriam corrupção. Embora 4 pontos percentuais sejam estatisticamente insignificantes, eles se tornam textualmente significativos, conduzindo o leitor, nos termos de Ducrot, a uma direção, aquela da construção dos subalternos como desviantes. E, à medida que a reportagem progride, os marcadores textuais continuam desdobrando a tese em questão:

A pesquisa Estado/Ibope revelou que, entre os eleitores do candidato Geraldo Alckmin (PSDB), 93% declaram que *jamaís votariam num candidato corrupto e só 4% admitem votar*; mas entre os eleitores do candidato Luiz Inácio Lula da Silva (PT), *80% deixariam de votar* num corrupto, enquanto 11% afirmam que votariam.

Ocorre aí uma mudança na designação dos eleitores. Agora são os *eleitores de Lula* e os *eleitores de Alckmin*. O pressuposto é o de que os eleitores de Lula se concentram majoritariamente no Nordeste, Norte e Centro-Oeste, ao passo que os de Alckmin se situam mais ao Sul e Sudeste (conforme, por exemplo, a reportagem de *Veja* sobre Gilmar Cerqueira, analisada no capítulo 4). Mais uma vez, a insignificância estatística é superada pela significância de estratégias textuais-discursivas. Note-se que,

no caso de Alckmin, 93% de seus eleitores *jamais* votariam em corrupto, mas os 80% de Lula *deixariam de votar num corrupto*. As expressões “jamais votou” e “deixou de votar” envolvem diferentes pressupostos (Ducrot, 1972), a primeira sublinhando a idéia de que o simples pensamento de votar em um corrupto é *a priori* evitada, e a segunda sugerindo que inicialmente poder-se-ia considerar tal voto, mas tal atitude poderia ser dissuadida. Dito de outro modo, de acordo com a violenta comunicabilidade de *O Estado de S. Paulo*, sequer passou pela cabeça dos eleitores do Sudeste e do Sul votarem em candidato corrupto, mas os eleitores do Nordeste, Norte e Centro-Oeste podem não votar mais em corrupto. Na designação dos eleitores de Alckmin que admitem votar em corrupto, o jornalista utiliza o advérbio “só” (só 4%), o que marca uma diferença textual (mas não estatisticamente) significativa com os 11% dos eleitores de Lula (os “mais pragmáticos”) que votariam em candidato corrupto. A conclusão do parágrafo em análise traz uma personificação dos dados, o que reforça a política de verdade da reportagem: “Os dados mostram que seu eleitor [de Lula] tende a ser mais tolerante com a corrupção na política”.

Ambas as notícias somam racismo ao preconceito contra os nordestinos. Observemos o parágrafo abaixo:

Os que se autodeclararam **brancos são mais implacáveis com a ética**: 88% não votariam num corrupto; os que se autodeclararam **pardos cobram menos** e 85% não votariam em indiciados por corrupção; **mas** os que se autodeclararam **pretos são os menos rígidos com a ética**: **só** 82% negam o voto a corruptos.

As diferenças percentuais são pequenas, mas o tratamento dado aos três grupos raciais revela diferenças abissais. Brancos, conforme a notícia, são “mais implacáveis com a ética” (88%), pardos “cobram menos” (85%), “mas pretos são menos rígidos com a ética” e “**só 82%**” não votam em corruptos. Um desafio a essa comunicabilidade de raça seria: 6 pontos percentuais autorizam a afirmação de que negros são mais tolerantes com a corrupção?

Essas duas notícias são uma forte evidência da posição do jornal frente às minorias. Grupos como negros, nordestinos e pessoas pouco escolarizadas são atacados exatamente em seu ponto mais vulnerável, sua condição. Eis a violência na linguagem, uma instanciação da violência simbólica, operando de modo sutil, porém de uma forma

não menos danosa do que a violência física. A violência simbólica, nos ensina Geovani Freitas, é “tão ou mais cruel quanto a violência física”. Explica o autor:

Concomitantemente às práticas de violência física que fazem parte da dinâmica cotidiana atual, opera-se uma outra forma de violência que, embora não se revele na sua forma imediata, perceptível à consciência e à sensibilidade das pessoas, é tão ou mais cruel quanto a violência física. Chamamos de violência simbólica ou violência doce os modos de sentir e de pensar que reproduzem e legitimam, na prática, valores classificatórios sobre o outro sem que sejam percebidos como tais. Neste sentido, há formas de dominação cristalizadas que se reproduzem quase que inconscientemente na sociedade, assumindo posição de verdades naturais que se impõem de forma irrefletida. Exemplo disto pode ser referido em relação aos lugares no mundo social-histórico do masculino em relação ao feminino, do adulto em relação à criança, do saber erudito em relação ao saber popular, entre outras formas de oposição cognitivas presentes no saber-fazer de nossas práticas sociais¹⁵.

A escrita jornalística, por meio dos recursos textuais-discursivos que analiso neste capítulo, é, sem sombra de dúvida, um desses modos de sentir e pensar de que fala Freitas. Utilizando os termos do pensamento do autor, podemos afirmar que o abuso dos dados de uma pesquisa (de rigor duvidoso) legitima valores classificatórios sobre os nordestinos, os negros e os pobres que, para grande parte dos leitores do jornal, certamente passam despercebidos como tais, mas somam-se a um conjunto de preconceitos e julgamentos de valor segundo os quais minorias são inferiores, burras, condescendentes, ou, nos termos de *O Estado de S. Paulo*, “mais pragmáticas” e “mais tolerantes” com a corrupção. Esses valores vêm disfarçados de enunciados constativos (“Os dados mostram que...”), que não são senão performativos mascarados (Austin, 1975 [1962]).

A violenta comunicabilidade de *O Estado de S. Paulo* incitou uma resposta do jornalista Franklin Martins. Ele publicou, uma semana depois, no portal *Mídia Independente* um artigo intitulado “Preconceito eleitoral”, em que critica os artigos de *O Estado de S. Paulo*. Diz Martins,

Na realidade, as variações são mínimas, estão dentro da margem de erro da pesquisa e não indicam absolutamente nada. Aliás, se alguma coisa pode se depreender desses

¹⁵ Freitas, Geovani Facó (2006) “Viver pela metade”. In: *O Povo*, 07/10/2006. Acesso em 10/12/2009 de: <http://opovo.uol.com.br/opovo/especiais/pensaromundodeamanha7/636287.html>.

números é que, na valoração da questão ética, há um padrão razoavelmente homogêneo nas diferentes regiões do País - e não o contrário.

Nos termos de Franklin Martins, a pesquisa, por não provar diferenças no padrão do eleitorado, deveria ser arquivada. Não obstante, virou matéria. Assim ironiza o autor:

Mais um pouco e descobriremos que os pobres, os nordestinos e os negros são os responsáveis pela corrupção no país, que os ricos não têm nada a ver com isso, que em São Paulo nunca se pagou nem se recebeu propina e que os brancos sempre repeliram com veemência a idéia de pagar ou de levar um "por fora".

Martins rejeita a construção comunicável dos nordestinos e de outras subjetividades subalternas como corruptos, o que é um exemplo de que a comunicabilidade é também um processo contestável (Briggs, 2007c:556). O jornalista, no excerto acima, usa parodicamente os mesmos termos que haviam sido usados nos textos de *O Estado de S. Paulo* para ferir os nordestinos. Como temos discutido ao longo desta tese, a linguagem injuriosa que constitui o sujeito violentamente extrai sua força da iterabilidade, mas a disjunção entre o momento do enunciado e as condições passadas que estão na base da enunciação violenta permite uma resposta crítica (Butler, 1997). Nas palavras da autora, o “intervalo entre instâncias de enunciado não apenas torna a repetição e a resignificação do enunciado possíveis, mas demonstra como as palavras podem, através do tempo, se deslocar de seu poder de ferir e se recontextualizar de modos mais afirmativos” (ibidem:15).

De modo a mapear a cartografia da *Folha de S. Paulo* no que diz respeito à dita divisão no Brasil, pesquisei por alguma reportagem com teor semelhante. A *Folha de S. Paulo* traz pesquisas de opinião do Datafolha que traçam o perfil do eleitorado segundo sua divisão nas regiões do Brasil, sua cor da pele e escolaridade. Na corrida para o segundo turno, o jornal chega a afirmar que “quanto mais branco, mais rico e mais escolarizado, mais o eleitor pende para o lado do candidato tucano.” (*Folha de S. Paulo*, 8/10/2006), mas a comunicabilidade é encenada de um modo diferente da de *O Estado de S. Paulo*. Em outras palavras, não há, na *Folha*, dado de pesquisa que equacione origem étnica ou geográfica com rigor ético. No entanto, a falta de tal correlação explícita não significa que a *Folha de S. Paulo* encena uma cartografia politicamente favorável aos

nordestinos. O editorial publicado um dia depois do primeiro turno das eleições presidenciais insidiosamente demonstra a posição do jornal quanto à “divisão” no Brasil. Eis um excerto:

O mapa da votação deste domingo radicaliza a sensação de um país dividido. Dividido em classes de renda e escolaridade; dividido regionalmente; dividido politicamente. É vermelha (cor do PT) **a mancha** que vai de Minas ao Amazonas, passando pelo Nordeste. É azul (dos tucanos) **o espectro** que vai do Rio Grande do Sul, passa por São Paulo e abrange o Centro-Oeste. Da mesma maneira, o eleitorado de menor renda apoiou francamente a reeleição do presidente da República; já as fatias com maior rendimento e escolaridade apoiaram de modo maciço o ex-governador paulista. (*Folha de S. Paulo*, Editorial, 02/10/2006)

Briggs (2005) nos chama atenção para como mapas e estatísticas podem ser utilizados como poderosos recursos para reificar categorias sociais, dando-lhes a aparência de fatos naturais. Nos termos do autor, tais recursos figuram como discurso “descontextualizado, desinteressado e abstrato”, encenando, portanto, o fetichismo iluminista por categorias objetivas. A cartografia comunicativa das estatísticas geralmente apaga “a complexa des/recontextualização que lhes dá forma e as histórias de como elas penetraram nos locais institucionais por que passaram” (Briggs, 2005:278). As estatísticas imaginadas em *O Estado de S. Paulo* e o mapa imaginado na *Folha de S. Paulo* são enredados no processo complexo de naturalizar os nordestinos como aqueles que sempre foram desviantes e tolerantes com a corrupção – em resumo, os maus símbolos da democracia.

Quero insistir que a comunicabilidade da violência discursiva na mídia brasileira se estabelece textualmente. Nesse sentido, é importante observar os usos da repetição lexical, metonímia e metáfora no excerto acima. O editorial repete a palavra “dividido” quatro vezes, de modo a reforçar a tese de que existe um fosso entre aqueles que economicamente dão suporte à democracia e aqueles que são suportados por essa mesma democracia. A relação entre identidade e repetição, como Butler (1999) nos lembra, não é da ordem da casualidade. Ela afirma que a aparência de uma identidade estável e circunscrita deriva da “repetição estilizada de atos ao longo do tempo” (ibidem:141). A aparente substância da identidade dos nordestinos, representada nos termos acima, não existe fora da repetição temporal de formas textuais e discursivas.

A violência sutil da *Folha de S. Paulo* é intensificada ainda pelo uso de uma metonímia que correlaciona as cores de partidos políticos com as ditas divisões no Brasil, divisões que são em seguida representadas pelas metáforas da mancha e do espectro. Note-se que as metáforas são bastante diferentes – uma mancha relaciona-se a algo indesejado, maçante, ou mesmo sujo; a imagem do espectro licencia aspectos como diversidade, continuidade e luz.

Se observarmos como os dois enunciados que correlacionam a divisão do Brasil com as cores foram construídos em termos de tematização (Brown & Yule, 1983), teremos uma pista de que a violenta cartografia comunicável de *A Folha de S. Paulo* funciona de modo diverso da de *O Estado de S. Paulo*. A idéia que defendo aqui é que a primeira é mais insidiosa (mas não menos violenta) do que a segunda. Ambos os enunciados antecipam o predicado (a cor), transformando-o, assim, no tema ou tópico – aquilo que se enfoca. Como observam Brown e Yule, a tematização não deveria ser vista meramente como processo da sentença mas principalmente como processo do discurso. “O que o falante ou escritor coloca primeiro irá influenciar a interpretação de tudo o que virá seguir. Portanto um título irá influenciar a interpretação do texto que o acompanha. (...) [A]ssumimos que toda sentença faz parte de uma *instrução cumulativa e processual que nos diz como construir uma representação coerente*” (ibidem:133-134, ênfase acrescida). Na medida em que a cor de cada divisão do Brasil é tematizada, ela influencia a percepção da mancha e do espectro, que aparecem como informação nova (rema). Nesse sentido, o texto nos leva a ver os novos itens como continuação do foco. Trata-se de uma estratégia textual dissimuladora que interpela o leitor a tomar as metáforas como fatos em vez de construtos. Embora o conceito tradicional de coerência textual (Halliday & Hasan, 1976; Koch & Travaglia, 1990) não enfatize a construção ideológica e comunicável de identidades, podemos aproximar aqui os comentários de Brown & Yule sobre a organização tópica dos textos segundo os quais o texto oferece “instrução cumulativa que nos diz como construir uma representação coerente” à noção de Briggs (2005:332) de que o discurso constrói sua própria emergência, circulação e recepção “de modo estratégico e seletivo”. Em outras palavras, o princípio pragmático da coerência, que é dependente de formas textuais que instruem o leitor a tirar certas conclusões e não outras, é parte do complexo processo de comunicabilidade. Portanto, o jornal, ao mesmo

tempo em que convida os leitores a “construir uma representação coerente” do discurso (Brown & Yule, 1983:134), também solicita que esses mesmos leitores se interpelem “vis-à-vis categorias, subjetividades e relações discursivas aparentemente pressupostas por processos comunicativos” (Briggs, 2005:333).

Construção ideológica da identidade e da diferença

Não podemos perder de vista que essa construção ideológica do discurso em cujos termos os nordestinos e as nordestinas (e outras minorias, como negros e pessoas de baixo letramento) são desviantes está vinculada a um processo social de produção de identidade e diferença. As duas, identidade e diferença, como bem pontua Tomaz Tadeu da Silva (2000), são mutuamente determinadas – se reivindico a identidade de “brasileiro”, por exemplo, estou, numa operação lógico-lingüística, excluindo a possibilidade de ser, por exemplo, “argentino” ou “jamaicano”. Isto é, reivindico uma identidade contra o pano de fundo da diferença. Colocar a identidade assim em primeiro lugar, no entanto, pode nos levar a crer que é ela que inicia a operação de identificação, o que, embora distante de uma visão essencialista da identidade, não chega a ser uma visão crítica do papel que desempenha a diferença e a instância do Outro na produção da identidade. A proposta radical do autor é a de que se veja a diferença como “o processo mesmo pelo qual *tanto* a identidade *como* a diferença (compreendida aqui como resultado) são produzidas” (Silva, 2000:76). Assim, “[n]a origem estaria a diferença – compreendida, agora, como ato ou processo de diferenciação” (id.ibid.).

Articularei, então, a análise textual que tenho empreendido das formas que subjugam e ferem os nordestinos e as nordestinas com a questão da produção da diferença. As inferências do pós-estruturalismo serão de grande valia, mas creio que é importante considerá-las contra o pano de fundo da visada da Sociolinguística e da Antropologia Linguística, campos teóricos para os quais “*diferenças* no uso da língua são rapidamente, e sistematicamente, traduzidas em *desigualdades* entre falantes” (Blommaert, 2005:71, ênfase no original). O uso da língua está inelutavelmente atrelado a ordens de indexicalidade (Silverstein, 2003) e à economia lingüística (Bourdieu, 1991),

conceitos que põem em evidência o caráter desigual da própria situacionalidade e diversidade lingüística.

Nos termos do pós-estruturalismo, a identidade e a diferença não são exteriores nem anteriores aos sistemas de significação. Elas são gestadas no interior da linguagem (Pinto, 2002; Rajagopalan, 1998). Mas conforme comenta Silva (2000), isso não significa que elas sejam determinadas, de uma vez por todas, por esses sistemas de significação. “Ocorre que a linguagem (...) é ela própria uma estrutura instável” (p.78). Essa instabilidade pode ser vislumbrada pelo eterno adiamento da presença nos processos de significação. A metafísica da presença é justamente a ilusão de que o signo é uma presença, de que ele traz a coisa referida até nós. Submetido da forma que é a cadeias de diferença, o signo só consegue significar por sua *différance* – isto é, porque ele difere e diferencia(-se) (Derrida, 1997[1967]).

Esse pensamento da *différance* está na base mesma da desconstrução da metafísica empreendida por Heidegger, Nietzsche e Freud – autores de quem Derrida parte para formular essa economia de significação presente na forma sob rasura¹⁶ que esses autores tratam do “Ser”, do “conhecimento” e da “psique”.

Em relação à leitura a que Derrida submete o trabalho de Freud, Spivak (1997[1974]) comenta que Derrida enxerga na formulação do inconsciente uma alteridade radical (isto é, uma inelutável diferença). Noções como percepção e temporalidade assumem em Freud funções de uma escrita cujos “traços no aparato psíquico impedem qualquer possibilidade de percepção imediata” (Spivak, 1997[1974]:xliii). E acrescenta:

Relacionando esse mecanismo de adiamento à economia de opostos, Derrida escreve: “Seguindo um esquema que continuamente guia o pensamento de Freud, o movimento do traço é descrito como um esforço da vida de se proteger pelo diferimento de um perigoso investimento, pela constituição de uma reserva (*Vorrat*). E todas as oposições conceituais que entalham o pensamento freudiano relacionam cada conceito ao outro como movimentos de um desvio, dentro de uma

¹⁶ Sob rasura (*sous rature*) é uma marca de uma escrita que, apesar de sua inexatidão, se faz necessária. Comenta Spivak (1997[1974]:xiv) que, nos termos de Derrida, colocar sob rasura é “escrever uma palavra, riscá-la e exibir tanto a palavra como seu apagamento. (Uma vez que a palavra não é acurada, ela é riscada. Uma vez que é necessária, permanece legível).”

economia de *différance*. Um é apenas o outro postergado, um diferenciando-se do outro” (id.ibid.).

O mecanismo da diferença, sob a ótica pós-estruturalista, está, pois, na base de qualquer marcação identitária – e tomarei essa premissa para entender aquelas identidades que se demarcam na violência. Trata-se precisamente do modo como o Nordeste comparece na mídia hegemônica do Brasil: uma presença que causa estranhamento (uma diferença horrenda), que é para sempre adiada. O Nordeste é o Outro diferido de um país que se constitui pela própria lógica do diferimento: “Ordem e progresso”, sendo o progresso um mote positivista que comparece no famoso dito “O Brasil é o país do futuro”. Se a identidade do Brasil segue essa lógica diferencial, para sempre prorrogada, o Nordeste ocupa aí um duplo adiamento. Em sendo diferente e abjeto, ele é duplamente adiado e submetido ao traço da diferença pavorosa. Uma das posições de Derrida quanto ao funcionamento da *différance* é a de que a escrita do termo com “a” provoca o estranhamento e o adiamento que lhe são próprios. Marca-se na própria escrita que a presença nunca é totalmente possível – temos dela apenas um traço. “O ‘a’ serve para nos lembrar que, mesmo dentro da estrutura gráfica, a palavra perfeitamente grafada é para sempre ausente, constituída por uma série infinita de erros de grafia.” (Spivak, 1997[1974]:xliii)

Interessa-me aqui articular esse princípio geral da diferença na significação e na produção da identidade e da própria diferença com a questão da desigualdade no acesso aos recursos lingüísticos (e sociais). A meu ver, o processo de construção do Nordeste como o Outro (pré-moderno, arcaico, abjeto) do Brasil segue uma valoração hierárquica. Além disso, esse processo tem uma forte feição performativa. Tomemos o modo como a mídia hegemônica tem denominado os programas sociais do governo Lula. Jornais como a *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo* e revistas como *Veja* vêm designando a política de ataque à pobreza apoiada em estratégias como o Bolsa Família como “programa de transferência de renda”¹⁷. Em última instância, toda a valoração

¹⁷ “As “vitrines” tucanas no País resistem à implantação de projetos de transferência direta de renda nos moldes do Bolsa-Família. A um ano da eleição de 2010, Estados e capitais governados pelo PSDB turbinam projetos sociais, mas fogem do modelo que prevê repasse de dinheiro à população de baixa renda.” (*O Estado de S. Paulo*, 22/11/2009) “Os últimos anos de crescimento econômico e os programas de transferência de renda garantiram uma mobilidade social ascendente que não se via na sociedade brasileira

negativa dada ao programa marca um descontentamento com a redução da desigualdade almejada pelo governo. Atacar o programa pode significar a manutenção de desigualdades históricas que, se não combatidas, correm o risco de ser revertidas com uma política social direcionada à redução da pobreza. Veja-se a notícia a seguir, publicada na *Folha de S. Paulo*, que equaciona o programa Bolsa Família com “nova modalidade de cabresto eleitoral” (Figura 12).



Figura 12 – *Folha de S. Paulo*, 13/10/2008

A cartografia desta notícia mapeia o programa Bolsa Família como “nova modalidade de cabresto eleitoral”, uma construção ideológica que se dá sobre a imagem já sedimentada historicamente dos votos de cabresto do Nordeste dos coronéis. O programa é mapeado ainda como “programa de transferência de renda”, designação que explicita a posição ideológica do jornal frente ao programa do governo. Esses dois modos de designar marcam uma identidade moderna e democrática para São Paulo contrariamente à corrupção pré-moderna, pressuposta pelo voto de cabresto. E, mais importante: performativamente, utilizam-se de argumentos modernos para deslegitimar o programa e, assim, produzir desigualdade.

há quase três décadas, com 13,8 milhões de pessoas passando para faixas sociais mais altas.” (*O Globo*, 22/09/2008)

Há uma posição iluminista norteando o texto da notícia. Isso funciona como marca de diferença entre a *Folha de S. Paulo* e o Ministério do Desenvolvimento Social, que teria tido uma ação “nebulosa”, “não-iluminada” diante da denúncia do jornal. Enquanto “a reportagem *revelou* que candidatos a prefeito e a vereador de municípios do nordeste utilizaram [...] o programa de transferência de renda [para ganhar voto]”, o ministério “decidiu *impedir o acesso* do relatório à imprensa” (grifos meus). Conforme discutirei a seguir, a recepção à fala do outro – mais especificamente, a recontextualização da fala da secretária de Renda da Cidadania, Rosani Cunha, em forma de citação – segue uma atitude valorativa. Nos termos iluministas da *Folha*, a secretária estaria impedindo que o esclarecimento se tornasse público. Diz o jornal: “Ela disse que irá repassar o documento somente aos ‘órgãos de controle’”. Além disso, a citação da fala de Rosani Cunha se recontextualiza para provar que a secretária (e, numa sinédoque, o Ministério e o Governo Lula) não é iluminada pela lei e portanto não a conhece: “Questionada se a divulgação desse relatório à reportagem configuraria um descumprimento da legislação, ela disse: ‘Não sei te dizer’”.

Conforme discutimos na seção anterior, as estratégias textuais-discursivas da *Folha de S. Paulo* são mais insidiosas, mas não menos violentas do que a de outras instituições da mídia, que, muitas vezes, são bem explícitas em sua forma de se diferenciar, hierarquizar e ferir o outro. No exemplo a seguir, parte de uma reportagem que será analisada detidamente no capítulo seguinte, *Veja* diferencia os seus leitores dos “outros brasileiros” através de uma designação bastante violenta:

Serrano do Maranhão é o município nordestino com o maior percentual da população registrado no Bolsa Família, o programa que **distribui dinheiro dos brasileiros que trabalham e pagam impostos a 44 milhões de outros brasileiros**. (*Veja*, 16/08/2006)

Perceba-se que a diferença aí é hierarquicamente marcada entre os modernos, habitantes de um Brasil marcado pelo progresso e pela democracia (“os brasileiros que trabalham e pagam impostos”) e os “outros brasileiros”. O sintagma que nomeia os brasileiros do Sudeste é bem mais longo e definido do que aquele que designa os brasileiros do Nordeste. Fala-se pouco dos nordestinos porque eles são, afinal, abjetos, não-sujeitos, inferiores.

Diferença e desigualdade

Como anunciei na seção anterior, entendo que o trabalho de análise ideológico-lingüística desenvolvido no interior da Sociolingüística e da Antropologia Lingüística será de grande valia para compreender o tratamento desigual dado ao outro nas práticas de uso da língua. Diz Blommaert (2005:69) que “cada diferença na língua pode ser transformada em diferença em valor social – diferença e desigualdade são dois lados de uma moeda, algo que freqüentemente é desconsiderado ou minimizado no trabalho de análise”. O autor argumenta ainda que a desigualdade construída no interior da prática lingüística vincula-se ao fato de que a cada recurso lingüístico ou social é atribuído um valor (no sentido político-econômico). A atitude responsivo-valorativa é central à prática lingüística, como bem aponta Bakhtin (1986). Diz o autor:

O todo do enunciado não é uma unidade da língua (nem uma unidade do “fluxo da fala” ou da “cadeia da fala”), mas uma unidade da comunicação lingüística que não tem uma mera definição formal, mas significado contextual (ou seja, significado integrado que se relaciona ao valor – à verdade, à beleza e assim por diante – e que requer uma compreensão responsiva, além de avaliação). (Bakhtin, 1986:125)

A compreensão responsivo-valorativa vincula-se, por sua vez, a *ordens de indexicalidade*¹⁸. O caráter indexical da prática lingüística – isto é, sua relação com contextos de uso e com falantes de uma determinada classe, gênero, profissão, sexualidade etc. – não é igualmente avaliado na sociedade. Na era da globalização, podemos ver o funcionamento dessas ordens de indexicalidade nos fluxos de línguas, dialetos e modos de falar. Tome-se, por exemplo, o caso de um falante brasileiro, de classe média alta, que aprende inglês em um dos inúmeros cursos de línguas a que tem acesso uma certa fração da população. A proficiência nessa língua, no contexto de uma cidade brasileira – digamos, São Paulo – associa-se a uma ordem indexical específica (ela indicia, por exemplo, pertencimento a uma certa classe social e o acesso a certos bens simbólico-materiais). A vinculação dessa forma de falar a uma ordem social não será a mesma caso o falante se reposicione em outra ordem indexical. Por exemplo, se esse mesmo falante viajar para uma cidade como Boston, o seu uso de inglês passará a se

¹⁸ A noção de ‘ordem de indexicalidade’, nos termos de Silverstein (2003), é aprofundada no capítulo 4.

vincular a uma outra ordem indexical: não só o seu uso de inglês, mas também sua identidade serão submetidos a outros índices avaliativos em termos de raça, pertencimento geográfico e domínio dos recursos lingüísticos.

