

O ENCANTO DA (DES)NACIONALIZAÇÃO **Um ensaio sobre uma democracia de redes**

Francisco Sá Barreto

(Doutorando em Sociologia – UFPB)

Na semana que se seguiu, ainda em outubro de 2008, à última partida da equipe brasileira de futebol na disputa das eliminatórias para a próxima Copa do Mundo (2010), diversas crônicas foram publicadas, em diversos jornais de grande circulação no país, sobre a qualidade, ou a falta dela, em um dos ministérios mais importantes do sentimento de brasilidade: a seleção brasileira – que, aliás, quando apresentada sem o esporte, é sempre a de futebol. Seguindo-se de resultados pouco agradáveis para um “consumidor” – e o termo, no caso da assistência do futebol no Brasil, nos parece adequado –, os textos, de maneira geral, tinham a intenção de, a partir de um necessário bom humor para os produtos jornalísticos desse tipo, brincar com um tema recorrente, agenda permanente do jocoso nos veículos de mídia: Dunga e a referência à lenda que muito bem funcionaria como ponto de partida para pensar, com o já esperado bom humor, o conto de fadas do tema da democracia no Brasil.

Injuriado com o baixo nível da apresentação de “nosso” time de futebol, diversos cronistas e jornalistas, representantes de grandes veículos de mídia em igualmente grandes cidades brasileiras, arrematavam a discussão com uma conclusão precipitada, descuidada, porém bastante sintomática: “o Brasil e sua seleção de anões”.

O empreendimento de uma solução apresentada para relacionar o conto de fadas a um elemento constitutivo do sentimento nacional circundava o universo criado para dar conta de corpos estranhos ao longo da história. Ao caracterizar como grotesca a imagem de uma seleção de futebol no Brasil – uma das profundas e sacras estruturas do ser brasileiro –, exatamente por ser composta por anões, os cronistas partiam do princípio de uma leitura correspondida por seu cliente: a de que sujeitos como Dunga não serviram para a realização do riso somente por estarem ligados a um conto fantástico, distante do mundo concreto, possível, mas por, exatamente na concreticidade da vida cotidiana, serem representados como um Outro que deve ser omitido, um sujeito submetido a um processo de individuação necessariamente diferente daquele pelo qual os “sujeitos normais” passam a fim de serem incluídos.

A modernidade como tempo e espaço de inclusão não deixou de ser cruel; apontou para corpos dóceis e estranhos, condenando esses últimos ora a um nível muito empobrecido de inclusão, ora ao ostracismo da invisibilidade pública, da qual compartilham outros indivíduos fantasmagóricos nas modernas nações: prostitutas, loucos, presidiários, negros, mães solteiras, homossexuais, amarelos, ursos, árabes, latinos, mendigos, albinos, enfermos, nordestinos, índios etc.

Aqueles que conseguiram fugir dos guetos da inclusão pela invisibilidade, enquadram-se na modalidade dos corpos dóceis, a saber, vidas administradas por um projeto incansável de centralidade no sujeito-função, a partir do qual os “normais” se transformam em operários, médicos, engenheiros, professores, advogados, jogadores de futebol, jornalistas, pastores, administradores de empresa, garis, pescadores, camponeses, costureiras – esses últimos em uma zona intermediária entre “normais” e grotescos – etc. Falamos, nesse estágio, em uma inclusão coordenada por estatutos de

reconhecimento que, apesar de permanentemente em revisão, são pautados na condição de desigualdade de ações, das hierarquias sobre as funções.

“A modernidade corrompe exatamente em seu maior fundamento: as estratégias de subjetivação, a fabricação do indivíduo”, apontaríamos em conclusões preliminares. Com mais cuidado, a partir do exemplo da “seleção de anões”, podemos dizer que a modernidade corrompe: institui um olhar, oferece – não sem violência – um conjunto de significados para decodificação de um planeta estranho, cruzado por mundos diversos, mas reunidos pelo sagrado desejo do antropocentrismo.

O esforço para construção do sujeito brasileiro parece estar ligado a esse desejo: centramento, ordem social para o progresso da nação, desconstrução da experiência comunitária em nome da fabricação (invenção) de uma sociedade de “iguais”, mas nem tanto. Um projeto de inclusão administrada que tem no seu cerne a naturalização da marginalidade do diferente e uma ode ao centro, à brasilidade do eixo, à nação sem sotaques.