Os excertos a seguir são respostas de leitores de *O Estado de S. Paulo* à série de reportagens “País dividido”, que discutimos anteriormente. Nessas duas cartas pode-se perceber o trabalho de produção de identidade/diferença empreendido pelos autores, um processo que não se dá sem uma forte indexicalidade correlacionando os eleitores de Lula a escândalos de corrupção:

País dividido

Já que o País ficou claramente dividido entre Lula e Alckmin, cabe uma pergunta: será que a parte que votou em peso no Lula aceitaria ser governada por ele sem contar com os impostos arrecadados da parte que votou em peso no Alckmin?
GERALDO ALAÉCIO GALO, ggalo10@terra.com.br
Guarulhos

Por que, em vez de gastarmos mais dinheiro com campanhas presidenciais para o segundo turno (rádio, TV, caixa 2, compra de dossiês, etc.), não dividimos os presidentes? Já que o Norte e o Nordeste querem Lulla e sua gangue, juntamente com bolsa-esmola e mensalão, que fiquem com ele. Já as Regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste ficam com Geraldo Alckmin. Que tal?
ROBERTO MARIO F. DOS SANTOS FILHO, rmfsanto@uol.com.br
Iguape

(*O Estado de São Paulo*, Espaço Aberto, Cartas, 5/10/2006)

Esses excertos devem ser entendidos no contexto da iterabilidade de um tema comum, aquele que indexa o Nordeste no contexto da pré-modernidade e da morte e o Sudeste no terreno do progresso e da vitalidade. Perceba-se, na segunda carta, que a construção da identidade e da diferença ancora-se não apenas em significados indiciais, mas também em significados icônicos. “Norte e Nordeste querem Lulla e sua gangue” traz uma forma icônica que associa a escrita do nome de Lula ao de Collor – o que correlaciona, por sua vez, Lula e corrupção. A expressão “bolsa-esmola” iconicamente se utiliza de uma semelhança fônica entre ‘esmola’ e ‘escola’ para iterar que o Bolsa Família é transferência de renda do pujante Sudeste para o miserável Nordeste.

Tais cartas são também um bom índice impresso da responsividade à forma como o Nordeste é tratado na mídia. As reportagens que temos analisado, ao se utilizarem de

citações, estatísticas, mudanças de escala – dentre outros recursos textuais-discursivos – constroem uma política de voz e verdade que é aceita como tal por aqueles que se identificam com esse projeto político e ideológico. Não percamos de vista que estamos tratando, em outras palavras, de violência simbólica (Bourdieu, 1991) – embora não seja percebida como tal, ela é tão ou mais perniciosa do que a violência que nos atinge nas ruas. A violência simbólica, além de ser insidiosa, é, literalmente, aquela que se exerce com o consentimento daquele que é dominado (Bourdieu, 1991:50-51)¹⁹.

Vejamos essa outra faceta do caráter responsivo da violência na linguagem – isto é, quando quem interpreta e consente com a violência é aquele a quem a violência se direciona – em termos de um dado etnográfico. O texto desta tese tem viajado comigo ao redor do Brasil. Sempre comento o andamento do texto e suas reelaborações com colegas e com alunos em cursos que eventualmente ministro em algumas cidades do país. Em novembro de 2009, viajei a Macapá, cidade que tem um grande influxo de nordestinos. Com meus alunos, todos eles professores de língua portuguesa em escolas de ensino fundamental e médio matriculados em um curso de Especialização em Língua Portuguesa, discuti a forma como *Veja* representa o Nordeste. Mostrei-lhes excertos de reportagens, capas de revista, discorri longamente sobre modos e violências do dizer. Uma aluna, ela mesma procedente do Piauí, interrompeu-me a certa altura e disse-me que não concordava com minha análise. Segundo ela, em suas andanças pelo Piauí, é possível comprovar que lá se passa fome, que a terra no sertão é seca e que as crianças de fato não vicejam. *Veja*, segundo ela, estaria tão-somente representando – no sentido de espelhamento – uma realidade existente. “*Veja* não está mentindo, professor, ou você acha que essas estatísticas foram inventadas?”, retoricamente arrematou ela. Inicialmente, fiquei ferido com aquele comentário, estarecido diante do que eu acabara de ouvir.

No momento, contive-me ao desejo de explorar a violência simbólica que estava literalmente estampada no dizer da aluna. Tinha diante de mim o próprio corpo do dominado consentindo com a violência das palavras. A aluna estava concordando com *Veja*, aceitando observar o mundo a partir da perspectiva da revista – estranhamente, uma perspectiva contra a sua própria condição de nordestina. O argumento que utilizei para refutar o comentário da aluna foi: “tudo bem, pode ser que seja verdade que as pessoas

¹⁹ Ver capítulo 4 para uma expressão mais elaborada desse conceito.

continuem morrendo por causa da seca, que a miséria e a fome sejam uma realidade na vida de milhares de pessoas no Nordeste”. Respirei um pouco e rapidamente acessei alguns dados de capítulos deste trabalho. Continuei então minha réplica: “esses fatos, no entanto, não autorizam que *Veja* chame 18 de milhões de nordestinos de ‘pessoas praticamente mortas’, ou que designe crianças nordestinas como membros de uma futura ‘sub-raça’, muito menos que se utilize de um tom genocida para falar das estratégias de sobrevivência de muitos nordestinos e nordestinas”.

O mal-estar se instaurou na sala. A aluna não esboçou nenhuma tréplica. Talvez o tom de minhas palavras tenha sido agressivo. Talvez minha fala tenha tornado mais explícito o modo como *Veja* representa certo estado de coisas. Talvez minha posição de poder naquela cena interativa tenha ajudado a configurar uma situação de silêncio e mal-estar. De todo modo, o silêncio da aluna, francamente, não significava concordância.

O fato de uma nordestina, naquele evento, entender que a representação de *Veja* é “o que realmente acontece no Nordeste” vincula-se a uma das questões centrais do modo de operar do tipo de violência que estou tratando neste trabalho. *Nosso conhecimento sobre o Nordeste e sobre qualquer outro signo, independente de conhecê-lo fisicamente ou não, apenas é possível porque houve uma mediação semiótica.* A aluna vinha do Nordeste e atestou que visitara muitas outras vezes a região. Sua visão sobre aquele lugar, no entanto, seguiu um princípio interpretativo baseado na mediação que *Veja* estava oferecendo. Em outras palavras, a aluna estava aceitando o lugar projetado por *Veja*, um território que iconiza fotografias de miséria e indicia experiências de fome e morte. Ensina-nos Peirce que só temos acesso a um objeto através da mediação de um signo. Não temos acesso direto à coisa. Vejamos a definição que Augusto Ponzio nos oferece para o que seja ‘signo’ nos termos de Peirce:

De acordo com Peirce, um signo é algo que significa outra coisa, em algum respeito. Ele cria na mente do intérprete um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido, isto é, um interpretante (...). O fato de o signo significar algo em algum respeito quer dizer que ele não se refere ao objeto inteiramente (objeto dinâmico), mas apenas a parte dele (objeto imediato). Além disso, um signo subsiste para Peirce de acordo com a categoria de ‘terceiridade’, isto é, ele pressupõe uma relação triádica entre si mesmo, o objeto e um pensamento interpretante, que é também um signo. E dado que ele faz mediação entre o signo

interpretante e o objeto, o signo sempre desempenha o papel de uma terceira parte (Ponzio, 2006:596).

Perceba-se nesta definição o adiamento da presença: o signo significa apenas parte de um objeto; o signo, para chegar até o objeto, depende de um terceiro signo, um interpretante; por mediar a relação do objeto com essa terceira parte (o interpretante), o signo é também, ele mesmo, uma terceira parte, uma presença diferida. O signo promete uma presença que será para sempre mediada e, portanto, adiada como pura presença. A aluna, ao dizer que vira com seus próprios olhos o que *Veja* disse, estava substituindo esse diferimento permanente da presença por um outro signo. Dito de outro modo, ela aderiria à comunicabilidade de *Veja* e, assim, aceitava fixar-se no território da morte e do passado. Em se tratando de uma situação de dominação simbólica, tinha-se o dominado consentindo, em seu *habitus*²⁰, com a violência investida contra si.

Munidos dessa importante inferência – isto é, de que estamos tratando de uma violência discursiva e, portanto, mediada –, analisemos como a mídia cobriu o polêmico proferimento de José Serra, durante a campanha para governador de 2006, sobre as causas do insucesso de alunos do Estado de São Paulo em exame nacional de educação básica.

O caso Serra *versus* NE

No dia 16 de agosto de 2006, José Serra, em entrevista à SPTV, rede afiliada da TV Globo no interior de São Paulo e sul de Minas, relacionou o baixo rendimento dos estudantes de São Paulo no Sistema Nacional de Avaliação Básica (Saeb) às intensas migrações para o Estado. Eis o destaque dado a essa fala no jornal *Folha de S. Paulo*, na sessão Frases de 18 de agosto de 2006:

²⁰ *Habitus* é um conceito que Bourdieu utiliza amplamente para se referir à rotinas em que os sujeitos ancoram suas ações. Os atores sociais se engajam em práticas relativamente estáveis, uma estabilidade que é expressa “em disposições para agir de certos modos, e esquemas de percepção que ordenam perspectivas individuais de acordo com parâmetros socialmente definidos” (Hanks, 2005:69).

PROBLEMA

Diferentemente dos Estados do Sul, que são os que têm melhor situação [nos exames], São Paulo tem muita migração. Muita gente que continua chegando, este é um problema

JOSÉ SERRA

candidato do PSDB ao governo do Estado de São Paulo, ontem na **Folha**

Após a divulgação da entrevista de Serra, instaurou-se uma polêmica na mídia. A oposição, de imediato, associou o dizer à migração nordestina e o utilizou em sua campanha contra José Serra, então candidato ao governo de São Paulo. Serra, poucas horas depois, tentou reformular seu dizer, como informa *O Globo*:

À tarde, o candidato tucano tentou amenizar o que dissera afirmando que São Paulo é um estado muito mais dinâmico em relação à migração, o que ampliou muito as exigências do ensino. ("Serra continua sendo alvo dos petistas em programa eleitoral", *O Globo*, 17/08/2006)

É significativa a cobertura dada ao caso pelo jornal *Folha de S. Paulo* no dia 21 de agosto de 2006. Como podemos perceber pelo fac-símile da edição impressa (Figura 13), o jornal exibe a notícia intitulada "Lula acusa os tucanos de 'vomitarem' preconceito" e, ao lado desta, uma nota explicativa, "[+] saiba mais" (Figura 14).



Figura 13 - *Folha de S. Paulo*, 21/10/2006



Figura 14 – Detalhe da reportagem – *Folha de S. Paulo*, 21/10/2006

A notícia-apêndice “esclarece” ao leitor que “Serra não citou nordestinos em entrevista”. A negação na manchete, juntamente com o conteúdo da notícia, tenta mostrar ao leitor que Serra não falou, especificamente, em migrantes nordestinos. Para o jornal, “embora o tucano não tenha citado a origem da migração, o PT explorou a frase como demonstração de preconceito contra os nordestinos”. Tentar negar que Serra tenha se referido aos nordestinos, no entanto, é desconsiderar a própria sedimentada historicidade do termo “nordestino”. Há no Brasil uma memória, socialmente construída, segundo a qual *nordestinos, pelas condições de seca e miséria de sua região, têm, historicamente, migrado para São Paulo em busca de melhores condições*. O próprio jornal, apoiando-se em pesquisa do IBGE, havia publicado, em abril, a seguinte notícia:

CAMINHO INVERSO

Pesquisa mostra que em 2004, pela 1ª vez, mais pessoas saíram do Estado rumo à região do que o contrário

Nordestinos deixam SP e migram de volta

(*Folha de S. Paulo*, 23/04/2006)

Atos de fala que enunciam migração para São Paulo são fortemente associados à histórica ida de nordestinos a esse estado. O próprio termo ‘nordestino’ carrega em si o signo da diáspora. Tanto é assim que se trata de um vocábulo cristalizado pelo uso, dicionarizado, comprimindo toda uma diversidade sócio-cultural como forma daquela alteridade “que migra em busca de sobrevivência”. Como explicar que exista um termo como “nordestino”, mas nada como “sudestino”?²¹

Haveria, então, uma relação de sinonímia entre “migrante” e “nordestino”? Se observarmos o primeiro parágrafo da notícia anterior sobre a migração, podemos perceber que os termos são, de fato, intercambiáveis, formando uma sinonímia que nega tanto as reformulações de Serra sobre a relação entre migrante e nordestino, quanto as da *Folha*:

Consolidado nas últimas décadas na posição de Estado que recebia **o maior volume de migrantes**, São Paulo já não é mais tão receptivo aos **nordestinos** como nos anos 80 e 90. O reflexo disso é que, pela primeira vez, houve em 2004 mais pessoas deixando **o Estado rumo ao Nordeste do que fazendo o caminho inverso**. (*Folha de S. Paulo*, 23/04/2006)

O dizer polêmico de Serra foi um trunfo para os petistas. O então candidato Aloizio Mercadante, adversário de Serra nas eleições estaduais, afirmou ser odioso o comportamento conservador de Serra. Diz o senador: "Se expressa nessa declaração, mais uma vez, um preconceito inaceitável. Os nordestinos em São Paulo são solução, não são problema" (*Folha de S. Paulo*, 17/08/2006). Lula, por seu turno, adere às críticas de Mercadante e se identifica com o povo nordestino:

O presidente entrou na disputa iniciada por Aloizio Mercadante polemizando ainda mais a declaração de Serra sobre a ligação dos problemas educacionais de São Paulo com a migração, **interpretada pelos petistas como preconceito a nordestinos**.

²¹ Poder-se-ia explicar a emergência na língua do termo ‘nordestino’ e ausência de um correlato como ‘sudestino’ nos termos da visada de Voloshinov (1976) em torno dos índices de avaliação social. Como argumenta Voloshinov, quando crenças sociais estabelecidas entram na “carne e no sangue de todos os representantes de um grupo social”, geralmente elas não emergem linguisticamente (p.101). Não é necessário falar sobre crenças e fenômenos naturais quando estes são pontos pacíficos em um grupo social. No entanto, “sempre que algum julgamento básico é verbalizado (...), podemos estar certos de que ele se tornou dúbio” (id.ibid).

"Se tem uma coisa que eu me orgulho é de ser nordestino. Trabalhei pela riqueza de São Paulo muito mais que uns que não gostam de nós."

Ao pedir votos para Aloizio Mercadante, candidato do governo, Lula disse que "o povo do Nordeste vai ser bem tratado aqui". (*Folha de S. Paulo*, 20/08/2006)

Note-se que o jornal, mais uma vez, atribui a associação entre migrantes e nordestinos, na fala de Serra, ao discurso petista. Serra, no entanto, tenta se redimir, mesmo não reconhecendo que sua fala se referisse ao Nordeste. O então candidato visita o bairro de São Miguel Paulista e, na casa de uma cearense, elogia Marta Suplicy, sua adversária quando das eleições para a prefeitura de São Paulo. Diz o jornal:

Tanto o elogio à Marta quanto o local escolhido para a declaração foram uma resposta à insistência de Mercadante em dizer que o tucano tem preconceito contra migrantes nordestinos. ***Serra enalteceu a petista dentro da casa da doméstica cearense Natalina da Silva, 63, há 30 anos em São Paulo.*** (*Folha de S. Paulo*, 19/08/2006)

Nos termos da mediação dessa fala, é possível perceber um apelo freqüente da mídia à literalidade e à constatividade do dizer de Serra. A *Folha de S. Paulo* foi bem explícita ao afirmar que "Serra não citou os nordestinos em entrevista" (Figura 14). A viagem das palavras de Serra para o discurso petista é criticada pela *Folha* como sendo uma transformação de "declarações" em "ataque a nordestinos":

Mercadante também voltou a transformar as declarações do adversário num ataque a nordestinos, mesmo que o tucano não tenha citado migrações específicas. "Eu não aceito qualquer preconceito, principalmente contra nordestinos." (*Folha de S. Paulo*, 21/08/2006)

O excerto acima é um bom exemplo do funcionamento desse processo mediador que é a comunicabilidade. O jornal constrói uma cartografia que determina uma metapragmática específica para o modo como a fala de Serra deve ser interpretada²².

²² Emprego o termo 'metapragmática' nos termos que a Antropologia Lingüística dele se vem utilizando (Silverstein, 2003; Briggs, 2007a; Signorini, 2008). Não se trata de ir além da pragmática (o que seria impossível), mas de se debruçar, na interação, sobre a pragmática da interação mesma. Os usuários da língua estão constantemente falando sobre o próprio dizer e sobre os modos como se usa esse dizer. Pragmática e metapragmática são indissociáveis: "a pragmática, o modo como os signos são posicionados no mundo, anda de mãos dadas com a metapragmática, o modo como os signos representam o seu próprio estar-no-mundo" (Briggs, 2007a:332).

Assim, nos termos da *Folha*, Mercadante *transformou* as palavras de Serra em algo que não elas seriam, i.e., um ataque aos nordestinos. O termo “migrantes”, de acordo com essa metapragmática, não teria sido usado de modo equivalente a “nordestinos”.

A metapragmática do discurso é um fator central para a construção desses mapas que, em última instância, guiam nossos modos de caminhar e enxergar um certo lugar. O dizer de minha aluna, uma nordestina com grau elevado de escolarização, alertou-me de modo impactante para como essas cartografias mediam o acesso ao possível do Nordeste. “A comunicabilidade”, nos termos de Briggs (2007a:332), “sugere que o discurso público posiciona precisamente a pragmática à vista do público – imaginando sua própria emergência de modo seletivo e estratégico”. Essa construção metapragmática não é inocente nem inócua. Pelo contrário, essa metapragmática “torna algumas dimensões visíveis e as interpreta de certos modos, apaga outros e projeta as subjetividades, relações sociais e forma de agência requeridas para circulação e recepção” (ibid.:332-333).

Assim, nessa construção ideológica e metapragmática, a *Folha de S. Paulo* recontextualiza discursos, determina modos de ver e entender e insiste numa visão representacionista da linguagem – de forma a por uma máscara constativa na constitutiva performatividade do dizer (cf. Austin, 1975[1962]). O excerto abaixo é significativo a esse respeito:

A emissora disse ontem, por meio de sua assessoria de imprensa, que o PT já tinha sido notificado, pedido desculpas e informado que tiraria o vídeo do programa da noite. O site do tucano repercutiu: “Serra respondeu a uma pergunta sobre educação e qualidade do ensino em SP. A resposta reflete uma análise das características da rede estadual de ensino. Mas bastou para que o PT distorcesse os fatos e mentisse.” (*Folha de S. Paulo*, 18/08/2006)

O jornal cita o pronunciamento do site do tucano ao fim da notícia “PT rompe acordo com TV Globo e exhibe fala de Serra sobre migração” (cf. Figura 15). Tendo em vista que a citação conclui o texto da notícia, seu funcionamento nessa construção comunicável visa, sobretudo, a reforçar a metapragmática representacionista e constativa segundo a qual o jornal representou o dizer de Serra. Assim, a “resposta [de Serra] reflete [isto é, espelha] uma das características da rede estadual de ensino”. Ou seja, o pronunciamento de Serra deveria ser visto tão-somente como um enunciado constativo,

algo que descrevia um estado de coisas pré-existente e independente da linguagem que o nomeia. Além disso, a pura e inocente fala constativa de Serra “bastou para que o PT distorcesse os fatos e mentisse”. A performatividade, por outro lado, estaria na fala do PT, que “distorce *fatos* e mente”.

PT rompe acordo com TV Globo e exibe fala de Serra sobre migração

DA REDAÇÃO

Na ânsia de atacar o PSDB, o PT paulista desrespeitou um acordo feito entre os partidos e a Rede Globo, de que não poderiam exibir no horário eleitoral trechos de entrevistas de candidatos no “Jornal Nacional” e nos telejornais locais.

No programa de ontem do candidato petista a deputado federal Paulo Teixeira, foi exibido o vídeo em que o tucano José Serra fala no “SPTV” sobre educação. A fala reproduzida foi: “Diferentemente dos Estados do Sul, que são os que têm melhor situação, São Paulo tem muita migração”.

Em seguida, Teixeira disse que a fala traz “preconceito inaceitável”. “Serra culpa os migrantes pelas péssimas condições da educação em São Paulo. Você sabe que mais da metade dos migrantes são nordestinos. É um preconceito inaceitável.”

A emissora disse ontem, por meio de sua assessoria de imprensa, que o PT já tinha sido notificado, pedido desculpas e informado que tiraria o vídeo no programa da noite. O site do tucano repercutiu: “Serra respondeu a uma pergunta sobre educação e qualidade do ensino em SP. A resposta reflete uma análise das características da rede estadual de ensino. Mas bastou para que o PT distorcesse os fatos e mentisse”.

DECLARAÇÃO À PRAÇA

Por deliberação dos sócios em 31.01.2006
SERPAC COMÉRCIO E INDÚSTRIA LTDA.,
com sede à Avenida Berna nº193 - Vila
Friburgo CEP:04774-020 SP, com seus **Atos**
Constitutivos registrados na JUCESP sob
nº3520669530-5, com sua última alteração
registrada sob nº233.236/03-0 em sessão do
dia 08/12/2003 nos termos do inciso II do
Artigo 1.082 do Código Civil reduziu seu
capital social de R\$1.916.650,00 para
R\$1.800.000,00, pagando-se aos sócios na
proporção de suas cotas. A ATA foi assinada
por todos os sócios.

São Paulo, 31 de Janeiro de 2006.

Figura 15 – Folha de S. Paulo, 18/08/2006

A ideologia de linguagem da *Folha de S. Paulo*, em cujos termos o falante racional e moderno embala um significado unívoco no significante enquanto o falante pré-moderno engana e mente ao enxergar multiplicidade nesse significado, alinha-se a um dos fundamentos da epistemologia lingüística da modernidade, a saber, o pensamento de John Locke (Bauman & Briggs, 2003:29-69). Conforme comentam Bauman & Briggs, Locke procura estabelecer a linguagem como um fundamento seguro para a construção da modernidade ao purificá-la, isto é, livrá-la de sua dependência do contexto e da sociedade. “Purificar a linguagem da sociedade envolveu [para Locke] um processo

complexo de redefinir a linguagem de tal modo que a sua vinculação ao social poderia ser interpretada como periférica, patológica e suprimível, o que implicava, ao mesmo tempo, que um núcleo purificado poderia ser elevado ao *status* do modo privilegiado de gerar conhecimento” (p.36). Esse “núcleo purificado” consiste justamente numa língua absolutamente convencional e arbitrária, independente de relações contextuais, históricas ou afetivas. A *Folha de S. Paulo* é tão lockeana que, provavelmente não por mera coincidência, itera o modo como Locke condenou a polissemia das palavras, nomeando-a de “evidente engano e abuso”:

O estabelecimento de uma rígida correspondência um-para-um entre som e significado é, de acordo com Locke, requisito para a comunicação: “É evidente engano e abuso, quando eu faço [as palavras] significarem em um momento uma coisa e noutro momento outra coisa” (Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, apud Bauman & Briggs, 2003:37)

Se é a possibilidade de ser infinitamente recontextualizada que marca a iterabilidade da linguagem e portanto seu eterno potencial de ressignificação, a *Folha de S. Paulo* tenta conter a ação ressignificadora ao insistir numa ideologia modernista segundo a qual a fala é o produto de uma mente racional, livre de contexto, e, principalmente, livre da história e da memória das palavras.

Em torno da vulnerabilidade

A fala de José Serra, que atribui a “culpa” da falha do sistema educacional àqueles que migram, é um caro exemplo do lugar que pode ocupar o migrante em ocasiões de crise. Segundo Rogério Haesbaert (2006:248), o migrante pode se tornar o “bode expiatório” de crises da governabilidade, “tendo sua condição ainda mais fragilizada, principalmente ao deparar-se com legislações que tornam ainda mais duras as restrições territoriais de ingresso, circulação e permanência”.

Uma “condição fragilizada” é o que, em último caso, se encena no jogo da identidade e da diferença da mídia hegemônica brasileira em sua relação com o Nordeste. Encerrarei este capítulo sobre a semântica dos usos lingüísticos violentos contra os

nordestinos e as nordestinas a partir de considerações sobre a fragilidade e a vulnerabilidade da condição nordestina, algo que, ao longo desta tese, venho articulando à própria condição humana.

Em maio de 2006, uma onda de ataques a instituições como a Polícia e o Corpo de Bombeiros, além de bancos e ônibus, foi deflagrada no estado de São Paulo. A autoria dos atos foi atribuída ao Primeiro Comando da Capital, facção criminosa no estado de São Paulo conhecida pela sigla PCC. A causa maior da onda de ataques teria sido a transferência de líderes da facção a presídios de segurança máxima. Um clima de pânico e medo se instaurou na cidade de São Paulo e no interior do estado. Lembro-me de uma tarde de maio em que Campinas foi completamente interrompida pela violência – os ônibus pararam de circular, celulares não funcionavam, ruas ficaram vazias, o comércio fechou suas portas.

Na cobertura que a mídia deu ao caso, mereceu destaque a fala de Chiquinho Scarpa, famoso playboy paulistano, sobre as causas da onda de violência em São Paulo:

VOTO ERRADO

"Todo derrotado põe a culpa nos outros, e foi o que o governador fez. Se cada um voltasse para seu Estado, tudo funcionaria. O problema é que 80% do total de votos para presidente são de São Paulo - e os nordestinos votam errado."

Chiquinho Scarpa, criticando o governador Cláudio Lembo, que culpou a "minorias brancas" pela onda de violência, e dizendo que a questão é de ordem demográfica, ontem na **Folha**.

(*Folha de S. Paulo*, Frases, 20/05/2006)

Chiquinho Scarpa iterou a geografia imaginada de São Paulo como o maior estado nordestino do país, tendo em vista o grande influxo de migrantes do Nordeste, o que lhe daria um maior número de nordestinos do que qualquer estado nordestino; o mesmo se aplicaria à cidade de São Paulo²³. Há, na fala dele, uma culpabilização do migrante nordestino – os culpados seriam os nordestinos, que votam errado. A solução ao

²³ A cidade de São Paulo, por exemplo, é frequentemente designada como 'a maior cidade nordestina do país': "Heloísa Helvécia, 46, nasceu aqui mesmo, na maior cidade nordestina do país". (*Folha de S. Paulo*, 24/10/2004).

problema não se daria, nos termos de Scarpa, sem um apelo a uma política de exceção, que expulsa os cidadãos de segunda classe, seres abjetos e indesejáveis.

Não percamos de vista o contexto da fala de Chiquinho Scarpa. A violenta semântica do seu dizer se ancora em outro ato violento, o ataque que São Paulo havia sofrido por grupos criminosos. O playboy responde à onda de violência com mais violência. A mesma estratégia de vingança foi adotada pelo governo de George Bush como resposta aos violentos ataques aos Estados Unidos no dia 11 de setembro de 2001. Certamente, o ataque do PCC e o 11 de setembro tiveram proporções radicalmente diferentes. Mas ambos compartilham de um traço comum: a vulnerabilidade a que a violência nos expõe. Pensando nos termos de uma lógica peirceana, não seria essa vulnerabilidade desvelada por ataques violentos um ícone, uma semelhança de forma, da nossa vulnerabilidade ao toque (por vezes violento) do outro? Não seria essa vulnerabilidade, pela sua realidade somática, um índice de uma conexão corpórea com a fragilidade de nossa condição, dependentes que somos, desde nosso nascimento, “à ação intencional do outro” (Butler, 2004:29)?

Corpo e vulnerabilidade estão portanto na base dessa semântica da violência. O corpo, nos termos de Butler (2004:26), implica vulnerabilidade. A “pele e a carne nos expõem ao olhar do outro, mas também ao toque e à violência” (id.ibid.) Os corpos, para Butler, nos submetem ao risco de nos tornarmos também *a agência e instrumento* desse toque e dessa violência. Por termos os corpos que temos – dependentes que são da ação do outro, “os corpos mesmos pelos quais lutamos não são em absoluto apenas nossos” –, estamos *vulneráveis* à ação violenta dos laços e das relações em que somos formados. E a violência, segundo a autora, “nos expõe a uma vulnerabilidade primeira ao outro. Trata-se de um modo terrível de exposição em que somos submetidos, sem controle, ao desígnio do outro, um modo em que a vida mesmo depende da ação intencional do outro” (28-29).

Butler demonstra que a condição vulnerável que temos é derivada da forma como nossos laços nos formaram: “adultos (...) amaram seus pais e também outros ‘outros primários’ de modos absolutos e não-críticos – e algo desses padrões sobrevive em seus relacionamentos adultos” (26-27). Portanto, parece que, se pensamos na cena da violência, a vulnerabilidade é uma condição partilhada tanto pela vítima como pelo perpetrador. A ocorrência de um “ataque” – como foi o 11 de setembro, analisado pela autora, e como

foi o atentado do PCC, aqui discutido – gera um sentimento de pesar que nos remete a essa vulnerabilidade primeira, “aos momentos em que somos submetidos a algo fora de nosso próprio controle e em que nos encontramos além de nós mesmos, não precisamente conosco”. A autora acrescenta que talvez o pesar carregue em si um modo de privação que é fundamental para quem nós somos.

Pensando no aspecto político dessa vulnerabilidade, talvez seja interessante levantar aqui a mesma pergunta que faz a autora: “há algo a ser aprendido da distribuição geopolítica da vulnerabilidade corpórea da nossa breve e devastadora exposição a essa condição?” (Butler, 2004:29). A filósofa de Berkeley se referia aos sentimentos de pesar e melancolia instaurados por ocasião do 11 de setembro. A proposta da autora, diferentemente do modo como a política militar norte-americana procedeu, não era a de que se respondesse à violência dos atentados com mais violência. Segundo ela, abria-se a possibilidade de pensar sobre essa condição vulnerável da subjetividade.

Parafraseando as palavras de Butler, eu perguntaria: há algo a ser aprendido da distribuição geopolítica da vulnerabilidade corpórea das identidades nordestinas, radicalmente fragilizadas pelos modos como são designadas na mídia hegemônica do Brasil? O que essa condição que se desvela na mídia do Brasil e que inicialmente se refere a um conjunto de subjetividades, seres que muitas vezes sequer adquiriram o estatuto de sujeitos, diz, num salto de escala, da própria condição do sujeito?

CAPÍTULO 4

PRAGMÁTICA DA VIOLÊNCIA

É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma – não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que aqui não falamos do direito – parece possível ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo *presente vivo*, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo.

Espectros de Marx, Derrida

Venho demonstrando que a violência discursiva encenada nas reportagens e nas imagens da mídia brasileira é vinculada a um complexo uso de recursos textuais-discursivos. No capítulo anterior, por exemplo, argumentei que a dinâmica textual de pesquisas de opinião e mapas de votação construía, às vezes de modo insidioso, às vezes de modo evidente, certos modos de interpretar e, simultaneamente, excluía outros. Essa construção textual-ideológica também oferecia possibilidades de contranarrativas. Essa dinâmica pode ser vista como uma instanciação textual do processo de comunicabilidade.

Neste capítulo, amplio a análise da cartografia comunicável da violência discursiva na mídia brasileira, e faço isso ao observar os horizontes políticos e pragmáticos de tal comunicabilidade.

Quando afirmo que pretendo focar o nível pragmático, não quero dizer que tal análise se dá desvinculada das inferências semânticas que delineamos até agora. Na verdade, a análise semântico-textual que empreendi não se deu dissociada de inferências pragmáticas e metapragmáticas. Muitos teóricos apontam que se tem frequentemente concebido a pragmática como “lata de lixo” onde restos e pedaços da explicação lingüística não adequadamente tratada em teorias sintático-semânticas são jogados (Bar-Hillel, 1971:405). A premissa subjacente é a de que a pragmática seria um apêndice da semântica. Tyler (1978) comenta que a tradição que remonta a Morris (1955), com a tríplice divisão da análise lingüística em funções bem demarcadas (sintaxe, semântica e pragmática), “não faz nada bem” (p.461). Nessa distribuição hierárquica de camadas, o “papel da pragmática é o de apenas modificiar significados já dados pelo sistema semântico – ela não tem papel constitutivo algum” (id.ibid.). Eu insistiria, ao contrário, numa abordagem holística, como o próprio conceito de comunicabilidade pressupõe. Eu entendo, portanto, que a análise pragmática é aquela que superpõe o lingüístico ao político (Mey, 1985; Pinto, 2001; Rajagopalan, 2006). Como nos lembra Rajagopalan (2006:437), “a pesquisa em pragmática está inevitavelmente envolvida na política da linguagem”.

Neste capítulo, avançarei no delineamento desse processo político de construção de identidades na mídia. Partirei de algumas elaborações no campo da antropologia e da teoria crítica segundo as quais a violência se encontra na *circulação* das narrativas. Retomarei conceitos já abordados nos capítulos anteriores: de um lado, a fala do crime (Caldeira, 2000 e 2003) e os campos de comunicabilidade (Briggs, 2007a), conceitos antropológicos úteis para a compreensão do modo como a mídia e os sujeitos de um modo geral projetam sua compreensão sobre o que seja o crime e a violência e, assim, instituem uma cartografia do possível; de outro lado, a iterabilidade (Derrida, 1977; Butler, 1997), visada filosófica fundamental para que se entenda como, ao repetir uma história, o sujeito não só reitera uma forma de ferir prévia como também desloca dessa origem o termo que fere. Tendo em vista que a circulação de histórias mantém estreita

relação não somente com a violência simbólica, mas também com a própria construção da esfera pública (Habermas, 1992[1962]), partirei da síntese dessas elaborações antropológicas e filosóficas sobre circulação e violência para entender como o Nordeste é posicionado nessa circulação de discursos que constitui a esfera pública. Em se tratando de discursos sobre democracia e esfera pública, enfocarei, novamente, a cobertura midiática da campanha para presidente do Brasil em 2006, mais precisamente o modo como o Nordeste foi representado nessa cobertura, de forma a demonstrar como a circulação de discursos e a projeção dessa circulação foram violentas.

A fala do crime

Para Teresa Caldeira (2000 e 2003), a violência em São Paulo encontra-se na segregação da cidade. São Paulo, de acordo com a autora, é a epítome do modelo de desenvolvimento do Brasil. O país se enquadra entre os dez países de maior Produto Interno Bruto (PIB); no entanto, “sua distribuição de renda é uma das piores” (2003:52). Se, por um lado, o país alcançou, desde a década de 1940, um rápido desenvolvimento capitalista, por outro, convive com “uma desigualdade crescente e falta de liberdade política e de respeito pelos direitos dos cidadãos” (p.48). São Paulo, a exemplo do Brasil, convive cotidianamente com essas contradições. A cidade se segrega por causa da violência e, porque se segrega, causa mais violência, na medida em que deslegitima os espaços públicos e privatiza a segurança. Além disso, assim como em outras cidades brasileiras, “a polícia é parte do problema da violência” (p.135). Trata-se de uma polícia extremamente violenta, a qual, em 1992, foi responsável por 20,63% do total de homicídios na cidade, ao passo que nas cidades de Nova York e Los Angeles, no mesmo ano, os homicídios causados pela polícia foram, respectivamente, 1,2% e 2,1% (id.ibid.). A atuação violenta da polícia é apenas um exemplo da pesquisa etnográfica de Caldeira na cidade de São Paulo em meados da década de 1990: a ação violenta da polícia, legitimada por inúmeras narrativas de cidadãos que defendem esse tipo de política de punho de ferro, associa-se ao desrespeito aos direitos humanos, aos direitos do cidadão de um modo geral e à descrença em instituições democráticas como a justiça.

A resposta à violência em São Paulo consiste, em parte, num rearranjo da cidade concomitante à industrialização do Estado e, em parte, num conjunto de discursos que circulam em torno do crime e da criminalidade. Em termos da resposta física à violência, a nova configuração da cidade – que obviamente não deriva apenas da violência, mas também de sucessivas políticas públicas e da especulação econômica – privilegia os enclaves fortificados. Trata-se de “prédios de apartamentos, condomínios fechados, conjuntos de escritórios ou shopping centers [que] constituem o cerne de uma nova maneira de organizar a segregação, a discriminação social e a reestruturação econômica em São Paulo” (p.255). Em termos da resposta simbólica, tem-se a fala do crime, um modo simplificado e essencializado de falar sobre o crime e sua relação com as transformações econômicas por que passa a cidade.

A idéia de circulação da fala do crime é fundamental para compreendermos a violência simbólica que está em jogo na mídia brasileira. Como afirma Caldeira,

medo e violência, coisas difíceis de entender, fazem o discurso proliferar e circular. *A fala do crime* – ou seja, todos os tipos de conversas, comentários, narrativas, piadas, debates e brincadeiras que têm o crime e o medo como tema – *é contagiante*. Quando se conta um caso, muito provavelmente *outros casos se repetem*; e é raro um comentário ficar sem resposta (Caldeira, 2003:27, ênfase acrescida).

Ela acrescenta que, apesar de repetitivas, essas histórias do crime são contadas incansavelmente pelas pessoas. Os cidadãos “parecem compelidos a continuar falando sobre o crime, como se as infindáveis análises sobre os casos pudessem ajudá-los a encontrar um meio para lidar com suas experiências desconcertantes ou com a natureza arbitrária e inusitada da violência” (id.ibid.). É interessante como, no discurso da autora, a metáfora do contágio ajuda a desenvolver um de seus principais argumentos, o de que a violência se dissemina juntamente com a circulação de histórias: “a repetição das histórias (...) só serve para reforçar a sensação de perigo e insegurança das pessoas” (id.ibid.).

Creio que seja fundamental dar atenção à ênfase de Caldeira na circulação da fala do crime, principalmente porque essa circulação pressupõe um movimento paradoxal de combate e ampliação da violência. A autora salienta que essas conversações do dia-a-dia

são o lugar onde “as opiniões são formadas e as percepções moldadas” (id.ibid.). Mais uma vez, estamos diante do caráter *produtivo* da violência; mais importante, estamos diante da performatividade da *fala da violência*: “o medo e a fala do crime não apenas produzem certos tipos de interpretações e explicações, habitualmente simplistas e estereotipadas, como também organizam a paisagem urbana e o espaço público, moldando o cenário para as interações sociais que adquirem novo sentido numa cidade que progressivamente vai se cercando de muros” (id.ibid.).

Outro dado relevante da etnografia de Caldeira é a associação que muitos paulistanos por ela entrevistados fazem entre Nordeste e violência. Reproduzo abaixo excertos da fala do crime de uma residente da Móoca, bairro paulistano que no início do século passado recebeu muitos imigrantes italianos e, a partir dos anos 1950, sofreu mudanças com a saída de muitos desses imigrantes para outros bairros e com a chegada de migrantes nordestinos. A narradora, uma dona de casa cujo marido é agente imobiliário, tinha, à época da entrevista (1989), mais de 50 anos. Seus pais vieram da Itália em 1924. Vejam-se excertos da conversação entre a entrevistada e a autora do estudo:

O que estragou muito a Moóca foram as favelas. (...) Tem também muito cortiço. Tem muito cortiço na Moóca desde que vieram a gente do Norte. Tem 300 cortiços, cada um tem 50 famílias, só com três privadas – como é que se pode viver assim?! O que tá prejudicando é isso aí, é a pobreza. Aqui tem classe média, classe rica e uma diferença muito grande, a pobreza dos nordestinos. O bairro piorou desde que começaram a chegar a turma do Norte... Faz uns 15 anos. Agora tem demais. Casas lindas, bonitas da Moóca foram subalugadas e hoje não se pode entrar, arreventaram as casas. (...) A Moóca teve muito progresso, mas regride pela população pobre.

– *Mas antes não tinha pobre na Moóca?*

– Antes não existia. A gente saía de chapéu, os professores andavam de chapéu. Eu usava luva e chapéu. Dos 15 aos 18 anos eu saía na rua de chapéu. A Praça da Sé, a Rua Direita, era uma finura. Hoje, a gente não vai lá, não é possível, você sabe como é. *[Começamos a conversar sobre o que poderia ser feito em relação à pobreza e aos pobres que viviam ali.]*

Eles deveriam receber mais apoio do governo. Eles empestearam tudo, deveria voltar tudo pra lá. O governo deveria dar casas pra eles lá no Nordeste pra eles não precisarem vir pra cá... Hoje aqui na Moóca não se pode nem sair de casa. Faz seis anos que eu fui assaltada, e seis anos que parece que tudo perdeu o gosto. Aqui na Moóca não tem pessoa que não foi assaltada.

(...)

– *Quem são os criminosos?*

– Pessoal que assalta é tudo nortista. Tudo gente favelada. Gente do bairro e gente de fora. Mas não adianta nada querer fazer alguma coisa. Você faz ocorrência, depois não resolve nada. Quando eu fui assaltada, eu fiz ocorrência, tinha advogado amigo, não adiantou nada, não encontraram nada...

Hoje ninguém quer saber de morar em casa devido à falta de segurança. Eu morava na Rua Camé, com portão eletrônico, interfone, dobermann dentro de casa. Um dia, às 7 horas da manhã, meu marido saiu para entrar na garagem, um cara veio, pulou em cima dele, tapou a cara dele e deu uma punhalada no coração dele. Depois desse dia, meu marido nunca mais teve saúde, é cardíaco.

[Ela conta, então, que depois de ferirem o marido, os ladrões entraram na casa e lhe pediram dinheiro e jóias. (...)] *Pedi que ela me descrevesse os ladrões:]*

Eles tinham cara boa. Um era baixinho, moreninho, se vê que era do Norte. O outro tinha cara branca, mas sempre nortista, devia ser do Ceará.

(...)

Teria solução. Teria de partir do governo. O governo deveria dar assistência pra pobreza. O bairro tornou-se feio com os cortiços. E pobre é pobre, quando não pode comprar as coisas que precisa, assalta. É falta de cultura também... A Moóca fez muito progresso, engrandeceu muito, fez progresso de casas, prédios, mas tem uma extensão de cortiço que não acaba mais... O governo devia fechar a exportação, terminar com essa vinda de pessoal do Norte. Se você soubesse o que o meu marido fala quando ele passa em frente a uma favela! Ele é tão revoltado! (...) Ele vê um cortiço, uma favela, fala que uma garrafa de querosene e um fósforo resolvia aquilo num minuto...

(...) A Moóca regride pelos cortiços. Devia acabar com essa vinda de gente pra cá, devia dar condições pra eles lá. (...) Eles recebem pouco, mas se você entrar dentro de uma favela, vê um monte de televisão, vídeo, som, da onde é? Tudo roubado...

Vou logo dizendo pra vocês: eu sou a favor da pena de morte a quem mereça.
(...)

Quando eu fico enfezada, fico com o vocabulário bem bonito... Quando eu estou enfezada posso falar tão bem quanto um advogado. Antigamente, eu falava ainda melhor, mas perdi o hábito... Não tenho mais prática de falar tanto. Estou enfezada! Me mudei tanto com esse assalto, perdi a vontade de fazer as coisas. Antes eu era feliz – a gente era feliz e nem sabia. A casa limpinha, bonitinha, tudo em ordem. (...)

Na Moóca todo mundo tem medo, por isso que todo mundo vai embora. A população fina vai embora e os nordestinos vão chegando, nós vamos dando espaço pra eles...

Quando fui assaltada pela segunda vez, estava com meu cunhado, irmão do meu marido, em casa, fazia 17 dias que ele estava no Brasil, ele teve enfarto e morreu. Fazia oito dias que ele estava aqui quando foi o assalto. Ele tava dormindo. Tinha vindo pra passear e pra se tratar. Falo pro meu marido que não foi por causa do assalto, mas meu marido acha que não, que ele ficou assustado... Um dos assaltantes tinha um punhal e ficou com ele encostado nos olhos do meu filho. O consultório dele é todo cheio de grade, janela fechada, porta fechada – pode-se viver assim?...

Agora as pessoas só se encontram em enterro. Círculo de amizade, de conterrâneo, de patrício, tá se desfazendo. Vai se distanciando a amizade devido ao medo de sair à noite. Olha que sentença bonitinha!...

A Moóca que eu conheci era tão diferente! Podia-se viver, sair sem esse pavor. Quando a população era menor, existia mais tranquilidade. Empestearam a Moóca, deixaram a Moóca feia.

(Caldeira, 2003:29-32, ênfases no original)

Embora a análise que Caldeira ofereça dessa narrativa seja excelente, e ainda que eu cite algumas de suas elaborações, gostaria de começar empreendendo minha própria reflexão sobre a narrativa que acabamos de ler. Um fato que é elidido na etnografia de Caldeira é o modo como as narrativas que compõem seu estudo foram concedidas. Há uma certa descrição de quem são os informantes (várias falas do crime constam em seu estudo, que a autora coletou nos bairros Jardim das Camélias, Moóca e Morumbi, dentre outros, representando diferentes classes sociais de São Paulo), mas alguns marcadores de pertencimento que certamente nortearam a interação, como o fato de a autora ser paulistana, branca, proveniente de uma classe econômica favorecida etc., não participam da análise. Apesar de a autora, na introdução da tradução da obra ao português, reconhecer que marcadores de pertencimento como sua “posição social” e “filiação à universidade” tenham marcado sua “relação com todas as pessoas que estud[ou]”, suscitando “detalhadas respostas de pessoas da classe trabalhadora” e “silêncio de pessoas da classe alta” (p.22), essa interação com a alteridade não é problematizada na análise em si. Aliás, Caldeira explica que, “[d]efinitivamente, a alteridade não foi uma questão que estruturou minha pesquisa metodologicamente, embora tenha sido com certeza um dos seus temas centrais” (p.18-19). E continua: “[n]este estudo, não há alteridade, no sentido de que não há um outro fixo; não há posição de exterioridade, assim como também não há identidades estáveis nem localizações fixas. Há apenas deslocamentos” (p.19). Talvez devido a esse apagamento conceitual do papel da alteridade, a análise tenha se desenvolvido de forma a desconsiderar o fato de que essa informante, a exemplo de outras pessoas que participaram do estudo, está falando a um par. Com essa crítica, quero postular que se eu, um pesquisador do Nordeste cujo corpo falante marca outra diferença, tivesse conduzido a entrevista, a fala do crime teria encontrado outra direção. Não quero com isso tirar o valor do dado. Ao contrário, quero complicar as já difusas relações entre significação e violência que podem ser entrevistas na fala acima.

Segundo a residente da Móoca, a migração de nordestinos é responsável pelo aumento do crime violento no bairro, o que, por sua vez, provocou mudanças (para pior) em sua vida. Como aponta Caldeira, pessoas que passaram por experiências traumáticas, causadas por violência, costumam narrar suas histórias a partir de um “antes” e um

“depois” do crime. No caso da fala do crime acima, é a violência do bairro, chegando junto com a chegada dos nordestinos, que organiza a temporalidade da vida na Moóca. De acordo com esta narrativa essencializadora, antes, as pessoas andavam de chapéu, a região era fina; depois, a chegada dos nordestinos trouxe consigo a pobreza e a violência (“pobre é pobre, quando não pode comprar as coisas que precisa, assalta”), provocando desordem “na casa limpinha, bonitinha, tudo em ordem”. Nordestinos são o oposto da ordem e da limpeza: são signos do caráter desordenador da violência, são capazes de viver num cortiço com “50 famílias, só com três privadas”.

Caldeira esclarece que a narradora, ao diferenciar a pobreza dos nordestinos da “classe média, classe rica” da Moóca, está falando de dois tipos de migração. Trata-se dos antigos migrantes, vindos da Itália, e os novos, provenientes do Nordeste. Certamente, essa diferenciação entre uma boa e uma má migração segue um critério racial de inteligibilidade. Assim como nos discursos que inventaram o Nordeste na década de 1920 (ver Capítulo 2), a branquitude da migração européia é vista com bons olhos, ao passo que a negritude do Nordeste é condenada. Na verdade, a questão da racialização do Nordeste vai bem além da mera dicotomia branco/negro. Como bem aponta Blackledge (2006), a racialização é o processo por meio do qual uma maioria (geralmente branca) atribui a uma minoria certas características de raça, origem ou etnicidade com a finalidade última de produzir desigualdade. A própria narradora da fala do crime em questão é enfática ao tematizar que, para identificar a nordestinidade dos assaltantes, a cor da pele não era suficiente. Um dos assaltantes era “baixinho, moreninho”, evidentemente vindo do Norte, mas o outro era branco, “mas sempre nortista, devia ser do Ceará”. Pode-se afirmar ainda que a esses processos de designação da cor ou da origem do Outro – isto é, à sua racialização – somam-se outras avaliações dicotômicas, como a questão da limpeza/sujeira e da beleza/feiúra, tal como se pode ler na fala do crime acima.

Não percamos de vista o argumento central de Caldeira, o de que, em se tratando da relação violência/significação, é na circulação das histórias que a violência se encontra. É interessante observar o modo como certas histórias viajam, iterando condições violentas numa temporalidade aberta (Butler, 1997): na década de 1920, o jornal *O Estado de S. Paulo* já anunciara que a vinda de migrantes europeus, ao contrário da

migração nordestina, fez São Paulo progredir; no século seguinte, o governador José Serra foi o autor da violenta associação entre migração nordestina e baixo rendimento escolar em São Paulo, algo por nós analisado no capítulo anterior. Essa circulação é uma cara instanciamento da dissimuladora e acumuladora historicidade da força do ato de fala (cf. Butler, 1997). Como a violenta história do termo ‘migração’ demonstra, o discurso discriminatório, ao ser “recontextualizado e transformado em contextos de legitimidade crescente”, ganha autoridade à medida que viaja (Blackledge, 2006:61).

Os discursos que circulam também possuem uma metapragmática (Silverstein, 2003), ou seja, eles se voltam sobre si mesmos, de forma a nortear – às vezes de um modo explícito, às vezes nem tanto – o seu próprio percurso. No caso da residente da Moóca, seus comentários sobre sua própria fala do crime parecem incitar mais violência: a narradora demonstra ficar irada com o que ela julga ser o retrocesso de seu bem-estar, diz então estar “enfizada”, o que provoca mudanças em seu modo de falar (“fico com o vocabulário bem bonito”, “posso falar tão bem quanto um advogado”). É interessante observar que a linguagem do direito é paradoxalmente invocada contra os direitos humanos – sua fala sobre extermínio de pobres e pena de morte assume feição genocida, dado que reforça a elaboração de Caldeira no tocante ao aumento do apoio a grupos e ações não-democráticos de combate à violência, como seguranças privados e grupos de extermínio, o que acompanha o crescimento da violência em São Paulo e no Brasil. Ainda em relação à reflexividade do discurso sobre sua própria pragmática, observe-se a imbricação da beleza que a narradora percebe em suas palavras e o medo que circula nessa elaboração estética: “Vai se distanciando a amizade devido ao medo de sair à noite. Olha que sentença bonitinha!”. Esse complicado relacionamento só reforça a relação ao mesmo tempo íntima e ambígua entre violência e linguagem.

A fala do crime, em cujas reduções os nordestinos são “ignorantes, preguiçosos, sujos, imorais; [n]uma palavra, eles são criminosos” (Caldeira, 2003:36), circula por diferentes classes sociais e espaços da cidade. Embora nem todos os sujeitos entrevistados por Caldeira equacionem os migrantes nordestinos com o crime, é impressionante como há uma forte correlação nesse sentido. As categorias de alteridade que emergiram nas narrativas são as mais diversas. Assim, nordestinos são “estrangeiros – entre aspas, que são de outros estados, [deixando a Moóca] diferente daquela Moóca de

antigamente, que eram todas as pessoas tradicionais, eu digo descendentes de italianos, de espanhóis, principalmente, e também de portugueses (...) *Atacadista, Moóca, 45 anos, casado; mora com a mulher e dois filhos*" (p.85). São pessoas de ânimos exaltados: "Dentro de São Paulo tem gente que presta e gente que não presta, a gente não pode generalizar a coisa. Agora, o que estraga geralmente o nordestino é que eles são sangue quente, às vezes eles não são nem assaltantes nem bandidos, mas se eles esquentam a cabeça, eles puxam a faca e matam (...) *Vendedor desempregado, 32 anos, solteiro; mora com uma irmã casada na Moóca*" (p.86). Trouxeram maus costumes para São Paulo: "Eu me lembro muito bem quando São Paulo era um lugar onde se encontrava muito europeu. Quando começou a vir o pessoal do Norte, os costumes foram modificados, eles trouxeram costumes... Nós éramos mais educados; não sou contra o nortista, mas é o que acontece. Mudou o costume, mudou o respeito que se tinha pelo que era do outro, pelo aquilo que é seu e que a gente vê tão bem, tão bonito nos Estados Unidos. (...) *Empreendedor imobiliário, quarenta e poucos anos, proprietário de uma empresa de desenvolvimento imobiliário; mora com a mulher e três filhos no Morumbi*" (p.87)

Histórias como essas, correlacionando nordestinos com pouca civilidade, viajam não apenas entre bairros de classe média e classe média alta, como Moóca e Morumbi, mas também para a periferia, como o bairro Jardim Peri-Peri, na zona oeste da cidade. A informante abaixo, uma digitadora de 33 anos que é residente nesse bairro, diz que os nordestinos, por virem de "condição horrível", são mais propensos ao crime do que os sulistas, pessoas "mais civilizadas":

– Eu acho que é a própria cidade que contribui pra isso. Sabe, eu acho que, por exemplo: decerto ele viu o outro com um monte de blusa, casaco, tudo, e ele sem blusa, passando um frio desgraçado, vendo o outro vestido, ele foi lá, deu não sei quantas facadas e arrancou a blusa dele e foi embora (...) Agora, eu acho que é a própria cidade que contribui pra isso. Porque você vê: a maioria que tá aqui, vieram de onde? Vieram lá do Nordeste, vieram lá do Sul – apesar que o pessoal do Sul eu acho mais, assim, civilizado, né? Eu acho que o pessoal do Nordeste, eles vivem numa condição, do Norte e do Nordeste... a numa condição, assim, horrível de vida, horrível. (Caldeira, 2003:91)

A noção de circulação na teorização de Caldeira assume uma dimensão discursiva e temática que será de grande valia para a análise a seguir, onde me debruço sobre a

circulação do discurso político e sobre sua projeção. Em termos discursivos, vimos que a autora posiciona o crescimento da violência e do medo na esfera da circulação de narrativas que assumem a forma da fala do crime, algo que é contagiante. No nível temático, percebemos em várias narrativas a idéia do crime e da criminalidade como algo infeccioso, e os nordestinos entram nessa generalização, por exemplo, na fala do crime da residente da Moóca para quem os nordestinos “empestearam (sic) a Moóca, deixaram a Moóca mais feia”²⁴. Nos termos da autora, um dos resultados dessa teoria do contágio e da inabilidade do Estado no controle do crime “é que as pessoas intensificam suas próprias medidas de encerramento e controle” (p.90). Os cidadãos acabam construindo “barreiras, tanto simbólicas (como preconceito e estigmatização de alguns grupos) como materiais (muros, cercas e toda parafernália eletrônica de segurança)” (id.ibid.). Creio que a etnografia de Caldeira é importante ainda para mostrar que a representação do Nordeste nos termos da violência física e simbólica supera as fronteiras da mídia: ela se encontra também nas narrativas que circulam no dia-a-dia de São Paulo.

Dois modos de entender circulação

Antes de proceder à análise da circulação de discursos sobre o Nordeste na esfera eleitoral-democrática de 2006, gostaria de reformular o conceito de circulação de Caldeira à luz das noções de comunicabilidade e iterabilidade, dois modos alternativos de compreender como os discursos circulam.

Conforme discutimos no capítulo 1, a noção de comunicabilidade (Briggs, 2005, 2007a, 2007b, 2007c) consiste na projeção que os textos fazem de seu próprio fluxo (um aspecto pragmático), de tal forma a posicionar os leitores de acordo com certas opiniões, certos modos de ver o mundo (um aspecto ideológico). Comenta Briggs que, em termos pragmáticos, a política de verdade dos textos é moldada “pelo modo como as histórias

²⁴ É interessante observar a dinâmica da tradução de *City of Walls*. Os dados foram coletados em português, mas a etnografia foi escrita em inglês. Na tradução do livro para o português, os dados aparecem conforme a transcrição original da entrevista. Na obra original em inglês, os dados foram traduzidos pela autora. Em português, o final da entrevista dessa informante, como consta na reprodução que fiz, é “Empestearam a Moóca, deixaram a Moóca feia” (Caldeira, 2003:32). Em inglês, Caldeira, em parte pela exigência que a língua faz pela marcação do sujeito, em parte para marcar que a informante correlaciona nordestinos com o crime, traduz: “The *nordestinos* infested Moóca, made Moóca ugly”.

constroem a si mesmas como objetos epistemológicos através da projeção de sua própria produção, disseminação e recepção” (2007a:325). Dito de outro modo, o discurso projeta para seus interlocutores uma história e uma circulação específicas. O jornal *Folha de S. Paulo* e a revista *Veja*, a exemplo das outras mídias, publicam periodicamente pesquisas sobre o perfil de seus leitores. *Veja*, por exemplo, anuncia na Internet que tem “[l]eitores inteligentes e exigentes, com alto poder aquisitivo, ótimo nível cultural e perfil ideal para consumir marcas de qualidade”²⁵. A *Folha*, por seu turno, indica que o seu leitor típico “tem 40 anos e um alto padrão de renda e de escolaridade” e que adota, via de regra, “uma visão liberal”²⁶. Obviamente, os modos de determinar por onde o discurso vai circular são bem mais abrangentes do que a divulgação de tais pesquisas de opinião – elas estão inscritas na pragmática do discurso. Além dessa projeção da circulação, os textos utilizam seus elementos textuais-discursivos ideologicamente. Assim, personagens de notícias, acontecimentos, estatísticas, etc. transformam-se em metonímias de visões de mundo que as mídias querem levar adiante. Vimos na seção anterior que a própria história do Nordeste revela a construção de cartografias comunicáveis em que a região desponta como metonímia do passado e da morte, traços de que os discursos modernos de São Paulo e do Sudeste querem se distanciar.

Note-se que nesta discussão sobre comunicabilidade, menciono o ‘texto’ ou o ‘discurso’ como responsáveis pela criação dos mapas pelos quais as notícias da violência serão compreendidas e irão interpelar os leitores a aceitar seu projeto ideológico. Briggs é bastante cauteloso em não atribuir a um autor específico, ou ao autor em abstrato, essa responsabilidade. Essa questão é densamente discutida por Judith Butler (1997) em sua reapropriação do conceito de iterabilidade de Derrida. O juiz que, ao interpretar a lei, aplica uma pena e decide sobre a vida ou a morte de um cidadão (considerando um lugar em que uma tal situação seja possível), é responsável pelo ato injurioso que condena à morte e à violência? À primeira vista, um categórico “não” parece caber como resposta, mas se analisamos a própria questão da responsabilidade pela circulação ou iteração das palavras que ferem, a resposta se torna bem mais complicada. Na discussão da autora sobre a formação do sujeito, a questão da performatividade da linguagem e do agente que

²⁵ http://veja.abril.com.br/idade/publiabril/midiakit/veja_perfil_perfildoleitor.shtml

²⁶ http://www1.folha.uol.com.br/folha/80anos/quem_e_o_leitor.shtml

instituem esse sujeito – como o médico ou a médica que enuncia “É uma menina” no momento do parto e institui assim uma feminilidade no corpo nascente, o qual, a partir de então, passa a participar de uma gramática do gênero em sua sociabilidade – é ligada a uma temporalidade citacional que excede o momento e o agente, mas que, mesmo assim, institui aquele momento e aquele agente como originadores do ato, numa espécie de ficção retrospectiva. Diz Butler (1997:49) que o “poder de ‘racializar’ e, certamente, o poder de atribuir um gênero, precede ‘aquele’ que enuncia tal poder, mas aquele que enuncia, não obstante, parece ter aquele poder”.

A violência na linguagem, no modelo de Butler, encontra-se justamente na circulação ou iteração das palavras injuriosas. Circulação, em seu trabalho, assume feições de temporalidade e subjetivação. Como atribuir responsabilidade a alguém que ecoa um dito injurioso? Aquele que conta uma piada racista é responsável pelo seu dizer ou está “apenas” repetindo ditos populares cuja origem (em especial no caso da piada) é bastante difusa? A comunidade de riso que é magicamente invocada com o fim da piada é também responsável pela circulação da injúria? Parece haver uma condensação do tempo no ato da injúria, esse tempo difuso e citacional. “O sujeito que enuncia as palavras socialmente injuriosas”, diz a autora, “é mobilizado por aquela longa corrente de interpelações injuriosas: o sujeito adquire um estatuto temporário ao citar aquele enunciado, ao performativizar-se como origem daquele enunciado” (p.50).

Como venho repetindo ao longo desta tese, há uma acumuladora e dissimuladora historicidade da força em jogo na circulação da injúria. O próprio funcionamento do performativo, segundo Butler, deriva de seu poder de se apropriar de suas convenções constitutivas e de, ao mesmo tempo, encobri-las (p.51).

Creio que assim reformulado, o conceito de circulação (da fala do crime, da injúria, da invectiva racial etc.) pode ser bastante útil para a construção ideológica que analisaremos nas seções seguintes. A circulação tem implicações pragmáticas, ideológicas e temporais que permitem o trabalho insidioso da violência da linguagem, uma violência que, a despeito de sua historicidade difusa e dissimulada, “carrega em si a necessidade de sua própria crítica” (Ferreira, 2007:16).

Em 16 de agosto de 2006, *Veja* exibiu a face de uma mulher negra segurando seu título eleitoral (Figura 16). Na capa, Gilmara dos Santos Cerqueira foi apresentada como o protótipo do eleitor que poderia decidir as eleições presidenciais daquele ano (*Ela pode decidir as eleições*). Logo abaixo desse título, a revista exhibe a seguinte legenda: “Nordestina, 27 anos, educação média, 450 reais por mês, Gilmara Cerqueira retrata o eleitor que será o fiel da balança em outubro”. Gilmara sorri tanto na capa como na primeira página da reportagem (Figura 17), demonstrando uma espécie de consentimento com o olhar constitutivo e violento de *Veja*.



Figura 16 – *Veja*, 16/08/2006



Figura 17 - Veja, 16/08/1983

Creio que essa economia de significação seja um bom exemplo do que Bourdieu (1991) chama de violência simbólica. Trata-se de uma forma sutil de dominação que é exercida com o consentimento daquele que é ferido. “Toda dominação simbólica”, escreve Bourdieu (1991:50-51), “pressupõe, por parte daqueles que se submetem a ela, uma forma de cumplicidade que não é nem submissão passiva a uma coação externa nem uma adesão livre a valores”. É um tipo de violência que excede a dicotomia usual entre consciência e coerção. Aquele que é sujeito à violência simbólica usualmente exhibe a sua cumplicidade à violação em seu *habitus*. Bourdieu tipifica essa disposição com o caso de alguém que é intimidado. A intimidação, “uma violência simbólica que não sabe de si (na medida em que não implica nenhum *ato de intimidação*), só pode ser exercida em pessoa predisposta (em seu *habitus*) a senti-la, ao passo que outras irão ignorá-la” (p.51). Eu tipifico tal violência com as predisposições no *habitus* de Gilmar.

Referi-me ao sorriso de Gilmar e ao olhar de *Veja*. Em sua interessante discussão sobre a economia visual da tortura e do desaparecimento de corpos durante a “guerra suja” da Argentina, Taylor (1997) argumenta que o olhar é um aspecto central na

formação de indivíduos e de Estados. A autora entende o complicado jogo de olhares na constituição do sujeito e da nação a partir da concepção de Lacan sobre o olhar. Olhar, nos termos de Lacan (1981), é ser olhado por um Outro. E a “instituição do sujeito no visível”, para tomar emprestada uma expressão de Lacan, corre o risco do desreconhecimento (p.106). “Na nossa relação com as coisas”, afirma Lacan, “na medida em que essa relação é constituída pela visão, e ordenada nas figuras da representação, algo escorrega, passa, é transmitido, de estágio em estágio, e é sempre em alguma medida esquivado nisso – isso é o que nós chamamos de olhar” (p.73).

Nesse sentido, devemos entender o regime escópico de *Veja* como aquele que produz o sujeito pela contingência: Gilmará é representada como o epítome dos promissores cidadãos que votam no candidato de esquerda, Lula, mas a ironia no texto, como veremos a seguir, não diz exatamente isso. Gilmará escorrega no violento jogo da representação, talvez não exatamente no sentido lacaniano de que o sujeito não sabe muito sobre seu conteúdo psíquico. O espaço escorregadio situado entre o sorriso de Gilmará nas imagens e a violenta descrição verbal de *Veja*, no entanto, revela uma instância do poder dissimulado e citacional da construção ideológica do discurso. Além disso, esse espaço é violento na medida em que acarreta o consentimento de alguém com o olhar e a descrição verbal do Outro, mas, como resposta, esse Outro os utiliza contra o sujeito. Na distribuição desigual do poder na linguagem, a revista *Veja*, mais uma vez, sutilmente posiciona os nordestinos e as nordestinas num lugar vulnerável.

Nesse regime escópico, Gilmará está sorrindo ao mesmo tempo em que sua identidade é perversamente constituída na violenta economia visual e verbal da revista de direita. Seu consentimento é empregado contra ela mesma, o que é característico da sutil porém dolorosa natureza da violência simbólica. A reportagem, assinada por Julia Dualibi, descreve Gilmará como alguém que, apesar de ser ingênua e de sofrer as privações da pobreza, tem fé na vida e em Lula. “Ela vive em Irará, cidade a 145 quilômetros de Salvador, numa casa de taipa, com chão de terra batida e paredes encardidas. Divide o teto com seus filhos, sua mãe, um irmão e uma cunhada.” Mais adiante: “A guerreira dá duro o dia inteiro numa creche que já foi hospital e ganha um salário mínimo. Não tem dinheiro para comprar um par de óculos de 140 reais para o filho caçula, mas está satisfeita com a vida – e com Lula”. Soma-se aos aspectos de seu cotidiano sofrido a

construção da identidade de uma pessoa ingênua: “Ela acredita que a reeleição de Lula lhe fará a vida ainda melhor. ‘Ele olha muito para o povo brasileiro’. Gilmara não sabe o que é mensalão. Geraldo Alckmin? ‘Não conheço’”.

Perceba-se a ironia de *Veja* ao declarar que uma pessoa que não sabe quem é o candidato de direita nem o que foi o recente escândalo no legislativo envolvendo o governo de esquerda, o mensalão, é o perfil do eleitor que irá decidir o futuro da democracia brasileira. Segundo o modelo de circulação da injúria que elaboramos neste capítulo, pode-se entender que a violência, na representação de Gilmara e dos nordestinos e nordestinas de quem ela é epítome, pode ser evidenciada tanto na iteração de signos que ferem como na criação de um mapa comunicável que ideologicamente constrói a circulação (e a exclusão) do discurso político.

Os signos da vida sofrida, da persistência e da ingenuidade de Gilmara encontram sustentação histórica, por exemplo, no famoso dito de Euclides da Cunha de que o “sertanejo é antes de tudo um forte”. A descrição de Gilmara também guarda muitas semelhanças com o modo como os nordestinos e as nordestinas têm sobrevivido na representação que, ao mesmo tempo que os fere, os torna possíveis.

A iterabilidade da condição de Gilmara, epítome da condição nordestina – tenhamos em mente que Butler localiza a violência na iterabilidade – acarreta, em *Veja*, uma projeção discursiva de quem participa e quem fica de fora da democracia (e da modernidade) brasileira. Uma idéia básica no pensamento de Habermas (1992[1962]) sobre a construção da esfera pública burguesa é a de que a democracia depende da circulação do discurso político. Para uma visão crítica do modelo de Habermas, tomarei a crítica feminista de Nancy Fraser (1992) sobre essa teorização. De acordo com Fraser, Habermas concebe a esfera pública como “um teatro nas sociedades modernas em que a participação política é desempenhada por meio da fala. É o espaço em que os cidadãos deliberam sobre seus assuntos comuns, e portanto uma arena institucionalizada de interação discursiva.” (p.110) Esse espaço discursivo não é o Estado. Ao contrário, “trata-se de um lugar de produção e *circulação* de discursos que podem em princípio criticar o Estado” (p.110-111, ênfase acrescida). É importante entender que, desde o seu encetamento, “público” não significa acessível a todos. A circulação dos discursos que definem a democracia é, por definição, restrita a alguns. O próprio título do ensaio de

Habermas, *A transformação estrutural da esfera pública: uma investigação de uma categoria da sociedade burguesa* (grifo meu), já anuncia que se trata de um modelo específico de democracia, isto é, o modelo liberal-burguês. Ficam de fora dessa concepção de esfera pública vários modelos de democracias, governanças e sociabilidades que não se enquadram nos princípios liberais, como a América Latina pós-ditatorial, o mundo pós-soviético, os estados muçulmanos etc. Fraser aponta ainda que o modelo amplamente aceito de esfera pública e de democracia se pauta ainda em exclusões de gênero. Feminilidade e esfera pública são termos construídos como incongruentes: etimologicamente, ‘público’ vem de ‘púbico’, “um traço gráfico de que no mundo antigo ter um pênis era requisito para falar em público” (Fraser, 1992:114). Podemos acrescentar que há uma exclusão racial em jogo também. Talvez não aleatoriamente *Veja* escolheu uma mulher negra para indicar, insidiosamente, por meio de sua capa, quem não é o retrato da democracia brasileira. Compreender a circulação do discurso político demanda, portanto, que se avalie criticamente quem é deixado de fora dessa circulação. Estão em questão, nessa circulação, *hegemonia e dominação*: a “esfera pública oficial de então era, e ainda é, o locus institucional primário da construção do consentimento que define o novo e hegemônico modo de dominação” (Fraser, 1992:117).

Pode-se perceber pela descrição que *Veja* faz de Gilmara que ela não tem os requisitos mínimos para participar da democracia e da modernidade idealizadas por *Veja*. Ela sequer pode comprar para o filho um par de óculos de 140 reais. Esse dado de sua existência sofrida põe em evidência a metonímia de uma mãe relapsa ou incapaz (uma iteração das mães nordestinas que deixariam os filhos morrer) e a metáfora da visão, tão central para a construção das premissas iluministas em que se assenta o pensamento moderno.

Argumentei nas linhas precedentes que Gilmara é constituída pelo olhar perverso de *Veja*. Em sendo violento, esse olhar constitutivo e a representação verbal voltados para Gilmara minam suas possibilidades de se sustentar como sujeito político. Como discutimos antes, as economias visual e textual-discursiva de *Veja* enganosamente representam Gilmara como o protótipo dos sujeitos imperfeitos da democracia brasileira.

Ela *não* é posicionada, portanto, na *ágora comunicável*²⁷ das cidadanias que *Veja* advoga para os chamados “brasileiros que trabalham e pagam impostos”, um sintagma que faz referência ao Sudeste moderno e que se repete cinco vezes na tríade de artigos que constituem a matéria de capa.

Como essa *ágora comunicável* é constituída? Primeiro consideremos a política de leitura de jornais e revistas *vis-à-vis* a construção de identidades nacionais. Como Benedict Anderson (2008[1991]) argumenta, o consumo diário de jornais está no centro da criação de uma nação imaginada. De acordo com o pensamento de Anderson, a emergência da nação moderna foi corolária do capitalismo impresso na medida em que aquela dependeu tanto do tipo de estandardização que as “línguas impressas nacionais” (p.82) tornaram possível para a inevitável diversidade de línguas humanas como do sentimento de comunidade que surgiu do ato *simultâneo* de ler o *mesmo* jornal em um certo espaço. A ficção de uma nação substancial é portanto ancorada nessa atividade simultânea: “o leitor do jornal, ao ver réplicas idênticas sendo consumidas no metrô, no barbeiro ou no bairro em que mora, reassegura-se continuamente das raízes visíveis do mundo imaginado na vida cotidiana. Como em *Noli me tangere*, a ficção se infiltra contínua e silenciosa na realidade, criando aquela admirável confiança da comunidade no anonimato que constitui a marca registrada das nações modernas” (p.68-69). Mas o estatuto comum de tal prática de leitura não é equivalente a distribuição igualitária de cidadanias. As nações modernas são “normalmente disjuntivas no modo como organizam suas cidadanias” (Holston, 2008:24,21), e no caso brasileiro as diferenças legalizadas entre cidadãos são mantidas por uma “assustadora persistência de desigualdade”.

Portanto, a *ágora comunicável* representada por *Veja* é um mapa que inclui certos tipos de cidadãos e exclui outros. A política de circulação dessa revista é exemplar nesse

²⁷ ‘*Ágora comunicável*’ é uma tradução possível para ‘*communicable loop*’, uma expressão que Charles Briggs, orientador deste trabalho no exterior, utilizou quando discutindo este capítulo. Penso ser difícil traduzir ‘*loop*’ literalmente neste contexto. Em inglês, a primeira imagem que me vem à mente quando leio ou escuto essa expressão é o centro comercial e de diversões de Chicago, conhecido como The Loop. O mapa do metrô permite uma imagem ainda mais clara de um *loop*: nessa região, as linhas de trem dão um laço (*loop*), circundam o centro. O termo ‘*ágora*’, por seu turno, está na própria discussão de Habermas do surgimento da esfera pública no mundo antigo: “A vida pública, *bios politikos*, acontecia na praça (*agora*)” (Habermas, 1992[1962]:3). Tanto o Loop como a *Ágora* não são lugares desenhados para a subalternidade. Não obstante, o centro não é fixo e está sempre suscetível à resignificação: é bom lembrar que a festa de posse de Barack Obama, primeiro presidente negro dos Estados Unidos, foi realizada no Millenium Park, exatamente no Loop de Chicago.

sentido. *Veja* não é destinada aos cidadãos de “segunda classe” da democracia brasileira (Holston, 2008:40), uma categoria a que Gilmara e muitos nordestinos e nordestinas pertencem. Conforme discutimos brevemente na seção anterior, *Veja* divulga seus modos de circulação física no Brasil. Em seu *site*, encontramos dados da distribuição de seus leitores ao redor do Brasil e em termos de classe econômica, gênero e idade. A primeira informação no item Perfil do Leitor é a de que “[o]s leitores de VEJA são atuantes, preparados e bem posicionados no mercado de trabalho, representando o principal grupo de consumidores do Brasil”. No ano de 2008, 72% de seus leitores ocupavam as classes A e B, ou seja, as fatias da população perfazendo renda mensal individual entre R\$ 2.012,67 e 6.563,73 (classe B) e mais de R\$ 6.563,73 (classe A). O salário mensal de Gilmara (R\$ 450) a posiciona na classe mais baixa (E), que correspondeu, juntamente com a classe D, a apenas 4% dos leitores em 2008. Nesse sentido, Gilmara é excluída da comunidade de leitura imaginada que constitui a nação e, assim, do cenário político. A construção dessa ágora comunicável, de que deriva a exclusão de Gilmara e dos nordestinos e nordestinas que ela representa, ancora-se numa indexicalidade e numa metapragmática específicas, as quais investigarei na seção seguinte.

Ordem indexical e construção metapragmática da exclusão

Argumento que tanto a indexicalidade como a construção metapragmática dessa reportagem de *Veja* funcionam para produzir desigualdade na linguagem. A produção de desigualdade, vale ressaltar, é pressuposta nas relações que envolvem violência, na medida em que há uma assimetria entre os participantes de tais relações. Conforme discutimos no capítulo anterior, lingüistas e antropólogos têm demonstrado que as condições discursivas e políticas para o uso da língua são desigualmente distribuídas na sociedade (Bourdieu, 1991; Bauman & Briggs, 2003; Silverstein, 2004; Blommaert, 2005). O uso da linguagem, alerta Silverstein (2004:632), pressupõe “uma *não-uniformidade* de conhecimento dentro de uma comunidade”. Além disso, conforme venho apontando ao longo desta tese, o projeto mesmo da modernidade foi construído em

bases desiguais (Bauman & Briggs, 2003). Tal projeto, desde o Iluminismo, não se deu separadamente de construções ideológicas da linguagem e da alteridade.

A indexicalidade da reportagem pode nos ajudar a entender o quão desigual é a construção da ágora comunicável que define quem conta ou não para a democracia brasileira. Silverstein defende que toda forma lingüística é uma forma indexical (2003:194-195). Ou seja, toda forma lingüística refere-se às condições envolventes de sua própria produção e à ordem macrosocial maior que tanto modela a interação lingüística como exerce uma espécie de força gravitacional nos significados em jogo. Em suas palavras, “todo evento discursivo manifesta, em diferentes graus, entextualizações autoritárias, autorizadas, ou antes disso, não aprovadas ou mesmo contestadas por centros de criação de valor” (Silverstein, 2004:623)²⁸.

Para entendermos como funciona a indexicalidade nessa reportagem de *Veja*, analisarei alguns recursos textuais-discursivos mobilizados pela revista para atacar o Bolsa Família, o programa social criado no governo Lula destinado a oferecer recursos financeiros a famílias pobres que mantiverem suas crianças na escola. No segundo artigo de Julia Dualibi, intitulado “O que vem depois da euforia?” percebe-se uma construção indexical que será utilizada não só nesse texto, mas também no seguinte, “Refêns do assistencialismo”, assinado por Alexandre Oltramari. Refiro-me a um salto de escala da representação de Gilmara, cuja narrativa é longamente analisada no primeiro artigo, para ‘44 milhões de outros brasileiros’. Esses outros brasileiros são nomeados justamente nos termos do avesso à modernidade tão característico da representação do Nordeste:

O Nordeste experimenta uma bolha de crescimento inflada pelo aumento do consumo, que, por sua vez, é lastreado em grande parte no dinheiro que os brasileiros que trabalham e pagam impostos carregam para a região em programas assistenciais gerenciados pelo governo federal, como o Bolsa Família (Julia Dualibi, “O que vem depois da euforia?”, *Veja*, 16/08/2006)

Serrano do Maranhão é o município nordestino com o maior percentual da população registrado no Bolsa Família, o programa que distribui dinheiro dos brasileiros que

²⁸ Bauman & Briggs (1990:73) cunham o conceito de entextualização, uma noção que é muito semelhante a iterabilidade. Trata-se do processo segundo o qual “o discurso pode ser extraível”. Na entextualização, um trecho de produção lingüística é transformado numa unidade “– um texto – que pode ser deslocado de seu contexto interacional”. E mais: “a entextualização pode muito bem incorporar aspectos do contexto, de tal forma que o texto resultante carrega elementos de sua história de uso consigo”.

trabalham e pagam impostos a 44 milhões de outros brasileiros (Alexandre Oltramani, “Reféns do assistencialismo”, *Veja*, 16/08/2006).

Nessa construção discursiva, o Bolsa Família é concebido como transferência de renda do Sudeste moderno e democrático (“os brasileiros que trabalham e pagam impostos”) para o Nordeste medieval e miserável (diz a revista que “A região mantém viva suas oligarquias, em especial na Bahia de Antonio Carlos Magalhães e no Maranhão de José Sarney”). A revista utiliza-se da voz de especialistas para legitimar sua política de verdade e confirmar que se trata de “transferência de renda” e não de “ataque à pobreza”. Lê-se na reportagem: “Especialistas lembram que a transferência de renda não pode ser mantida indefinidamente”. A citação da voz dos especialistas é evidentemente uma estratégia crucial para essa construção política. As aspas são um recurso indexical importante por implicarem uma “existência real” (Peirce, 1955[1897]:101) entre o signo (uma marca textual) e o objeto (a voz no mundo real). Assim, as aspas aparecem para legitimar uma violenta inferência, a saber, de que os seres abjetos nordestinos (verdadeiros animais?) agora não morrem mais de fome:

A bodega e a feira da cidade são os primeiros lugares onde se percebem os reflexos desse aumento de renda. ‘Quanto mais pobre, mais forte é essa regra. Esse dinheiro é que faz girar o comércio local’, diz Rosa Marques, coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Políticas para o Desenvolvimento Humano da PUC-SP. Em março passado, uma pesquisa realizada em parceria entre duas universidades federais, a Fluminense e a da Bahia, constatou que quase 60% das pessoas no Nordeste passaram a consumir mais depois que entraram para o Bolsa Família. Mas não apenas o estômago foi contemplado. (Julia Dualibi, “O que vem depois da euforia?”, *Veja*, 16/08/2006)

O naturalismo do enunciado “Mas não apenas o estômago foi contemplado” itera, obviamente, um conjunto de enunciados que temos analisado sobre a abjeção e a animalização dos nordestinos e das nordestinas. Invocar o território não humano, afinal, é necessário para reivindicar a própria autonomia humana e orgânica dos sujeitos hegemônicos. *Veja* constrói uma violenta epistemologia moderna que exclui Gilmar e outros “44 milhões de nordestinos”, faces emblemáticas dos significados de raça, classe, gênero e territorialidade repudiados pela comunicabilidade de *Veja*.

Há ainda recursos icônicos participando dessa violência. A construção da verdade baseia-se também em gráficos que anunciam o Nordeste como o Outro do Brasil (Figuras 18 e 19) e em uma imagem caótica (Figura 20) em que pobres residentes de Serrano do Maranhão são fotografados em uma longa fila, esperando, segundo a legenda, para receber a “esmola” dada pelo governo assistencialista.

Além da indexicalidade, a comunicabilidade de *Veja* depende de uma construção metapragmática específica. Tem-se a encenação de uma metafísica da presença (Derrida, 1974): os dois repórteres, Julia Dualibi e Alexandre Oltramari, escrevem seus artigos, respectivamente, das cidades de Irará, Bahia, e Serrano, Maranhão, indexando, portanto, a voz de *Veja* à proximidade da dita realidade que os repórteres tentam descrever. O índice, nos termos de Peirce (1955[1897]), tem uma relação “existencial”, “real” com o objeto – daí essa metafísica da presença segundo a qual os jornalistas “assinam” seus textos do lugar em que “viram” e “fotografaram” (portanto também iconizando a realidade em construção) ser uma das principais bases da construção ideológica da ágora comunicável de *Veja*.

Nessa construção metapragmática, *Veja* aponta ainda para representações específicas do “aqui” e “agora” do discurso, bem como de seu “nós” e “eles”. Em outras palavras, a construção metapragmática depende de uma dêixis. O excerto a seguir é bastante representativo disso:

Serrano do Maranhão é uma amostra do que se passa em milhares de outras pequenas cidades pobres. Na semana passada, *Veja* percorreu 1.200 quilômetros e visitou cinco municípios, entre o Maranhão e o Piauí. Encontrou situações parecidas em quase todos. (...) Uma notável exceção é a cidade de Pedro II, no Piauí, a 220 quilômetros da capital, Teresina. **Ali**, além de oferecer ensino fundamental adequado, a prefeitura já ministrou 25 cursos profissionalizantes nos últimos dois anos (...) Pedro II vem investindo na formação de artesão, garçons e joalheiros – e abrindo, assim, uma **porta de saída** do Bolsa Família. (...) Um dos cursos de capacitação está ensinando técnicas de ourivesaria básica aos alunos. Osmarina Uchoa da Silva, 35 anos, dois filhos e Bolsa Família de 80 reais, é um deles. Para setembro, quando termina o curso, ela já tem uma promessa de emprego que lhe renderá 500 reais por mês – e significará o fim da dependência do governo federal. Pena que Pedro II seja uma exceção. (Alexandre Oltramari, “Reféns do assistencialismo”, *Veja*, 16/08/2006).

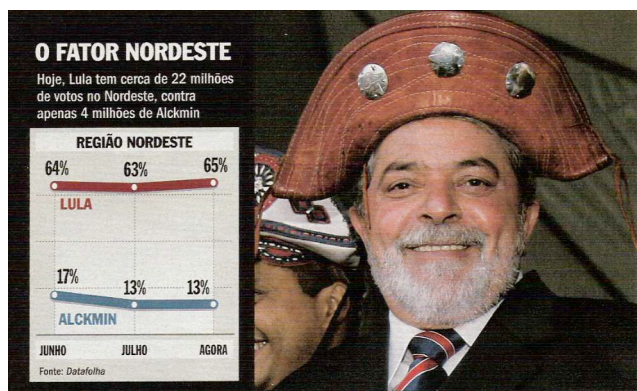


Figura 18 - *Veja*, 16/08/2006

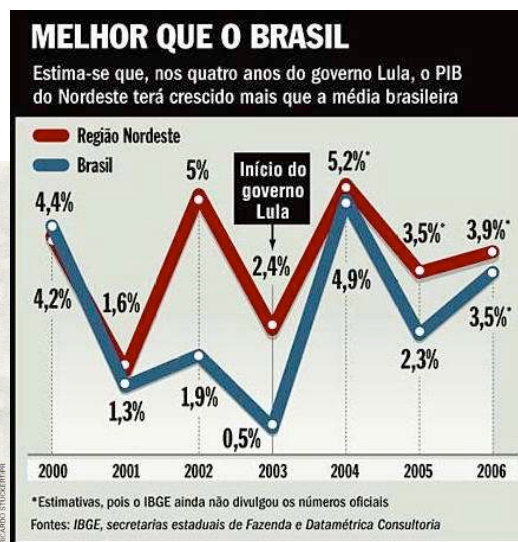


Figura 19 - *Veja*, 16/08/2006

REFÊNS DO ASSISTENCIALISMO

Apesar de seu tremendo impacto, o Bolsa Família falha ao não abrir uma porta de saída da miséria

Alexandre Góes, de Serrano do Maranhão

Serrano do Maranhão, município situado a 200 quilômetros da capital São Luís, tem apenas uma rua asfaltada. Sua infraestrutura é precária, com poucos serviços. A cidade conta com um médico, uma farmácia, três pequenos mercados, cinco escolas — e um recorde curioso: Serrano do Maranhão é o município nordestino com o maior percentual da população registrado no Bolsa Família, o programa que distribui dinheiro dos brasileiros que trabalham e pagam impostos a 44 milhões de outros brasileiros. São 69.910 beneficiários. Não se sabe quanto da população isso significa, até porque, segundo o último censo, havia menos de 5.000 habitantes na cidade. É certo que quase 100% dos moradores do vilarejo estão no programa. Serrano do

DRAMA QUE NÃO ACABA

Multidão espera para receber o benefício no Maranhão: é preciso muito mais para que a escola um dia tenha fim

cidade em quase todos. Em Urbano Santos, localidade mantida com 17.138 habitantes que ocupa a décima posição no ranking das cidades mais assistidas pelo Bolsa Família, também é escassa a esperança de que os beneficiários do programa possam desligar-se dele e prosseguir com as próprias vidas. “Do jeito que está, o programa não tira ninguém da miséria”, diz a assistente social Silvana Coelho, responsável pela execução do Bolsa Família na cidade. Em Itapicuru Mirim, também no Maranhão, a principal atividade dos moradores é posar-se na fila do Bolsa Família. Na semana passada, cerca de 250 pessoas aguardaram pacientemente na principal rua da cidade para receber o benefício, que, prometido havia três dias, não tinha chegado ainda.

Uma notável exceção é a cidade de Pedro II, no Piauí, a 220 quilômetros da capital, Teresina. Ali, além de oferecer ensino fundamental adequado, a prefeitura já ministrou 25 cursos profissionalizantes nos últimos dois anos, alguns deles em parceria com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae). Fundada há 150 anos, a cidade é opala e com uma recém-descoberta voca-

cidade. No comércio local, movido por um desejo de família, as vendas dobram. O comerciante Luís Fernando Fries, dono do maior mercado da cidade, é um observador privilegiado do fenômeno. É dentro de seu estabelecimento que o Bolsa Família é pago. É também ali que o dinheiro é gasto pelos assistidos. Com tanta gente recebendo e gastando, Fries já ampliou seu negócio. O mercado, antes com 10 metros quadrados, agora tem 120. As vendas chegaram de 15.000 para 50.000 reais mensais. “O que os pobres mais compram é comida”, conta o comerciante. A dieta da família da lavadeira Lúcia Costa Fries, 40 anos, cinco filhos e 85 reais do Bolsa Família, era à base de farinha. Com o dinheiro envia-

do pelos brasileiros que trabalham e pagam impostos, ela passou a comprar arroz e, uma vez por semana, carne para os filhos. “Nem vem 1 real para casa. Fica tudo no mercado do Fries”, diz.

Como o sucesso de um programa social não se mede pelo número de beneficiários que ingressam nele, mas pela quantidade que sai, a pergunta é: o Bolsa Família proporciona um caminho para a vida autônoma ou opera mesmo como um soro na veia econômica das cidades pobres porque os mantém vivos, mas não os liberta do ciclo miséria-assistencialismo? “O dinheiro ajuda, mas não tem perspectiva para ninguém aqui”, comenta Maria Pereira da Graça, diretora da maior escola da cidade, com 300 alunos. “Sem outros in-

vestimentos, como cursos de capacitação profissional, não tem saída”, diz ela. A prefeitura tem planos para implementar um programa chamado Construindo Cidadania e Criando Oportunidades, cujo objetivo é ensinar técnicas de costura às mulheres de Serrano do Maranhão. Trata-se de uma iniciativa de uma distribuidora de máquinas de costura que seria implantada em contrapartida à compra de seus produtos pela prefeitura. Cada máquina é oferecida ao poder municipal por 7.000 reais. “Se com o Bolsa Família, não põem aqui vai mudar de vida”, comenta Antônio Carlos Pinheiro, secretário de Administração da cidade.

A educação básica, que poderia ajudar os assistidos a encontrar uma porta

de saída do programa, é tratada com o mesmo cinismo na região. A inadequação do ensino é dramática. Que o diga a professora Neliêda da Silva Capim, 38 anos, dois filhos, salário de 150 reais e Bolsa Família de 80. Seu caçula, Roberto, 10 anos, foi obrigado a repetir a 2ª série do ensino fundamental depois que a preta não interveio junto à escola.

Serrano do Maranhão é uma amostra do que se passa em milhares de outras pequenas cidades pobres. Na semana passada, *VEJA* percorreu 1.200 quilômetros e visitou cinco municípios, entre o Maranhão e o Piauí. Encontrou situações pare-

ças para o turismo. Pedro II vem investindo na formação de artesãos, garçons e juízes — e abriu, assim, uma porta de saída do Bolsa Família. “É um trabalho de longo prazo, mas que já está gerando renda e tornando as pessoas menos dependentes do dinheiro do governo”, diz Marcos Mourão, secretário de Turismo da cidade. Um dos cursos de capacitação está ensinando técnicas de restauração de móveis aos alunos. Osmar Uchoa da Silva, 35 anos, dois filhos, Bolsa Família de 80 reais, é um deles. Para sobreviver, quando termina o curso, ele já tem uma promessa de emprego que lhe renderá 500 reais por mês — o suficiente para o fim da dependência do programa federal. Pena que a execução de Pedro II seja uma exceção.

Figura 20 - *Veja*, 16/08/2006

Veja ancora-se em sua visita a municípios pobres do sertão nordestino para descrever “o que se passa em milhares de (...) cidades pobres”. Essa metafísica da

presença não é apenas a base para uma construção ideológica da verdade, mas também o fundamento de uma dêixis violenta. As localidades visitadas são enunciadas como o “ali”, que marca sua distância do “aqui” das cidades do Sudeste que não dependem do Bolsa Escola. Esses “ali” e “aqui” também pressupõem um “eles” (inferiores, pré-modernos) e um “nós” (superiores, observadores modernos). O campo experiencial é também a motivação para a “porta de saída” pela qual a cidade de Pedro II saiu da “dependência” do governo assistencialista. Não obstante, Pedro II não passa de uma exceção para a epistemologia moderna que *Veja* advoga, uma construção comunicável que posiciona *Veja* e sua comunidade de leitura imaginada em agudo contraste com o Bolsa Escola e os significados raciais, de gênero e territoriais que ele acarreta.

O discurso de *Veja* é também jocoso. A referência à nordestina Osmarina Uchoa da Silva (35 anos, dois filhos e Bolsa Família de 80 reais), uma forma lingüística que soa derrisória, não apenas itera a legenda da capa (Nordestina, 27 anos, educação média, 450 reais por mês), mas também extrai seu efeito de zombaria de uma ordem político-pragmática maior que estipula os limites da modernidade brasileira. Os sujeitos que estão fora desse âmbito político se tornam objeto do ridículo. Como mencionei anteriormente, o próprio termo ‘sujeito’ quando aplicado à representação dos nordestinos e das nordestinas na mídia hegemônica se torna problemático na medida em que estes são freqüentemente empurrados para o inabitável território da abjeção. Abaixo ofereço dois exemplos dessa abjeção, o primeiro, do artigo “Refêns do assistencialismo”, e o segundo, da sempre preconceituosa coluna de Diogo Mainardi:

Serrano do Maranhão é o município nordestino com o maior percentual da população registrado no Bolsa Família, o programa que distribui dinheiro dos brasileiros que trabalham e pagam impostos a 44 milhões de outros brasileiros. São 6.910 beneficiários. **Não se sabe quanto da população isso significa**, até porque, segundo o último censo, havia menos de 5.000 habitantes na cidade. **É certo que quase 100% dos moradores do vilarejo estão no programa.** (*Veja*, 16/08/2006, negrito acrescido)

José Eduardo Dutra fez carreira como sindicalista da CUT e senador do PT pelo estado de Sergipe. Não sei o que é pior. (...) Lula é um oportunista. Quer dizer, uma semana ele concede a exploração de madeira, na semana seguinte ele cria uma reserva florestal grande como Alagoas, Sergipe, sei lá eu... por essas bandas de onde eles vêm. (Diogo Mainardi, “Agora me acusam de antinordestino”, *Veja*, 14/03/2007, negrito acrescido; itálico no original).

As estratégias textuais-discursivas em ambos os excertos se assemelham por tornarem o Nordeste um território difuso e incognoscível, traços típicos de uma categoria abjeta. No primeiro excerto, o dado do censo é apresentado como a única fonte possível de mensuração da quantidade de habitantes de Serrano do Maranhão, o que, pela cartografia criada pelo artigo, discrepa do dado sobre o número de beneficiários do Bolsa Família (5.000 habitantes contra 6.910 beneficiários, o que também pode ser lido como um indício de que haveria corrupção na distribuição das bolsas). Em outras palavras, “não é possível saber” o percentual de habitantes beneficiados (mais uma característica não-moderna da cidade, a inaptidão à estatística), apenas que “todos” recebem ajuda dos “brasileiros que trabalham e pagam impostos”. Na coluna de Diogo Mainardi, é evidente a impossibilidade de diferenciar um estado nordestino do outro, o que faz o colunista se irritar e dizer que eles vêm daquelas “bandas”. O Nordeste aparece, portanto, como uma imprecisa e menosprezada categoria que, no entanto, é requerida para constituir os limites da inteligibilidade do discurso moderno de *Veja*.

A abjeção comunicável e a desigualdade encenadas nas páginas de *Veja* e da mídia hegemônica do Brasil participam da violência discursiva que fere os nordestinos. Como temos visto, esses sujeitos também são ridicularizados como animais, plantas, cidadãos de segunda classe, pessoas ingênuas e maus estrangeiros. Eles são atacados justamente em seu ponto mais vulnerável: sua condição. Esse ataque verbal e visual é articulado a uma comunicabilidade que dá a toda uma construção discursivo-ideológica a aparência de “um fato natural” ou de “apenas uma piada”. Como Diogo Mainardi argumenta em seu violento artigo, “Eu admito que chamei Lula de oportunista. Eu admito que, privadamente, costumo referir-me a ele com termos bastante mais impróprios. Eu admito até mesmo um imperdoável desconhecimento em matéria de geografia nordestina. O que nunca poderei admitir é preconceito.” O desconhecimento de Mainardi de seu preconceito evidente remete-nos ao fato de que, em sua construção comunicável, o discurso que fere precisa disfarçar sua própria construção pragmática (e, portanto, política). Tendo em vista que os performativos que ferem sempre encobrem suas condições constitutivas (Butler, 1997:51), creio ser necessário prosseguir na caracterização desses performativos.

CAPÍTULO 5

CARTOGRAFIAS DA SUBJETIVIDADE

Sua mãe queria vê-lo. Ele estava embaixo da cama respirando escuridão enquanto a voz dela pronunciava o nome dele pelos cômodos, à sua procura. “Ben? Ben? Benjamin?” Ele se encolhia dentro do próprio silêncio. Não queria ser visto, agora não. Havia erros antigos zumbindo à sua volta, pensamentos amargos, uma pobreza de ser que era desagradavelmente úmida. Ela o queria em estado de brilho. Ele não era capaz de brilhar, agora não, e assim desapareceu e deixou a mãe chamar seu nome em cômodos que respondiam apenas com papel de parede e luz da tarde, e a muda dignidade feminina da mobília. (...) Esperou ali, oculto em sua versão mais triste, um menino debaixo de uma cama que não respondia ao chamado da mãe. (...) Estava em seu eu menor, o eu suplicante, o eu que se escondia, e logo, muito em breve, ele e o avô encontrariam sua mãe, que tinha necessidade de que ele fosse outro. (...)

E o avô falou para Ben: “Me dá um abraço apertado”; e Ben se entregou aos grandes braços peludos do avô. Lá estava o perfume, a doçura almiscarada, penetrante, do hálito dele. Ben se desfez no abraço do avô. Ele estava livre para ser ninguém.

Laços de sangue, Michael Cunningham

Para no fim da próxima década trazer para a civilização êsses 18 milhões de nordestinos praticamente mortos, a Sudene precisa das reformas, de poder político para lutar por elas.

Veja, 17/02/1969

Sertão-favela

No imaginário brasileiro, é bastante conhecida a dicotomia sertão/mar. A exemplo de outras dicotomias, esta carrega uma divisão assimétrica entre seus dois termos. O

sertão comumente aparece como o lugar do vazio e da pobreza, um espaço que precisa ser preenchido com uma missão civilizadora que lhe traga desenvolvimento. O litoral compõe, muito freqüentemente, a imagem do lado civilizado e opulento da nação, cujo progresso se deve estender ao sertão. Como bem observa Vidal e Souza (1997), essa geografia imaginada não se isenta de ambigüidades. Se, por um lado, o sertão é o espaço de um vazio que “além de deserto é atrasado”, por outro lado, é a esse sertão que se atribuem “as chances de conservação do espírito verdadeiramente nacional” (Vidal e Souza, 1997:161). O litoral, como marca da diferença que compõe a identidade do sertão, surge “ora como parte civilizada que deve se estender ao interior, ora como porção degradada e inautêntica que deve se renacionalizar, absorvendo a pura brasilidade da hinterlândia” (id.ibid.).

Na esfera da arte brasileira, imagens de sertão ou de mar ocupam um lugar central na composição de uma utopia da nação. Em seu ensaio *A utopia no cinema brasileiro*, Lucia Nagib discute as origens de “Utopia”, a ilha idealizada pelo filósofo renascentista Thomas More. Conta a autora que a ilha teria sido imaginada a partir de correspondências trocadas entre More e Américo Vespúcio, que havia visitado a ilha de Fernando de Noronha. A descrição da beleza da ilha, de sua tranquilidade e harmonia teria inspirado More a localizar ali a sociedade perfeita que imaginara, pátria de uma sociedade isolada da opressão e da injustiça que a circundavam. A ilha e o conceito idealizados por More fazem parte de uma dialética que carrega em si o possível e o impossível. Nas palavras de Nagib:

Faz parte essencial de Utopia a sua impossibilidade. A palavra, inventada por More, reúne o vocábulo grego *topos*, ou seja, “lugar”, a uma combinação de dois prefixos: *ou*, que significa negação, e *eu*, que indica “boa qualidade”. Assim, “utopia” seria ao mesmo tempo o “bom lugar” e o “lugar nenhum”, uma combinação que, na época, serviu a More para camuflar seu projeto muito concreto de mudanças sociais, aplicáveis a seu próprio país, a Inglaterra. Era, portanto, na origem, um projeto prático, que acabou se universalizando com o sentido de sonho impossível, de sociedade ideal cuja perfeição se torna irrealizável. (Nagib, 2006:32)

Essa dialética da utopia é bastante presente no modo como o sertão e o mar surgem na arte do Brasil. Na obra de Graciliano Ramos, o “lugar nenhum” se avoluma na

composição do sertão nordestino, um lugar que, não obstante, carrega em si o traço do “bom lugar”. Em *Vidas Secas*, Fabiano, Sinhá Vitória, os dois meninos e a cachorra baleia transitam do nada para lugar nenhum. Suas vidas são tão secas quanto a caatinga por onde erram. A adaptação de Nelson Pereira dos Santos de *Vidas Secas* [1964] para o cinema captura essa utopia calcada no desalento, numa representação da miséria e da fome que *abalam* o expectador. O incômodo é permanente no filme: o mesmo ruído agudo e contínuo que abre a película retorna em seu final, poucos instantes após Sinhá Vitória [Maria Ribeiro] perguntar a Fabiano [Átila Iório] se eles um dia se tornariam gente. A isso, Fabiano, que pouco fala em todo filme, responde com um categórico “não”.

Deus e o diabo na terra do sol, clássico filme de Glauber Rocha, lançado no mesmo ano de 1964, apresenta ao cenário artístico aquilo que Lucia Nagib chamará de “a utopia mais famosa do cinema brasileiro: ‘O sertão vai virar mar, e o mar vai virar sertão’” (2006:25). Reconhecida matriz do cinema autoral brasileiro, *Deus e o diabo na terra do sol* aposta nesse leitmotiv de transformação do sertão em mar. A opressiva paisagem seca e miserável do sertão é contraposta à imensidão do mar. Na cena final do filme, Manuel [Geraldo Del Rey] e Rosa [Yoná Magalhães], dois nordestinos que são submetidos ao longo da narrativa ao pior da violência estrutural²⁹ e da violência física, correm em direção ao mar. Rosa cai durante a corrida; Manuel, não obstante, segue em sua marcha utópica, até que ao plano-sequência de sua corrida no sertão se superpõe a imagem do mar. Nessa obra, o nordestino, após ter sofrido as piores injustiças, finalmente encontra o prometido mar, o avesso daquilo que compusera até então sua sobrevivência. A lógica da sobrevivência derridiana ocupa, aliás, um lugar importante na visada utópica de Glauber Rocha. Antes de correr para o mar, Manuel havia se juntado ao bando de Corisco [Othon Bastos]. O cangaceiro, que acabara de batizar Manuel de Satanás, diz ao vaqueiro

²⁹ Violência estrutural é um conceito bastante controverso no campo da antropologia. A noção de violência estrutural nasce na teologia da libertação e se refere aos modos de dominação invisíveis que naturalizam injustiças e desigualdades de gênero, raça, classe e sexualidade, dentre outras. Trata-se da violência da pobreza, da fome e das precárias condições de sobrevivência. A violência estrutural, de acordo com Nancy Scheper-Hughes (2004:14), mascara as origens sociais da pobreza, da doença, da fome, da morte prematura. Apesar de ser uma violência gestada na superestrutura, não é vista como tal. Ideologias autorizadas pela violência estrutural não culpabilizam o estado, “ninguém é tido como responsável, a não ser os próprios pobres” (id.ibid.). Alguns antropólogos, em especial Alba Zaluar (1999:11), criticam esse conceito pelo fato de nele violência ser sinônimo de “desigualdade, exploração, dominação, exclusão”, termos comumente utilizados com referência à pobreza e à discriminação de raça e gênero. Encontram-se apenas “causas externas” para o ato violento e apagam-se o abuso da força, o desmando e as relações de poder e dominação que se estabelecem no interior dos grupos.

que siga rumo ao mar caso ele (Corisco) morra. E continua: “Por onde passar, pode dizer que Corisco estava mais morto que vivo”. Tal como os retirantes de Portinari, nem vivos nem mortos, seres que subvertem o ideal moderno de triunfo da vida, Corisco assume sua morte em vida e atribui a ela um fim de justiça social e uma teleologia: “Virgulino morreu de uma vez, Corisco morreu com ele. Por isso mesmo precisava ficar de pé, lutando sem fim, desarrumando o arrumado, até que o sertão vire mar e o mar vire sertão.”

A utopia de Glauber Rocha evidencia no paralelismo cruzado de seu quiasma (“o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão”) um excesso no espaço edênico a ser alcançado. Em se chegando ao mar, este mar virará sertão. Para além da pureza de um mar redentor, a salvação do nordestino pressupõe o transbordamento do próprio mar onde ela se completará como promessa – um mar que é, de partida, excedido pelo sertão que o constitui como diferença.

Neste capítulo, pretendo discutir como o oposto dessa utopia comparece na forma de instanciação de uma matriz antiutópica que constitui as identidades nordestinas na mídia do Sudeste. Apresento uma análise da premiada série de reportagens sobre o Nordeste intitulada “Vida Severina: Da miséria do sertão à realidade da favela”, assinada por Paulo Marqueiro e Selma Schmidt e veiculada pelo jornal *O Globo* entre 15 e 22 de maio de 2005. Como o título da série antecipa, o movimento não é edênico. O destino da miséria do sertão não é o mar, mas o outro pólo da pobreza do Brasil, a favela. A forma como as subjetividades de dezenas de nordestinos e nordestinas são descritas nessa série será o meu leitmotiv para fazer, adiante neste capítulo, um esboço da subjetividade sobre bases não-modernas. Tentarei enxergar características icônico-indexicais nessas vidas severinas que estão contiguamente vinculadas não apenas ao “eles”, os nordestinos miseráveis, mas também ao “nós”, os opulentos habitantes do Sudeste.

Vida Severina

Durante oito dias seguidos do mês de maio de 2005, *O Globo* publicou uma série de reportagens sobre o movimento migratório entre o sertão nordestino e o Rio de Janeiro.

A série de reportagens intitulada “Vida Severina: da miséria do sertão à realidade da favela”, de autoria de Paulo Marqueiro e Selma Schmidt, recebeu importantes prêmios de jornalismo naquele ano, dentre eles o Prêmio Esso de Jornalismo e o Prêmio Imprensa Embratel. Vale ressaltar que esta era a 50ª edição do Prêmio Esso, cuja primeira edição, em 1955, havia premiado os jornalistas Mario de Moraes e Ubiratan de Lemos, da revista *O Cruzeiro* por uma reportagem sobre a desconfortável viagem de migrantes nordestinos em paus-de-arara. A série “Vida Severina” faz menção a essa matéria histórica, intitulada “Uma tragédia brasileira: os paus-de-arara” (Figura 21). Como se pode ler no excerto da Figura 21, os jornalistas de *O Globo* entrevistam um dos autores da reportagem de *O Cruzeiro*, Mario de Moraes. As citações da fala do repórter enfatizam a ilegalidade dos nordestinos nesse tipo de transporte (“Era proibida a entrada de paus-de-arara no Rio”), seu sofrimento (“O caminhão só parava quando quebrava ou quando o motorista queria. O sofrimento era brutal”), a abjeção de sua condição (“As pessoas urinavam no próprio caminhão”) e a violência que os acompanha e os constitui (“Vi acidentes e até assassinatos de motoristas por nordestinos revoltados”).

Ha 50 anos, reportagem do Cruzeiro

• Em 1955, incógnitos, os jornalistas Mario de Moraes e Ubiratan de Lemos — este já falecido — viajaram num pau-de-arara, por 11 dias e 2.300 quilômetros, de Salgueiro (PE) até Caxias. Num saco, levavam roupas velhas e uma máquina Rolleiflex. Junto com eles, apertados na carroceria suja e desconfortável, 102 nordestinos, um cachorro e um curió que Mario comprou na Bahia. A viagem foi contada na reportagem “Uma tragédia brasileira: os paus-de-arara”, publicada em outubro de 1955 pela revista “O Cruzeiro” e vencedora do primeiro Prêmio Esso de jornalismo.

— Era proibida a entrada de paus-de-arara no Rio. Quando chegou a Caxias, um dos motoristas mandou que todos desembarcassem dizendo que estávamos no Rio. E retornou — conta Mario, hoje com 79 anos.

Para Mario, as cenas presenciadas durante a viagem são inesquecíveis:

— O caminhão só parava quando quebrava ou quando o motorista queria. O sofrimento era brutal. As pessoas urinavam no próprio caminhão.

No percurso, pela Rio-Bahia ainda não asfaltada, os fatos se sucediam.

— Vi acidentes e até assassinatos de motoristas por nordestinos revoltados — revela Mario.

A reportagem começou com a ida da dupla de repórteres para Campina Grande (PB) em cima da carga de um caminhão que partia do Campo de São Cristóvão. Ao chegar à Paraíba, foram descobertos como jornalistas e, diante da ameaça de serem mortos por agenciadores de nordestinos, partiram para Pernambuco. Lá descobriram um pau-de-arara que partiria para o Rio. Os dois justificaram as fotos dizendo ser fotógrafos que tentariam a vida no Rio. Só se apresentaram como jornalistas depois do desembarque em Caxias.



Mario de Moraes/ Revista O Cruzeiro/ 1955

O PAU-DE-ARARA em Petrópolis, em 1955

Figura 21 – *O Globo*, 17/05/2005

Esses trechos da fala de Mario de Moraes citam, por sua vez, o próprio modo como a condição nordestina se tornou inteligível. Tanto o sofrimento quanto a abjeção e a violência têm ocupado lugar central em minha descrição da encenação dessas identidades

da mídia. Nesta seção, darei continuidade a essa descrição, associando-a sobretudo ao primeiro aspecto da citacionalidade do excerto de *O Globo*, a saber, o abandono pela lei (Agamben, 1998). Como veremos adiante, de um lado, sofrimento, abjeção e violência e, de outro, abandono da e pela lei são questões definidoras não apenas das subjetividades nordestinas, mas do sujeito moderno.

Conforme já apontado neste capítulo, a marcha dos nordestinos ao Rio de Janeiro, nos termos de *O Globo*, é antiutópica. Em vez de correrem rumo ao mar, como no utópico *Deus e o diabo na terra do sol*, os nordestinos e as nordestinas descritos pelo jornal migram de um pólo da miséria nacional, o Sertão, para o outro, a Favela (Figura 22). Na primeira reportagem da série, os jornalistas salientam que a “demanda entre cidades do Nordeste e as comunidades pobres do Rio é tanta que já existem linhas fazendo a ponte sertão-favela”. E continuam:

A cada mês, pelo menos dois ônibus da Viação Itapemirim partem do Nordeste (um do Ceará e outro da Paraíba) com destino às favelas da Rocinha e de Rio das Pedras. Outros dois fazem o trajeto inverso. As passagens são vendidas pela agência VRM Turismo, que funciona dentro das comunidades, e por representantes da operadora nas cidades de Varjota e Cariré, no Ceará, e de Campina Grande, na Paraíba. (*O Globo*, 15/05/2005, p.26)

Dor, sofrimento e tristeza acompanham os nordestinos em sua errância rumo ao Eldorado. A cearense Queila Freitas é a primeira personagem apresentada nesse drama. “O sol está começando a iluminar a caatinga quando Antonia Queila de Sousa Freitas, de 16 anos, entra no Açude de Araras, no sertão do Ceará, para o último banho antes de partir”, eis como é iniciado o texto da reportagem. Depois do banho, a cearense “abraça calorosamente os avós, a mãe e seis dos oito irmãos”. O pai, que nunca aprovou a ida de Queila ao Rio de Janeiro, leva a moça no colo até a canoa que a transportará pelo açude. “Queila chora ao longo de quase todo o trajeto. À medida que o barco avança, ela vai deixando para trás a família e a casa modesta na Ilha de Izaú, área rural de Hidrolândia, onde nasceu e foi criada”.

Assim como Gilmar Cerqueira, personagem central da violenta reportagem de *Veja* sobre o perfil do eleitor nordestino nas eleições para presidente de 2006, Queila Freitas se torna um ícone da dor e da miséria que constituem os nordestinos. A cearense é

VIDA SEVERINA

Fotos de Marizilda Cruppe



Sonho de vida melhor ainda atrai nordestinos, mas 40% acabam em áreas carentes do Rio

Figura 22 – O Globo, 15/05/2005

citada, por exemplo, como “doloroso exemplo” das estatísticas da mortalidade infantil no Nordeste:

A esperança de vida ao nascer na Região Nordeste é de 66,7 anos, enquanto no Sudeste é de 70,1 anos. A taxa de mortalidade infantil é de 41,4%, o dobro da registrada no Sudeste (20,2%). Queila é um doloroso exemplo dessas estatísticas: ela perdeu dois de seus dez irmãos com pneumonia: um com nove meses e outro com um ano. (*O Globo*, 15/05/2005, p.26)

Insisto aqui que os nordestinos são, de fato, *fantasmas* que assombram a ontologia vitalista das subjetividades do Sudeste. O fantasma, de acordo com Derrida (1994[1993]:158), se materializa através da incorporação “em um corpo sem natureza, em um corpo *não-físico* que poderia ser chamado, se pudermos confiar nessas oposições, de um corpo técnico ou um corpo institucional”. No excerto anterior, perceba-se que a “esperança de vida” no Nordeste é menor do que no Sudeste e a taxa de morte entre os

nordestinos (na infância) é o dobro da que se registra no Sudeste. Os nordestinos, nesta série de reportagens, não estão nem vivos nem mortos; são os habitantes do território fantasmagórico da sobrevida. O semblante entristecido do garoto Linaldo Rodrigues (Figura 23), que carrega lenha para ajudar os pais, é acompanhado, na página de jornal, da legenda ‘A gente almoça no meio da tarde para comer uma vez só’, que é uma citação da fala da cearense Rosa Cardoso Moura. Tanto a imagem sofrida como o texto que anuncia a falta daquilo que é indispensável para o corpo dos modernos, mas que assume outra lógica para identidades que se incorporam, indexam uma forma de existência espectral, uma forma de entrevida ou, nos termos de Agamben (1998), de indistinção entre vida e morte que, em última instância, constitui o paradigma moderno³⁰. À mesma página do jornal, a fala do auxiliar de pescador Francisco das Chagas Rodrigues é citada, evocando a sobrenaturalidade e a sacralidade dessas formas de vida: “A gente vive pelo milagre de Deus”. Segue-se a essa fala uma menção à fatalidade da fome na (entre)vida da família de Rosa Moura:

Não menos difícil é a vida da família de Rosa Cardoso Moura, de 47 anos, Vilemar Moura, de 29, e seus três filhos. Há cinco anos, Vilemar passou um mês no Rio, na casa de um irmão no Morro dos Macacos, e retornou para o Ceará porque não tinha como conseguir emprego.

– As crianças merendam na escola e nós almoçamos no meio da tarde, para comer só uma vez por dia – conta Rosa. (*O Globo*, 15/05/2005, p.28)

³⁰ Agamben (1998) centra sua discussão sobre a biopolítica moderna na figura do *homo sacer*, uma categoria de sujeito no direito arcaico romano cuja “*vida podia ser morta mas não sacrificada*” (p.53, ênfase no original). Matar um *homo sacer* não significava cometer um crime (nos termos da lei humana) tampouco um sacrifício (nos termos da lei divina). O *homo sacer* era duplamente *banido*. Tanto esse ‘banimento’ quanto essa ‘sacralidade’ em questão na figura do *homo sacer* são conceitos ambíguos que remetem, em última instância, à zona de indistinção em que foram gestados tais conceitos e à forma como essa indistinção permanece na biopolítica contemporânea, quando alguns sujeitos – os presos de Guantánamo, por exemplo – são expropriados dos mais básicos direitos humanos, por entrarem numa zona de exceção típica dos estados totalitários modernos e da (bio)política de exceção adotada pelo governo do presidente George Bush, ex-líder da maior e mais antiga democracia do planeta. “A sacralidade da vida, que é hoje invocada como um direito absolutamente fundamental em oposição ao poder soberano, na verdade é uma expressão original precisamente tanto da sujeição da vida a um poder sobre a morte quanto a exposição irreparável da vida à relação de abandono” (Agamben, 1998:53). A zona de indistinção está presente na própria raiz de ‘banimento’ -*ban*. Esse radical está na origem de termos que “incluem” e “excluem”: bando e bandido, bandana e abandono. A palavra latina *sacer*, significando ‘sagrado’ e ‘maldito’, carrega a mesma indistinção.



‘A gente almoça no meio da tarde para comer uma vez só’

Falta de emprego expulsa moradores do sertão para o Rio e separa famílias

Figura 23 – O Globo, 15/05/2005

Essas falas de nordestinos, somadas a descrições de seu sofrimento e de suas alegrias, funcionam como sinédoques da condição nordestina. A sinédoque tem um funcionamento semelhante ao da metonímia, mas, diferente desta, a relação de contigüidade que aquela estabelece está relacionada mais especificamente com a quantificação – parte pelo todo, gênero pela espécie, singular pelo plural (Houaiss & Villar, 2001; Tringale 1988). Lembremos que *contigüidade* é a palavra-chave da relação estabelecida por um índice com o seu objeto. Nesse sentido, há um funcionamento indexical nessas identidades que não podemos perder de vista.

O espaço da sobrevida, essa zona de indistinção entre a vida e a morte, é um dos princípios estruturantes da viagem dos nordestinos ao Rio de Janeiro. A iminência da morte assombra a vida desses retirantes. A história de suas vidas só faz sentido se

vinculada ao desastre: “Para passar o tempo, Vladimir recorre ao jogo eletrônico. A mão esquerda mutilada, deslizando sobre o aparelho, denuncia uma realidade cruel: ele perdeu três dedos ao se acidentar numa máquina de espalhar massa, quando trabalhava numa padaria em Guaraciaba. Tinha apenas 11 anos” (*O Globo*, 15/05/2005, p.27). O *télos* da morte funciona como uma espécie de sentença de morte. Na mesma reportagem, o jornal diz que a seca (um prenúncio da morte iminente) “está sempre à espreita”:

Dentro do ônibus, nada escapa à filmadora de Antônio Marcos Rodrigues de Souza, morador e dono de um bar em Rio das Pedras. Do lado de fora, a caatinga domina a paisagem. Embora escassa, a chuva nesta época do ano garante o verde da vegetação. Os sertanejos sabem que é por pouco tempo: a seca está sempre à espreita. (*O Globo*, 15/05/2005, p.27)

Dito de outro modo, o *fantasma* da morte está sempre à espreita: no excerto, a seca é uma certeza. Na mesma página do excerto, o jornal apresenta a imagem de uma imensa cratera no percurso do ônibus (Figura 24), iconizando uma imagem de perigo, uma sentença de morte. O princípio da sobrevida pode nos ajudar a entender melhor essa sentença. Ao reler *L’arret de mort*, de Maurice Blanchot, Derrida (2004[1979]:91) comenta que, na obra, a sentença de morte “é o momento em que a morte é significada, anunciada, como uma condenação que traz a morte à tona e chama J. à morte – assente, consente, o que é também uma sentença”. A personagem J. havia sido *condenada* à morte pelo médico, que lhe dera um mês de vida; apesar disso, continuou vivendo. Assim se refere a ela o narrador: “Ela poderia haver morrido há muito tempo, mas não apenas não estava morta, como continuou a viver, amar, rir, andar em volta da cidade, como alguém em quem a doença não poderia tocar. O seu médico me contou que desde 1936 a havia considerado morta” (Blanchot, *apud* Derrida(2004[1979]:91). Tendo em vista que J. fora sentenciada de morte pelo médico, ela não estava propriamente viva. Também não estava morta, porque podia ainda “viver, amar, rir, andar em volta da cidade”. J. estava, portanto, sobrevivendo. Diz Derrida: “[c]ondenada (pela doença, pelo médico, pelo “narrador”), J. deveria já ter morrido. Ela assim sobrevive, mais viva do que nunca, no entanto.” (p. 92)



PERIGO NA ESTRADA: uma cratera se abre na BR-020 entre Tauá (CE) e a divisa com o Piauí

Figura 24 – O Globo, 15/05/2005

A reportagem “Vida Severina” é um claro exemplo do funcionamento dessa lógica. Apesar de a morte e a seca os rondarem, os nordestinos subsistem. Suas formas de vida³¹ pautam-se em regras antimodernas, articulando o horror da morte que espreita com a alegria da vida que não se preocupa com seu fim. Assim como a personagem J., os nordestinos são sentenciados à morte e “assim sobrevivem, mais vivos do que nunca, no entanto”. O excerto a seguir exemplifica bem essa prática lingüística e social regrada pelos termos da sobrevida:

Ao longo do trajeto, conversas e brincadeiras aproximam pessoas de todas as idades. Cada um conta sua vida. Felipe Aragão, de 13 anos, fala sobre a Favela da Rocinha, onde morou durante anos, e explica por que não se preocupa com tiroteios.

³¹ O conceito de forma de vida se aproxima da noção de prática lingüística e social situada, o que se realiza por meio do uso de regras. Uma forma de vida “é uma formação cultural ou social, a totalidade das atividades comunitárias em que estão imersos os nossos jogos de linguagem” (Glock, 1998:174). Para Wittgenstein, um jogo de linguagem depende do contexto não-lingüístico, de modo que a prática lingüística está necessariamente situada no contexto maior das ações humanas, que, historicamente, precedem o uso lingüístico. “A linguagem – eu quero dizer – é um refinamento. ‘No princípio era o ato’” (Wittgenstein, 1993:420; Wittgenstein cita Goethe, *Fausto I*, a cena de abertura no *Studierzimmer*). As formas de vida participam, portanto, do todo das nossas ações lingüísticas, corpóreas e culturais: “Comandar, questionar, contar histórias, conversar fazem parte da nossa história natural do mesmo modo que andar, comer, beber, jogar.” (Wittgenstein, 1953 §25).

– Sou “*The Flash*”. As balas não me pegam – brinca, provocando gargalhadas. (*O Globo*, 15/05/2005, p.27)

O humor aí é totalmente contrário à ontologia vitalista. Ele nasce da reapropriação de condições que originalmente são significadas, principalmente em discursos hegemônicos, com o objetivo de ferir. Tanto a violência do tiroteio como a favela em si são traços de um passado vencido pela ontologia vitalista. Essas condições injuriosas constitutivas do Outro da ontologia vitalista se transformam, na fala de Felipe Aragão, em humor, do tipo que, definitivamente, não se usa para ferir. O humor que escapa às balas é uma instanciiação da ressignificação, um modo de contradiscurso que está previsto pela própria temporalidade aberta dos atos de fala (Butler, 1997).

Paus-de-arara: passado e abandono da/pela lei

Outro aspecto que salta aos olhos na série “Vida Severina” é a permanência do passado na vida dos nordestinos e nas práticas sociais do Nordeste. Se o Sudeste, para alcançar a modernidade, teve de olhar para o futuro, o Nordeste insiste em se voltar para o passado, essa terra que é “contra a história” (Albuquerque Jr., 2001:172). O pau-de-arara é um dos ícones mais fortes dessa luta do passado contra o futuro. Veja-se no excerto a seguir, parte da primeira reportagem da série, como o passado insiste em se repetir:

Três eixos, poltronas reclináveis e banheiro a bordo. O ônibus da Itapemirim estacionado numa rua de Varjota, no sertão do Ceará, com destino às favelas de Rio das Pedras e Rocinha, no Rio de Janeiro, em nada lembra os antigos paus-de-arara – caminhões que nas décadas de 40 e 50 transportavam retirantes para as metrópoles do Sudeste. Mudaram as carrocerias, mas não os passageiros. (*O Globo*, 15/05/2005, p.27)

Os passageiros são os mesmos, habitantes de um passado que teima em subsistir. Na página seguinte da matéria, lê-se que os paus-de-arara, formas de transporte muito comuns entre as décadas de 1940 e 1950, “por transportarem os passageiros em condições desumanas, acabaram proibidos”. Nessa menção aos paus-de-arara, articulam-se dois aspectos que, acredito, são centrais não apenas na composição das identidades nordestinas, mas também do próprio sujeito moderno. Refiro-me à articulação que, nesse

passado permanente, se estabelece entre não-humanidade e ilegalidade. Na forma como a série “Vida Severina” é apresentada ao leitor, os nordestinos, ao mesmo tempo, são abandonados pela lei e a abandonam. Por sua condição de miséria e privação, são obrigados a adotar como meio de transporte “desconfortáveis caminhões”, que, segundo os próprios passageiros, deixam “o corpo tão moído que leva um dia para se recuperar”. Os paus-de-arara, conforme *O Globo*, foram “proibidos de transportar passageiros nas rodovias federais”. Suas rotas situam-se, então, “nas estradas empoeiradas do sertão”. Não obstante, “a falta de ônibus em cidades do interior do Ceará”, por exemplo, levam motoristas a utilizar picapes como paus-de-arara. As “pessoas são transportadas nas carrocerias, até mesmo em rodovias”.

Nos termos da cartografia comunicável que emerge em *O Globo* é “a falta de ônibus” – metonímia de um Estado falho, pobre e incapaz – que leva os nordestinos a abandonarem a lei e embarcarem em um pau-de-arara. A circularidade aí é esta: porque foram abandonados pela lei, os nordestinos a abandonam. Mas qual seria a relação do sujeito com a lei? A idéia comum que se tem é de que, em um estado-nação, o cidadão está *a priori dentro* da lei, protegido por ela. Nós, cidadãos brasileiros, faríamos parte, por exemplo, do *bando* da lei. No entanto, como de forma excelente pontua Agamben (1998), pertencer ao *bando* da lei significa, ao mesmo tempo, poder ser *abandonado* por ela. Segundo o autor, a lei originalmente se refere à vida de forma “a incluí-la em si ao suspendê-la” (p.23). O autor dá a essa inclusão exclusiva o nome de “bando”:

Tomando a sugestão de Jean-Luc Nancy, demos o nome de *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto exclusão da comunidade quanto a ordem e a insígnia do soberano) a essa potencialidade (...) da lei de manter-se em sua própria privação, de se aplicar ao não se aplicar. (Agamben, 1998:23)

É esta, afinal, a aplicação/abandono da lei brasileira aos bandidos. O ‘bandido’ carrega um traço do bando não só por compartilhar com este a mesma raiz latina, mas também por ser interpretado como criminoso a partir de uma matriz que julga como culpabilizáveis certos sujeitos a partir de certos índices de raça, classe, gênero etc. Alexandre Nodari (2006), ao indagar o que seja um bandido, percebe que essa relação de inclusão exclusiva do bando soberano está fortemente presente em sua interpretação legal.

O autor aponta que “a tipificação legal é insuficiente para sabermos o que a sociedade considera *de fato* crime (e por consequência, criminosos e bandidos)” (p.2). Segundo ele, a noção de ‘criminalização’ é que pode responder à pergunta sobre quem sejam os bandidos. A possibilidade que tem a lei de “se aplicar e não se aplicar” permite que se interprete determinada classe de indivíduos como criminosos mas outra, não. “Deste modo, um roubo pode ser visto tanto como um crime quanto cleptomania. Diariamente, os cidadãos das classes A e B cometem infrações – dirigem embriagados, sonegam impostos – e não são vistos como bandidos.” (p.3). Nodari aponta que os bandidos antigamente eram o bicheiro e o malando; “depois passaram a ser o comunista subversivo. Hoje é o trombadinha e o traficante armado da favela” (id.ibid.). Inspirando-se em Agamben, ele pergunta: “Quanto tempo levaremos para perceber que o bandido não passa de uma categoria móvel e volúvel para qual o Direito, o bando soberano, se suspende excepcionalmente – só para se manter?” (idem).

Parece-me então que ser abandonado pela lei não é algo a que apenas os paus-de-arara nordestinos podem ser submetidos. Esse abandono é uma potencialidade (e uma atualidade) na vida do sujeito moderno. Como afirma Agamben, a “*relação originária da lei com a vida não é de aplicação mas de Abandono*” (p.23, ênfase do autor). Os nordestinos que são transportados em condições desumanas são sinédoques do bando humano, um bando que inclui todos nós, seres para quem o humano não é uma garantia. O *homo sacer* é uma figura exemplar de que a marca do humano pode ser suspensa para a aplicação da lei, uma lei que se aplica ao se abandonar. O *homo sacer* é aquele sujeito em quem a política atinge o próprio corpo – sua matabilidade é uma instância da biopolítica, “a inclusão crescente da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos do poder” (p.70). Os campos de concentração do século XX são, segundo Agamben, o território emblemático da biopolítica contemporânea. São, além disso, um paradigma da vida política moderna. Naqueles espaços de exceção, o poder sobre a vida nua dos indivíduos atingiu seu auge. O campo, abrigando milhões de *homines sacri* – “como o espaço puro, absoluto e intransitável espaço biopolítico (na medida em que é fundado somente no estado de exceção) – irá aparecer como o paradigma escondido do espaço político da modernidade, cujas metamorfoses e dissimulações teremos de aprender a reconhecer” (p.72-73).

O que é, afinal, a vida dos nordestinos de acordo com a série “Vida Severina”? Já apontei anteriormente que, em se tratando de Nordeste, vida é um conceito que ocupa um limiar indistinto entre vida e morte; trata-se de um conceito que não pode ser entendido nos termos de uma matéria orgânica que vence o inorgânico do passado e da morte, o que está na base da ontologia vitalista. Essa vida se aproxima de uma sobrevivência, nos termos da lógica do sobreviver de Derrida. Assim, uma forma de vida “apesar de” – um quase-viver – estrutura a série de textos sobre os nordestinos. Na página seguinte, reproduzo um excerto da sexta reportagem da série, intitulada “Onde o Rio é mais nordestino” (Figura 25).



Figura 25 – O Globo, 20/05/2005

Lê-se no excerto da Figura 25 a história de Eliane Pereira da Silva, uma retirante cujo sonho “nasce em uma favela carioca”. O texto da reportagem indica que as condições materiais de Eliane e do marido, Sebastião Araújo, melhoraram em virtude de sua migração ao Rio de Janeiro. Apesar de viverem em um “cômodo de nove metros quadrados (...) onde se amontoam” pertencentes de segunda mão, berço doado por amigos e “carrinho de bebê comprado por R\$ 180 em três prestações”, trata-se de uma situação melhor do que quando chegaram ao Rio. O jornal cita a voz de Eliane, que anuncia com otimismo: “Para quem chegou ao Rio com três malas, já conseguimos muito”. No entanto,

o otimismo de Eliane, numa reportagem que aponta progresso na qualidade de vida do casal e delinea “esperança”, não chega a se firmar como utopia. Os nordestinos, embora tenham conseguido ascender no Sudeste, não são capazes de ser modernos: Sebastião, por exemplo, não tem carteira assinada. Ele está, em outras palavras, abandonado pela lei.

Em termos da organização icônica do quadro da reportagem, percebe-se que o texto se encerra com o medo da violência. Eliane, segundo a reportagem, “se diz assustada com a violência”. A fala da nordestina, ao fim do texto, acentua uma metafísica da presença que posiciona a violência para além do olhar à distância (“Antes, só tinha visto essas coisas na TV”); a violência, ao contrário, está próxima do corpo (“Já presenciei assaltos dentro de ônibus”). A meu ver, anunciar a violência iminente ao fim da reportagem é uma estratégia que, iconicamente, posiciona a violência como aquilo que, ultimamente, constitui a condição nordestina. Não apenas a seca está sempre à espreita, mas também a violência.

O nordestino habita, assim como o *homo sacer*, um limiar indistinto entre “as fronteiras escuras separando a vida da morte” (Agamben, 1998:77). Ele é, tal qual o *homo sacer*, um “morto-vivo” (ibid.), e a violência na construção de sua condição é um índice de que nem sua “vida” nem sua “humanidade” são garantias. O nordestino só vive por um milagre – o que remete essa vida ao espaço da sacralidade. “A *sacratio*”, diz Agamben, “toma a forma de uma dupla exclusão, tanto do *ius humanum* como do *ius divinum*” (p.52). Nesse sentido, o *homo sacer* é duplamente banido da lei dos homens e da lei de Deus. “Na medida em que a lei, na exceção soberana, se aplica a esse caso excepcional ao não se aplicar e ao se eximir, então o *homo sacer* pertence a Deus na forma da não-sacrificabilidade e é incluído na comunidade ao poder ser morto. *Uma vida que não pode ser sacrificada e, no entanto, pode ser morta é a vida sagrada*” (ibidem, ênfase no original).

Neste quadro da reportagem, o jornal faz menção explícita ao poema que inspira o título da série, “Morte e Vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto. Conforme discutimos no capítulo 2, a iterabilidade é o que permite que se recontextualize um discurso contra o seu propósito original. A explosão da vida severina, nesse sentido, deve ser vista contra o pano de fundo da interrupção e do destino distópico dos nordestinos. Diferentemente de Severino, personagem do poema de João Cabral, cujo destino utópico

é o mar, os nordestinos de *O Globo* têm como destino a favela. O futuro dessas subjetividades, nos termos da série de reportagens, é antiutópico, na medida em que o sertão não se transformará em mar, mas em mais miséria, iconizada na série pela imagem da favela.

A utopia da condição nordestina é, portanto, *interrompida*. Na reportagem da série dedicada aos paus-de-arara, retrata-se o banimento dos nordestinos do utópico encontro com o mar:

Em 26 de janeiro de 1990, a curiosidade de retirantes diante das belezas da Baía de Guanabara levou à apreensão de um pau-de-arara na Ponte Rio-Niterói. E mostrou que o meio de transporte, que se imaginava banido das rodovias federais, ainda era usado. Ansiosos para observar a vista da ponte, alguns dos 22 migrantes que viajavam espremidos no caminhão F-4000, da Bahia para São Paulo, retiraram a lona que cobria a carroceria, despertando a atenção da polícia. (*O Globo*, 17/05/2005, p.18)

Os nordestinos figuram aí como não-sujeitos. Tal como animais, “viajavam espremidos”, cobertos por uma lona. O desvelamento da superfície que os encobria expõe à polícia a ilegalidade de sua condição, a sua impossibilidade constitutiva de participar do bando da lei. O pau-de-arara foi, portanto, apreendido pela polícia.

Em que medida essa interrupção do encontro com o mar se relaciona com a própria inteligibilidade da condição nordestina? Tendo em vista que as identidades nordestinas, como defendo nesta tese, são demarcadas no território da violência, não carregariam elas também o traço da interrupção que comumente se associa à violência? Essa interrupção do encontro com o mar não seria ela mesma a interrupção do encontro com o humano, com a possibilidade de se tornar humano?

A última reportagem da série, intitulada “Otimismo e desilusão 3 semanas após a chegada”, é bastante significativa quanto a essa interrupção que está na base da construção das identidades nordestinas. A última matéria da série faz um balanço sobre o sucesso e o fracasso de alguns migrantes cujas histórias foram narradas ao longo das oito reportagens. A boa perspectiva de alguns migrantes é contrastada com a tristeza e a violência que outros passaram a experienciar no Sudeste. Abaixo, reproduzo os dois últimos parágrafos do texto, que encerram também a série “Vida Severina”:

Num rápido telefonema, dado de um orelhão domingo passado, o pedreiro José de Souza, de 41 anos, parecia desesperado. Pela terceira vez ele saía de Varjota para morar no Rio. Veio para casa de uma enteada em Rocha Miranda:

– Não estou agüentando mais. Não consigo emprego. Acho que vou voltar – dizia ele, quando a ligação caiu. (*O Globo*, 22/05/2005)

A narrativa sobre o pedreiro José de Souza, que “parecia desesperado”, explora a potencialidade icônica da linguagem que fere para expor uma linearidade icônica entre signo e objeto, aqui representados por narrativa e condição nordestina, respectivamente. Essa relação icônica que significa as identidades nordestinas vem sendo iterada ao longo da série de reportagens e culmina, em seus últimos parágrafos, na idéia de interrupção. Apesar de todo o esforço dos migrantes, o que lhes resta é uma ligação telefônica feita no auge do desespero – uma ligação que não consola porque cai, é interrompida. Comenta Briggs que dispor “as mesmas partes configuradas nas mesmas relações pode dar às narrativas uma poderosa iconicidade, a habilidade de projetar conexões aparentemente diretas, automáticas e naturais com objetos violentos pelo fato de partilharem das mesmas características nas mesmas relações” (p.323). Assim, de um modo insidioso, *O Globo* itera a violência que, em última instância, constitui o nordestino, esse *homo sacer* antimoderno.

Aproveitando as inferências peirceanas e austinianas que temos desenvolvido ao longo da tese, gostaria agora de dar um salto de escala e pensar nas conexões que as narrativas sobre os nordestinos mantêm com a subjetividade humana de um modo mais geral, para além da produção de identidade e diferença que se estabelece na mídia hegemônica do Brasil. Minhas perguntas, a partir de inferências icônico-indexicais e performativas, seriam: não seriam essas identidades construídas nos termos da violência e da interrupção um testemunho da constituição de subjetividades em nosso próprio tempo-espço contemporâneo? Essa interrupção e essa não-humanidade em jogo na encenação de identidades nordestinas não atestariam uma vulnerabilidade humana e não apenas nordestina? Não seríamos nós todos, por nossa própria constituição, frágeis, vulneráveis ao dito injurioso, suscetíveis à bala que interrompe a poesia ou ao tapa racista que destrói a possibilidade de ser diferente? Não seria o sujeito, de partida, vulnerável à interrupção, a se tornar ninguém?

Vulnerabilidade e interrupção

Uma questão crucial em Filosofia é a questão do toque. O modo como o sujeito toca a si ou o outro implica uma ética da subjetividade. Auto-afetividade, hetero-afetividade e auto-hetero-afetividade são três posições filosóficas diferentes sobre o modo como esse toque se estabelece. Numa ética auto-afetiva, poder-se-ia dizer que o sujeito, de modo soberano, toca a si mesmo a partir de si mesmo. Esta seria a premissa fundamental do cogito cartesiano e o pilar da auto-afetividade. Numa ética hetero-afetiva, o toque no sujeito viria de fora, através de uma mão outra que constitui o sujeito. A idéia de dialogismo em Bakhtin, por exemplo, é fundamentada nesse princípio. Nos termos da dialogia, o sujeito se constitui por seu diálogo com a alteridade. Numa ética auto-hetero-afetiva, o sujeito também é tocado por um outro, mas esse outro não está fora, mas “dentro” do sujeito. Derrida (2005) toma o enigmático dizer de Freud, manuscrito pouco antes de sua morte, “A Psique é estendida, ela não sabe nada sobre isso” (p.15), para pensar nessa superfície estendida – um plano de imanência, corpóreo e inconsciente, que favorece o toque do outro.

Parto desse preâmbulo sobre ética dos afetos em Filosofia para pensar sobre o papel da violência nessa possibilidade de tocar, nesse toque que, em última instância, implica o modo como o sujeito se constitui. Em seu livro *Precarious life* [Vida precária], Judith Butler postula que a violência é “um toque da pior ordem” (2004:28). A filósofa, nessa obra, não está tratando da ética da afeição em termos do toque que muito brevemente delineei acima, mas eu gostaria de tomar seu dito para questionar se a violência seria mesmo um tipo de toque ou se ela não seria, ao contrário, o desmantelamento e a destruição da possibilidade de tocar, uma espécie de interrupção que *assombra* a subjetividade.

Vista sob o viés de sua natureza destrutiva (cf. Nancy, 2005), a violência paralisa e oblitera o seu objeto, posicionando aquele que é o seu alvo num lugar de não-humanidade, de abjeção ou de morte. Butler (2004:28-29) insiste que a violência é “um modo em que uma vulnerabilidade humana primária a outros humanos é exposta do modo

mais terrível, um modo em que somos submetidos, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a vida mesma pode ser eliminada pela ação intencional do outro”.

A violência tem, portanto, um caráter interruptivo. O sujeito perde o controle de si “do modo mais terrível”. Ao longo desta tese, venho delineando o modo como a violência participa, de modo ambíguo, tanto da constituição como da interrupção das identidades nordestinas. Em última instância, o papel que a violência exerce na constituição dessas identidades testemunha uma fragilidade humana fundamental, uma vulnerabilidade à interrupção e ao não-humano que delimitam as próprias fronteiras da subjetividade humana. As identidades nordestinas, por se tornarem inteligíveis a partir de sua exposição ao território da abjeção, do não-humano e da sobrevida, constituem-se, por essa via, como epítomes das identidades contemporâneas. De forma a indicar como, em Filosofia, a interrupção é uma potencialidade do sujeito, explorarei, a seguir, o modo como a noção de interrupção comparece na filosofia hetero-afetiva de Deleuze (1986), particularmente em sua discussão do afeto-puro nas *Paixões da alma*, de Descartes.

A face e o afeto-puro

Deleuze, em sua obra *Cinema I – o movimento-imagem*, apresenta uma visão particular da economia dos afetos em Descartes. Deleuze (1986) argumenta que, para Descartes, a face se torna o plano de imanência onde os afetos se inscrevem. Quando exhibe o afeto da admiração, por exemplo, a face se torna a admiração em si. Como a palavra ‘imanência’ pressupõe, a face se torna independente. É importante salientar que, ao comentar que a face é uma extensão dos afetos, Descartes pela primeira vez emprega a palavra ‘signo’ em *As paixões da alma*. A face, como Deleuze advoga, se tornaria o afeto como tal, na medida em que ela é um dos mais importantes ‘signos externos’ das seis paixões primitivas da alma: “Tenho ainda de lidar com os tantos signos externos que comumente acompanham as paixões (...) Os mais importantes de tais signos são as expressões dos olhos e a face, mudanças de cor, estremecimento, desânimo, desmaio, gargalhada, lágrimas, gemidos, suspiros” (Descartes, 1985[19649]) §112).

A face é esse plano de inscrição independente e interrompido. O cinema, de acordo com Deleuze, explorou essa independência da face através da técnica do *close-up*. Podemos evidenciar isso nos minutos iniciais de *Deus e o diabo na terra do sol*, na cena em que Rosa e Manuel conversam no chão de sua casa. Rosa e Manuel foram abandonados pela lei – Manuel diz que irá à cidade fazer a partilha do gado com Cel. Moraes, venderá algumas vacas e comprará do coronel um pedaço de terra. Antecipando a injustiça que aconteceria com Manuel, Rosa diz: “Não adianta”. Segue-se um *close-up* em que a face triste e desolada de Rosa é, por assim dizer, congelada por quase dez segundos. Nenhum diálogo, nenhuma música, nada a não ser o barulho da fogueira e sua luz vacilante acompanham esse momento em que a face de Rosa é interrompida.



Figura 26 – Close-up de Rosa [Yoná Magalhães] em *Deus e o diabo na terra do sol*

Nos termos de Deleuze, a interrupção da face no *close-up* aponta para a não-humanidade que a face assume quando representa o afeto puro. A face, quando capturada pelo *close-up*, perde todas as suas características de individualidade. Ela se torna impessoal, interrompida, independente de espaço e tempo. Deleuze chama essa concepção do puro afeto de ‘fantasmática’: “o *close-up* transforma a face num fantasma, e o livro dos fantasmas. A face é o vampiro, e as letras são seus morcegos, seus meios de

expressão” (Deleuze, 1986:99). A concepção deleuziana de afetos, cujo epítome é a figura da face no cinema, expõe os limites não-humanos da vida humana. Esses limites não assombram apenas os nordestinos e as nordestinas na mídia do Sudeste. Tais limites demarcam as fronteiras da subjetividade, vista de uma forma mais ampla. “Os afetos”, dizem Deleuze e Guatarri (1994), “vão além das afeições (...). O afeto não é a passagem de um estado vivo a outro, mas sim a transformação não-humana do homem” (p.173).

E se a face for ferida?

A interrupção e a impessoalidade que Deleuze atribui aos afetos têm sido abordadas por uma diferente tradição teórica, a Neurobiologia. Neurobiólogos tais como Antonio Damásio têm demonstrado que o cérebro também é um plano de inscrição – um plano de inscrição plástico – e certas lesões ou doenças podem causar *total* perda de afetos. Uma total destruição do conteúdo psíquico pode suceder uma lesão cerebral, o que desafia, por exemplo, a posição de Freud (1915) quanto à indestrutibilidade dos estágios primários da vida psíquica.

Em seu ensaio *Pensamentos para os tempos de guerra e morte*, Freud (1915) discute a plasticidade da vida mental e argumenta que, embora o sujeito possa ser destituído de impressões na vida psíquica inscritas em estágios avançados de seu desenvolvimento, os estágios primitivos são, no entanto, “indestrutíveis”. Segundo Freud,

(...) cada estágio anterior persiste juntamente com o estágio posterior, que emergiu daquele; a sucessão aqui também envolve co-existência, embora seja aos mesmos materiais que a série inteira de transformações se aplique. O estágio mental anterior pode não se manifestar por anos, mas, mesmo assim, ele é tão presente que pode, a qualquer momento, se tornar novamente o modo de expressão das forças da mente, ou mesmo o único, como se os estágios mais avançados pudessem ser anulados ou desfeitos. Essa plasticidade extraordinária dos desenvolvimentos mentais não é irrestrita no que diz respeito a direções; pode-se descrevê-la como uma capacidade especial para a involução – para a regressão – na medida em que pode acontecer igualmente que um estágio de desenvolvimento posterior e superior, uma vez abandonado, não se possa mais alcançar. Mas os estágios primitivos podem sempre ser re-estabelecidos; a mente primitiva é, no sentido pleno da palavra, indestrutível. (Freud, 1915:285-286)

Haveria, segundo Freud, um núcleo de nosso aparelho psíquico que não poderia ser interrompido. Esse aspecto da plasticidade mental do sujeito se pode atestar por nosso retorno a estágios primários da vida psíquica no momento em que dormimos. Continua Freud:

As assim chamadas doenças mentais inevitavelmente produzem uma impressão no leigo de que toda vida mental e intelectual foi destruída. Na verdade, a destruição se aplica apenas a aquisições e desenvolvimentos posteriores. A essência da doença mental repousa num retorno a estados anteriores da vida e funcionamento afetivos. Um exemplo excelente da plasticidade da vida mental pode ser extraído do estado de sono, que é o nosso objetivo toda noite. Uma vez que aprendemos a interpretar mesmo os sonhos mais absurdos e confusos, aprendemos que sempre que vamos dormir jogamos fora nossa moralidade que tão duramente sedimentamos, como se esta fosse uma peça de roupa, e a colocamos de volta na manhã seguinte. (Freud, 1915:286)

A questão que se esboça na neurobiologia é que mesmo tais estados anteriores e primitivos podem ser destruídos. Alguns casos de lesão cerebral, por exemplo, podem destruir a capacidade que o sujeito tem de sonhar (Solms & Turnbull, 2002:208), aquilo que Freud entende como um retorno contínuo do sujeito aos estados primitivos e indestrutíveis da vida mental. Como a seguir descrevem Solms & Turnbull, uma lesão na zona 3 do córtex visual implica completa perda da capacidade de sonhar:

Lesão no córtex primário visual, Zona 1, não apresenta (talvez de modo surpreendente) efeito algum na capacidade de sonhar. Embora tais pacientes não possam ver quando estão acordados, eles vêm perfeitamente bem em sonhos. (...) Lesão na zona média do sistema, Zona 2, causa exatamente os mesmos déficits nos sonhos que na percepção acordada: esses pacientes continuam a sonhar em várias modalidades de sentido, especialmente somatosensório e auditório, mas suas imagens visuais dos sonhos são deficientes em aspectos específicos. Por exemplo, eles não sonham em cores, ou sonham com imagens estáticas (perda do movimento visual), ou não podem reconhecer nenhuma das faces em seus sonhos. Lesão na zona superior (...), Zona 3, por outro lado, produz completa perda da capacidade de sonhar. (Solms & Turnbull, 2002:210)

Afetações no cérebro de diversas ordens podem produzir, em certas circunstâncias, o que os autores definem como a perda “de uma grande medida do que significa ser humano” (ibid.:204). Antonio Damásio (2004) vem discutindo casos de sujeitos que, depois de sofrerem lesão no lobo frontal, se interromperam por completo. A perda da capacidade de ser humano parece ser uma consequência lógica de alguns tipos de lesão. Damásio, em *The feeling of what happens*³², discute o caso de uma paciente (por ele chamada de L.) que, após sofrer um ataque, teve lesões “nas regiões internas e superiores do lobo frontal em ambos os hemisférios. Uma área conhecida como córtex cingulado foi lesada, juntamente com regiões vizinhas. Ela de repente perdeu os movimentos e a fala” (Damásio, 1999:102). Observando a equanimidade da expressão da paciente, Damásio comenta que ‘neutro’ seria um termo adequado para descrevê-la, “mas uma vez que você se concentrasse nos olhos dela, a palavra *vazio* [*vacuous*] seria mais precisa. Ela estava lá mas não estava lá. (...) Mais uma vez, a emoção havia desaparecido” (p.103).

Damásio também discute o transbordamento da fronteira do humano em *O erro de Descartes*. Analisando o caso de um paciente que tivera um meningioma (um tumor assim chamado porque emerge das meninges, as membranas que revestem o cérebro) de seu lobo frontal, Damásio comenta:

A cirurgia foi um sucesso em todos os aspectos e, como este tipo de tumor não tende a desenvolver-se outra vez, as perspectivas eram excelentes. Mas a parte que não correu tão bem teve a ver com a reviravolta que a personalidade de Elliot sofreu. As alterações, que tinham começado durante a convalescença física, surpreenderam os familiares e os amigos. Para ser exato, a inteligência, a capacidade de locomoção e de falar de Elliot permaneceram ilesas. No entanto, sob muitos pontos de vista, *Elliot já não era Elliot*. (Damásio, 2004:60, ênfase acrescida)

Esses relatos de experiências limítrofes ajudam a exemplificar que a fragilidade tão freqüentemente projetada aos nordestinos na comunicabilidade da mídia hegemônica é uma fragilidade do humano – o qual, nos termos de algumas posições em Filosofia e em Neurobiologia, pode ter sua tênue fronteira extrapolada. Como demonstra Damásio,

³² No Brasil: Damasio, Antonio (2000) *O mistério da consciência*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras.

somos vulneráveis a nos tornamos ninguém ou a virarmos uma outra pessoa, completamente diferente de quem éramos.

O diálogo entre essas duas tradições que vêm discutindo a interrupção do sujeito – Filosofia e Neurobiologia – ultrapassa o meu objetivo neste trabalho. Minha apresentação panorâmica da questão nas duas áreas apenas objetivou demonstrar que a possibilidade de adentrar no território do não-humano e do abjeto e de ser interrompido – o que se encena nas cartografias comunicáveis dos jornais e revistas do Sudeste do Brasil em sua projeção ideológica da sobrevivência dos nordestinos e das nordestinas – acompanha a ontologia do sujeito.

Na encenação das identidades nordestinas da mídia, o caráter ao mesmo tempo destrutivo e definidor da violência, em suas mais diversas formas, o sobreviver – um verdadeiro desafio tanto ao viver quanto ao morrer –, a presença constante do abjeto, muitas vezes ultrapassando a fronteira que, *a priori*, se pensaria definida, a não-humanidade a que chegam muitos dos sujeitos do Nordeste, a relação de exclusão que posiciona os nordestinos, ao mesmo tempo, dentro e fora, no bando e no abandono parecem ser bons índices, no sentido peirceano, da existência de um objeto que subverte o paradigma liberal-racionalista, que pensa o sujeito a partir do controle da violência, da vitória sobre a morte e sobre o passado, da inclusão do sujeito no domínio da lei. Nos termos de Peirce (1955[1897]:101), o índice é um “signo de fato” – a pegada, por exemplo, mantém uma relação existencial com o passo, ela foi afetada por ele. Parece haver, portanto, entre essas identidades degradadas e o universo simbólico da subjetividade uma relação indicial, corpórea, material que testemunha a vulnerabilidade do sujeito e seus limites, que podem alcançar o não-humano.

Em última instância, a exposição ao território do não-humano significa que a condição humana não é designada *a priori*. A condição humana é conquistada sobre um corpo frágil, numa superfície que não sabe muito de si, sob o risco do tapa que fere a face por nenhuma outra razão a não ser o ódio gratuito. Seja no campo da ontologia ou da antropologia, o sujeito está constantemente suscetível a ser interrompido, destruído, a se tornar não-humano. Parece-me que um tipo de análise lingüística que leve em consideração a ética da fragilidade do humano – e não suas promessas transcendentais – é extremamente urgente.

CONCLUSÃO

O ato de fala diz mais, ou diz diferentemente, do que quer dizer.

Judith Butler, *Excitable Speech*

Nesta tese, defendi que a semântica e a pragmática do discurso da mídia sobre os nordestinos e as nordestinas encenam um violento processo de subjugação. Utilizando-se de diferentes estratégias textuais e discursivas, a mídia hegemônica do Brasil constrói um campo de comunicabilidade em que o Nordeste emerge como o indesejado lugar da pobreza, da democracia incompleta e da ingenuidade política. Os nordestinos e as nordestinas figuram nessa comunicabilidade como ícones de raça e de gênero desse lugar

inabitável, que é, no entanto, requerido para delimitar a ágora comunicável onde a dita modernidade brasileira teria sido alcançada.

Na medida em que os sujeitos se engajam no mundo simbólico de um modo corpóreo, as palavras que discriminam são também palavras que *ferem*. Ao abordar os atos de fala que afetam o sujeito numa dimensão violenta e, portanto, somática, a análise oferecida neste trabalho posiciona a violência e a vida corpórea do sujeito no centro dos processos de construção discursiva da desigualdade.

Uma vez que reconhecemos que a violência é parte da nossa condição humana (Scheper-Hughes, 2004), desempenhando, assim, um papel central na emergência de tradições (Asad, 2008:598), na autoria (Foucault, 1998[1969]:108), na subjetividade (Das et al., 2000), nas narrativas (Briggs, 2007a) e no próprio conceito de civilização (Freud, 1961[1929]), então me parece que uma Lingüística que se proponha a “refletir criticamente sobre as causas subjacentes dos fenômenos por ela estudados e a natureza da sociedade que usa certa(s) língua(s)” (Fowler & Kress, 1979:186) não deveria menosprezar a participação da violência no uso da língua.

A ampla discussão sobre violência e significação que tem sido empreendida em campos como a Antropologia demonstra que a violência é uma aspecto de nossa vida social e subjetiva que não pode ser desconsiderado. Darei dois exemplos de trabalhos em Antropologia elaborados por Veena Das e Allen Feldman, dois antropólogos interessados em entender como significação e violência são articulados à formação do sujeito. Das (2000:205) parte de atos de testemunho na “violência catastrófica da Partição da Índia em 1947” e procura entender como narrativas de mulheres vivendo na era pós-partição são delineadas pela violência e pelo trauma. Sua análise persegue o papel que a violência desempenha na emergência mesma dessas mulheres como sujeitos que carregam marcas de gênero e sexualidade, e também como o conhecimento e o próprio senso de identidade estão emaranhados num complexo jogo de injúria e violação. O ato de testemunhar engendra, na abordagem de Das, um conhecimento venenoso [*poisonous*] que permite o sujeito ocupar certo momento presente tendo o passado como marca indelével. Nas palavras de Das, “se o modo de estar-com-os-outros de alguém foi brutalmente ferido, então o passado entra no presente não necessariamente como memória traumática mas como conhecimento venenoso” (ibid.:221). Também interessado pela relação entre

violência e subjetividade, Feldman (2000) investiga a violência política na Irlanda do Norte e, como Taylor (1997), delinea o regime escópico que produz sujeitos através de atos específicos de violência (visual). A violência do olhar militar na Irlanda do Norte é uma violência que historicamente faz interseção com masculinidade. Tal violência com marcas de gênero, em sendo escópica, escamoteia suas próprias condições de produção: o olhar masculino naturaliza a construção política do seu “aparato perceptual” e se exhibe como “natural, imutável e a-histórico” (Feldman, 2000:62). A discussão de Feldman sobre a violência visual na Irlanda do Norte, em última instância, nega a possibilidade de se desenharem fronteiras nítidas entre violência física e política: “[e]m termos da criação de medo e do domínio há pouca diferenciação (...) entre agressão física e poder escópico; cada um reforça e, principalmente, cada um simula o outro” (ibid.:59).

Os dois trabalhos brevemente descritos propõem uma concepção de subjetividade que não toma a violência como traço de um “passado congelado” (Cheah, 1999:226), mas como uma categoria que participa dos modos como os sujeitos se engajam no mundo (Winchell, 2008). Tanto Das quanto Feldman se distanciam da concepção liberal e moderna do sujeito, nos termos da qual a “violência é entendida como resíduo ou anacronismo, um traço infeliz de um passado que pode (e deve) ser deixado para trás” (Winchell, 2008:1). Nos termos de Das (2000:223), profundidade temporal é o que permite que o sujeito habite “os signos da injúria e lhes dê um significado (...) por meio de atos de narrar”.

Conforme discuti ao longo desta tese, violência e significação são intimamente imbricadas. Por que a Lingüística tem conferido pouca importância a esse relacionamento? Entre as explicações possíveis, que compreendem desde reivindicações epistemológicas até políticas de pesquisa, gostaria de sugerir que existe na disciplina uma ontologia vitalista (Cheah, 1999, 2003; Winchell, 2008) subjacente que conduz à crença liberal de que a vida deve triunfar sobre a morte e seus correlatos – violência, dor, pobreza, subordinação. Dentro do esquema biogenético da ontologia vitalista, a vida é oposta à morte, o presente ao passado, o espírito à matéria “e, em última instância, a atualidade concreta viva à forma fantasmática abstrata” (Cheah, 1999:227). Essa ontologia informa a idéia de progresso e modernidade que atribui o pensamento liberal a toda forma de

organização política, negando, assim, formas de sociabilidade e subjetividade que não se encaixam nesse padrão.

De forma a criticar a presença dessa ontologia em Lingüística, discutirei aqui traços do vitalismo em duas elaborações sobre o uso de palavras positivas e negativas, empreendidas por Michael Kelly (2000) e Zhuo Jing-Schmidt (2007). Enquanto Kelly defende que palavras positivas são mais freqüentes do que palavras negativas nas línguas do mundo, o que, de acordo com o autor, se trata da instanciamento de uma “visão otimista da vida” (Kelly, 2000:48), Jing-Schmidt (2007:418,424) defende o argumento oposto de que prestamos “significativamente mais atenção à informação desagradável do que à agradável”, i.e., em nossa “realidade subjetiva universal” existe um aparato cognitivo-afetivo chamado de inclinação à negatividade [*negativity bias*], um componente vital do nosso comportamento adaptativo” (Jing-Schmidt, 2007:425) que é refletido na língua.

A adesão ao vitalismo é ubíqua na reflexão de Kelly. A felicidade, em seu trabalho, está no cerne da fala humana: “[e]mbora poucos de nossos dias transbordem de alegria, nós mesmo assim passamos maior parte do tempo navegando no lado feliz da vida. Assim, dizemos ‘lindo’ mais do que ‘feio’ porque a beleza é, felizmente, mais comum” (Kelly, 2000:5). O autor acrescenta que a motivação para isso não deve ser econômica, porque “a fala otimista aparece nas línguas ao redor do mundo apesar da grande variação das generosidades da vida” (id.ibid.). Kelly nega uma correlação natural entre riqueza material e inclinação ao positivo, mas não exclui essa possível causa para o uso das palavras positivas sem lamentar que os Estados Unidos não detenham as mais altas taxas de otimismo lingüístico na geopolítica da felicidade:

Palavras positivas são usadas mais freqüentemente do que palavras negativas em línguas e culturas tão diversas como chinês, finlandês e turco. Há alguma variação na força do efeito, mas ele não pode ser inferido por mensurações da riqueza material. Os Estados Unidos, por exemplo, são a nação mais rica da história da humanidade, mas a tendência americana a usar mais palavras positivas do que negativas não é equivalentemente grande. De fato, a inclinação ao positivo no inglês é relativamente pequena se comparada com outras línguas, inclusive aquelas cujos falantes têm sido historicamente empobrecidos (idem)

Os Estados Unidos ocupam nesse discurso o lugar prototípico do progresso. “[A] mais rica nação da história da humanidade” é, em outras palavras, a nação que superou as

sombras de um passado que subsiste em outras nações “cujos falantes têm sido historicamente empobrecidos”. Essa diferenciação vitalista é ecoada em sua discussão do realismo nominal, a crença de que “um símbolo carrega a essência do seu referente, uma essência que pode ser transferida a qualquer objeto assim nomeado” (ibid.:7). O autor cita James George Frazer, para quem “o homem primitivo toma o seu nome como uma porção vital de si mesmo e cuida do nome nesses termos” (Frazer, 1951, *apud* Kelly, 2000:7). Kelly acrescenta que Piaget também atribuiu esse modo de pensar às “mentes de crianças” (id.ibid.). Essa forma primitiva de conhecer, que habita o sujeito moderno apenas quando este é uma criança e portanto não foi capaz de adquirir a agência para superar essa condição, é contrastada com estudos de nomes “na literatura filosófica ocidental” que enfatizam “a arbitrariedade essencial do elo entre nome e referente” (ibid.:8). Embora Kelly reconheça que os padrões de nomeação americanos sejam calcados fortemente no realismo nominal, o autor faz o comentário iluminista de que “[n]os serenos momentos de cognição clarificada, podemos rejeitar o realismo nominal e relegar seu poder mágico a mentes simples e infantis” (id.ibid.).

Se a invocação de um passado pavoroso no trabalho de Kelly é correlacionada com a persistência de modos de pensamento em mentes “primitivas” e “simples” ou com a possibilidade que mentes “infantis” têm de caber no organicismo teleológico de seu discurso, no trabalho de Jing-Schmidt ela é feita em nome da evolução biológica. Nos termos da autora, o mau é mais saliente cognitivamente, i.e., demanda mais atenção do que o bom porque “sinaliza para a necessidade de mudança que geralmente aumenta a adaptabilidade evolutiva” (Jing-Schmidt, 2007:419). O vocabulário do bom e do mau, no artigo da autora, segue o léxico vitalista do prazer e do triunfo sobre a morte. “Por ‘bom’ entendemos os resultados desejáveis, benéficos ou agradáveis, inclusive estados e conseqüências. O ‘mau’ é o oposto: indesejável, perigoso ou desagradável” (Baumeister et al., *apud* Jing-Schmidt, 2007:418). Ela argumenta que o princípio fundacional da inclinação à negatividade é tanto “automático” (p.419) quanto “universal” (p.424), uma estratégia de sobrevivência que, em última instância, nos faz “mobilizar melhor nossa atenção e outros recursos corpóreos para evitar riscos potenciais” (p.420).

A teleologia em ambos os discursos é clara: seja a tendência humana orientada a atribuir saliência cognitiva a palavras positivas (nos termos de Kelly) ou a palavras

negativas (nos termos de Jing-Schmidt), os modos de subjetividade liberais são a última palavra, aquela que irá iluminar a sombra da morte, interpretada ora nos termos de uma mente primitiva ou de sociabilidades não-ocidentais, ora nos termos de coisas ou eventos desagradáveis. Violência, dor e medo apenas aparecem nessas duas abordagens na medida em que podem ser suplantados pela busca pelo prazer (Asad, 2003:68). No entanto, se nos lembrarmos das representações sobre os nordestinos e as nordestinas no discurso midiático brasileiro, a violência e seus modos de exibição emergem em uma comunicabilidade que não apenas demarca o mapa que define os participantes da modernidade do Brasil e os *outsiders*, sujeitos que habitam o território da exclusão e do não-humano, mas também conferem, freqüentemente sob o signo da dor e da abjeção, possibilidades de existência política e subjetiva.

Como defende a posição não-vitalista de Judith Butler (1997), a violência que as palavras infligem também confere possibilidades de agência. Dito de outro modo, habitar o passado da violência lingüística é algo que todos nós, de um modo ou de outro, já experienciamos, um ato ambíguo que oferece os próprios termos da insurgência. Os mesmos termos que ferem são, contraditoriamente, aqueles que oferecem possibilidade de existência política. “[S]er nomeado por outro é traumático: trata-se de um ato que precede a minha vontade, um ato que me traz a um mundo lingüístico em que eu posso então exercer agência. Uma subordinação fundadora, e ainda a cena da agência, é repetida nas seguidas interpelações da vida social” (Butler, 1997:38). Esse trabalho ao mesmo tempo subordinador e agentivo da injúria foi explorado em alguns momentos desta tese. Poder-se-ia citar o caso da ação ressignificadora de Franklin Martins, discutida no Capítulo 3. Martins parodicamente ressignifica os dados que haviam sido usados pelo jornal *O Estado de S. Paulo* para posicionar nordestinos, negros e pobres como desviantes: “Mais um pouco e descobriremos que os pobres, os nordestinos e os negros são os responsáveis pela corrupção no país, que os ricos não têm nada a ver com isso, que em São Paulo nunca se pagou nem se recebeu propina e que os brancos sempre repeliram com veemência a idéia de pagar ou de levar um ‘por fora’.” Os mesmos signos que ferem são aqui reutilizados para conferir certa existência política resistente.

Se olharmos para a língua e para o sujeito fora da ontologia vitalista que informa os trabalhos nos estudos da linguagem que não reconhecem a permanência da violência e

de outras sensibilidades e sociabilidades não-liberais, é possível compreender as identidades que são encenadas violentamente, cujo epítome, nesta tese, são aquelas identidades excluídas pela comunicabilidade modernista da mídia hegemônica do Brasil. Ao tornar visível e comunicável a linguagem que fere, podemos perceber suas arestas vacilantes e, assim, delinear as instáveis formas de agência que emergem nessas margens difusas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Albuquerque Jr., Durval Muniz (2001) *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2.ed. São Paulo: Cortez.
- Althusser, Louis (1971) Ideology and ideological apparatuses. In: *Lenin and philosophy and other essays*. Trad. B. Brewster. New York: Monthly Review Press, pp.127-186.
- Anderson, Benedict (2008[1991]) *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- Andrade, Oswald de (1991) *Marco Zero I: A revolução melancólica*. São Paulo: Globo.
- Asad, Talal (2008) Reflections on blasphemy and secular criticism. In: de Vries, H. (Ed.) *Religion: Beyond a concept*. Fordham University Press, Fordham, pp.580-609.
- _____. (2003) *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Austin, John (1975 [1962]) *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bakhtin, Mikhail (1986) *Speech genres and other later essays*. Trad. Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard & Charles Briggs (2003) *Voices of Modernity*. Language ideologies and the politics of inequality. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1990) Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19:59-88.
- Bar-Hillel, Y. (1971) Out of the pragmatic wastebasket. *Linguistic Inquiry* 2, 401-407.
- Beauvoir, Simone de (1953[1989]) *The second sex*. New York: Vintage Books.
- Blackledge, A., 2006. The racialization of language in British political discourse. *Critical Discourse Studies*, 3 (1):61-79.
- Blommaert, Jean (2005) *Discourse*. A critical introduction. Cambridge University Press, Cambridge.

- Bourdieu, Pierre (1993) *The field of cultural production: Essays on art and literature* (Ed. Johnson, R). Columbia University Press, New York.
- _____. (1991) *Language and symbolic power*. Trad. G. Raymond & M. Adamson. Cambridge: Harvard University Press.
- Briggs, Charles (2005) Communicability, racial discourse, and disease. In: *Annual Review of Anthropology* 34:269-291.
- _____. (2007a) Mediating infanticide: Theorizing relations between narrative and violence. In: *Cultural Anthropology*, 22(3):315-356.
- _____. (2007b) The Gallup poll, democracy, and the vox populi: Ideologies of interviewing and the communicability of modern life. In: *Text & Talk*, 5(6):681-704.
- _____. (2007c) Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary social life. In: *Current Anthropology*, 48(4):551-580.
- Brown, G., Yule, G., 1983. Discourse Analysis. Cambridge University Press, Cambridge.
- Butler, Judith (2004) *Precarious life*. The powers of mourning and violence. London & New York: Verso.
- _____. (1999) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. 2.ed. New York and London: Routledge.
- _____. (1997) *Excitable speech: a politics of the performative*. London and New York: Routledge.
- _____. (1993) *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. London and New York: Routledge.
- Caldeira, Teresa (2003) *Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Trad. Frank de Oliveira & Henrique Monteiro. 2.ed. São Paulo: Edusp & Editora 34.
- _____. (2000) *City of Walls*. Crime, segregation and citizenship in São Paulo. Berkeley: University of California Press.
- Cheah, Peng (2003) *Spectral nationality: passages of freedom from Kant to postcolonial literatures of liberation*. Nova York & Chichester: Columbia University Press.
- _____. (1999) Spectral nationality: The living on [sur-vie] of the postcolonial nation in neocolonial globalization. In: *Boundary 2*, 26(3):225-252.
- Cottingham, John (1995) *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar.

- Damásio, Antonio (2004) *O erro de Descartes*. Trad. Dora Vicente & Georgina Segurado. São Paulo: Cia. das Letras.
- _____. (1999) *The feeling of what happens*. Body and emotion in the making of conscience. Nova York: Harcourt.
- Das, Veena (2000) The act of witnessing: Violence, poisonous knowledge, and subjectivity. In: Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P., 2000. (Eds.) Violence and subjectivity. University of California Press, Berkeley, pp. 205-225.
- Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P., (2000) (Eds.) *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, Gilles (1986) *Cinema 1 – The movement-image*. Trad. Hugh Tomlinson & Barbara Habbejam, University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari (1994) *What is Philosophy?* Trad. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. Nova York: Columbia University Press, 1994.
- Derrida, Jacques (2005) *On touching – Jean-Luc Nancy*. Trad. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2004[1979]) Living On. In: Bloom, H. et al. *Deconstruction and criticism*. London & New York: Continuum.
- _____. (1997[1967]) *Of Grammatology*. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.
- _____. (1994[1993]) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trad. Peggy Kamuf. London & New York: Routledge.
- _____. (1991) *Limited Inc.* Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus.
- _____. (1977) Signature event context. Trad. Samuel Weber & Jeffrey Mehlman. In: *Glyph*, 1:172-197.
- Descartes, René (1985[1649]) The passions of the soul, in *The Philosophical Writings of Descartes*. Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ducrot, Oswald (1980) *Les échelles argumentatives*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. (1972) *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique*. Paris: Hermann.

- Feagin, J. (2002) Foreword. In: Santa Ana, O., *Brown tide rising. Metaphors of Latinos in contemporary American discourse*. Austin: University of Texas Press, pp. xi.-xiv.
- Feldman, Allen (2000) Violence and vision: The prosthetics and aesthetics of terror. In: Das, V., Kleinman, A., Ramphel, M., Reynolds, P., 2000. (Eds.) *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press, pp. 46-78.
- Felman, Shoshana (2002 [1980]) *The Scandal of the Speaking Body*: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages. Trad. Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press.
- Ferreira, Ruberval (2007) *Guerra na língua: mídia, poder e terrorismo*. Fortaleza: Eduece.
- Ferreira, Élide (2003) *Jacques Derrida e o récit da tradução: o Sobreviver/Diário de Borda e seus transbordamentos*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- Foucault, Michel (1998[1969]) What is an author? In: James D. Faubian (Ed.) *Aesthetics, Method and Epistemology*. Vol. 2 of Essential Works of Foucault, 1954 – 1984. The New Press (205-222).
- Fowler, R., Kress, G. (1979) Critical Linguistics. In: Fowler, R., Hodge, B., Kress, G., Trew, T., *Language and control*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 185-213.
- Fraser, Nancy (1992) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In Calhoun, Craig (Org.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge & London: The MIT Press.
- Freud, Sigmund (2004[1893]) *Studies in hysteria*. Trad. Nicola Luckhurst. New York & London: Penguin.
- _____. (1997[1930]) *O mal-estar na civilização*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1996a[1923]) O Ego e o Id, trad. sob a direção geral e revisão de Jayme Salomão. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 19. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1996b[1920]) Além do princípio de prazer, trad. sob a direção geral e revisão de Jayme Salomão. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 19. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, Sigmund (1932) Why war? In: *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, Vol.XXII. Trad. de James Strachey. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- _____. (1915) Thoughts for the Times on War and Death. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol XIV. Trad. de James Strachey. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- Glock, Hans-Johann (1998) *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar.
- Habermas, Jürgen (1992[1962]) *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Trad. Thomas Burger & Frederick Lawrence. Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Haesbaert, Rogério (2006) *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Halliday, M., Hasan, R. (1976) *Cohesion in English*. Longman, London.
- Hanks, William (2005) Pierre Bourdieu and the practices of language. In: *Annual Review of Anthropology*, 34:67-83.
- Holston, James (2008) *Insurgent citizenship: Disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Houaiss, Antonio; & Villar, Mauro de Salles (2001) *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jing-Schmidt, Z. (2007) Negativity bias in language: A cognitive-affective model of emotive intensifiers. *Cognitive Linguistics*, 18(3), 417-443.
- Kelly, M. (2000) Naming on the bright side of life. *Names*, 48(1), 3-26.
- Koch, I. & L. Travaglia (1990) *A coerência textual*. Contexto, São Paulo.
- Kristeva, Julia (1982) *Powers of horror: An Essay on Abjection*. Trad. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques (1981) *The four fundamental concepts of Psychoanalysis*. Trad. A. Sheridan. New York: W. W. Norton & Company.
- Lakoff, George & M. Johnson (1999) *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books.
- _____. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press.

- Lima, Paula L. C. (1999) *Desejar é ter fome: novas idéias sobre antigas metáforas conceituais*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- Mahmood, Saba (2007) *Religious signs in a secular age: communicating across religious divides?* Paper delivered at the workshop on religion and secularism by the Social Science Research Council on Sep. 12-14, 2007, New York.
- _____. (2005) *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Malkki, Lisa (1995) *Purity and exile: Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Marcuschi, Luiz A. (2003) Do código para a cognição: o processo referencial como atividade criativa. In: *Veredas – revista de estudos lingüísticos*, 6(1):43-62.
- Martins, Helena (2005) Palavras de sensação. In Miranda, N. & M. Name (orgs.) *Lingüística e cognição*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Morris, C. (1955) *Signs, language and behavior*. Nova York: George Braziller, Inc.
- Mey, Jacob (1985) *Whose language? A study in linguistic pragmatics*. Amsterdam: John Benjamins.
- Nagib, Lúcia (2006) *A utopia no cinema brasileiro: matrizes, nostalgia, distopias*. São Paulo: Cosac Naify.
- Nancy, Jean-Luc (2005) *The ground of the image*. Trad. Jeff Fort. New York: Fordham University Press.
- Nodari, Alexandre (2006) O que é um bandido? In: *Instituto da Cultura e da Barbárie* (<http://www.culturaebarbarie.org/textos/bandido.pdf>) Acesso em 10/09/2009.
- Peirce, Charles Sanders (1955[1897]) *Logic as semiotic: the theory of signs*. In Buchler, Justus (org.) *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover Publications.
- Pinto, Joana (2002) *Estilizações de gênero em discurso sobre a linguagem*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- _____. (2001) Pragmática. In: Mussalin, F., Bentes, A., (Eds.) *Introdução à Lingüística*. Cortez, São Paulo.
- Ponzio, Augusto (2006) Indexicality: Theory. In: Brown, Keith (Ed.) *Encyclopedia of Language and Linguistics*. 2.ed. Oxford: Elsevier.

- Rajagopalan, Kanavillil (2006) Social aspects of pragmatics. In: Brown, K., (Ed.) *Encyclopedia of Language & Linguistics*, second ed. Elsevier, Oxford, pp. 434-440
(Em Português: Rajagopalan, K (no prelo). Aspectos sociais da pragmática. In: *A nova pragmática*. Trad. Claudiana Nogueira de Alencar. São Paulo: Parábola)
- _____. (2000) On Searle (on Austin) on language. In: *Language and Communication* 20:347-391.
- _____. (1998) O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora de uma mudança radical? In Signorini, Inês (org.) *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, pp.21-45.
- Ramos, Graciliano (1977[1938]) *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Record.
- Reisigl, M., Wodak, R. (2000) *Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and antisemitism*. Routledge, London.
- Rêgo, José Lins do (1972[1943]) *Fogo morto*. 11.ed. Rio de Janeiro: José Olímpio.
- Scheper-Hughes, Nancy (2004) Dangerous and endangered youth: Social structures and determinants of violence. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1036:13-46.
- Scheper-Hughes, Nancy & P. Bourgois (2004) Introduction: Making sense of violence – the violence continuum. In: Scheper-Hughes, N. & Bourgois, P. (Eds.) *Violence in war and peace*. Malden: Blackwell, pp. 1-31.
- Seligmann-Silva, Marcio (2005) *O local da diferença: Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34.
- Searle, John R. (1977) Reiterating the differences: a reply to Derrida. In: *Glyph*, 1:198-208.
- Signorini, Inês (2008) Metapragmáticas da língua em uso: unidades e níveis de análise. In: Signorini, Inês (Org.) *Investigações sobre língua[gem] situada – I*. São Paulo: Parábola.
- Silva, Daniel (2005) *Brahma Kumaris: a construção performativa de identidades de gênero*. Dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp.
- Silva, Tomaz Tadeu (2000) A produção cultural da identidade e da diferença. In: Silva, T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- Spivak, Gayatri C. (1997[1974]) Translator's Preface. In Derrida (1997[1967]) *Of Grammatology*. Trad. Gayatri C. Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Silverstein, Michael (2004) 'Cultural' concepts and the language-culture nexus. *Current Anthropology*, 45(5):621-652.
- _____. (2003) Indexical order and the dialectics of the sociolinguistic life. *Language and Communication*, 23:193-229.
- Solms, Mark & Oliver Turnbull (2002) *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York: The Other Press.
- Taylor, Diana (1997) *Disappearing acts: Spectacles of gender and nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham: Duke University Press.
- Teófilo, Rodolfo (2002[1890]) *A fome*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha.
- Tringali, Dante (1988) *Introdução à retórica: a retórica como crítica literária*. São Paulo: Duas Cidades.
- Tyler, S. (1978) *The said and the unsaid*. New York: Academic Press.
- Vidal e Souza, Candice (1997) *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: Ed. da UFG.
- Voloshinov, V. (1976) Discourse in life and discourse in art. Trad. I. Titunik. In: *Freudianism: A Marxist Critique*. New York: Academic Press, pp. 93-116.
- Winchell, M. (2008) *Life, death and the subject: Thinking violence beyond the vitalist ontology of liberalism*. Berkeley: University of California, ms.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- _____. (1993) Cause and Effect. In *Philosophical Occasions* (Ed. James Klagge). Trad. Peter Winch. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing.
- Zaluar, Alba (1999) Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização. *São Paulo em Perspectiva* 13(3):3-17.