O ser brasileiro está na mistura de um líquidificador de sentidos no mundo em que vivemos; reside em uma encruzilhada de significados sem conexão aparente, no entanto articulados, ora a partir desse prisma, pela sábia negligência às estruturas cívicas da nacionalidade, ora por uma enorme habilidade para fabricações e reprodução de mundos coincidentes com o oficial (impositivo, empoderado), no entanto alternativos, grotescos, dinâmicos e, curiosamente, apontados recorrentemente como expressão da corrupção da nação.

Distantes de celebrar o que Rushdie, em seu *Versos Satânicos*, chama de “mudança por fusão” ou “mudança por reunião” sem, no entanto, expressar uma dinâmica de relações sociais desiguais na fabricação desses esforços, podemos afirmar que a perspectiva do hibridismo cultural, da composição de um sujeito cruzado por múltiplos eus concentrados no discurso da globalização, denuncia a falência dos modernos nacionalismos no que diz respeito ao projeto político de elaboração de um sujeito homogeneizado pela experiência nacional.

Se um escorregadio conceito de democracia moderna emerge para dar conta desse esforço, parece cada vez mais clara a carência, enquanto política, de agentes democráticos capazes de reconciliar sujeitos que, atualmente, não se projetam somente a partir de matrizes culturais diversas, mas, ainda mais complexo que isso, rasuradas. O lugar de fala de um Outro possível não é o nacional, tampouco o regional ou o estrangeiro; narra a partir daquilo que Beatriz Sarlo (2005) chamou de “zona cinza”, mas que, em nossos dias, ocupa, no mínimo, importante espaço em um mercado periférico.

A experiência do esforço político da redemocratização no Brasil durante a década de 1980, por exemplo, põe em debate questões similares, ou seja, evidencia um Brasil contendo diversos brasis, incluídos a partir de uma dinâmica pública cruel e silenciadora ainda no processo de construção da independência.

Em nossos dias, debates a respeito da construção de regulamentações para sujeitos não tão novos, mas ora pretensamente desnacionalizados, ora reinseridos no projeto necessariamente revigorado de nação, são agenda para elaboração de leis, acordos públicos para novos procedimentos, para a emergência de diversos “outros” em um espaço público, nesse sentido, necessariamente corrompido pela diferença.

No centro, ou nas margens, de formações sociais orientadas pelo projeto político, econômico, cultural da modernidade, grupos se organizam, motivados por um pouco racionalizado sentimento de afeto, em torno da construção daquilo que Maffesoli (1998) chama de “socialidade eletiva”. A unidade do projeto político concentrado nos ideais iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade é, em um primeiro momento, relegada a um segundo plano na disposição da vida comum, cotidiana. Em um segundo estágio, é borrada, rasurada pela emergência de novos eixos, sem pretensões globalizantes ou estatutárias, para também novas dinâmicas da vida compartilhada.

Podemos dizer, com isso, que a vida cotidiana funciona ligada a motivações mais diversas que uma orientação política articulada por uma espécie de estrutura cognitiva de um espaço público na Modernidade. Assim, a observância de dinâmicas do que se pode chamar de “socialidade” ratifica um relativismo do viver diante do peso do projeto de vida em vigilância das nacionalidades ou formações identitárias do nosso tempo. Desse cenário de intenso enquadramento simbólico, emerge um novo “nós”, desta feita conectado a redes de solidariedade não necessariamente regidas por uma cartilha projetada e finalizada por líderes aclamados em vias públicas. Um neotribalismo revela, portanto, um embate entre uma existência social alienada por um poder multiforme, ligado ao intento da modernidade, e, por outro lado, uma potência afirmativa do solidarismo, ou seja, uma potencialidade concentrada na disposição espontânea de grupos reunidos a partir do princípio do afeto.

A partir de uma ordem política silenciadora, ativada pelo ponto de partida da inclusão dos diversos outros em um projeto pretensamente coletivo e global, podemos falar na fabricação de um novo aparelho de reconhecimento do mundo, uma “ordem da fusão”, pretendida como organização de uma dimensão afetiva e sensível de novos grupos, “... massa onde se cristalizam as agregações de toda ordem, tênues, efêmeras, de contornos indefinidos” (MAFESSOLI, 1998, p.102). O produto desse esforço é um empenho cinzento, borrado, de vida coletiva ao qual se pode dar o nome de socialidade; algo que funciona independentemente de uma ordem pública totalizante, mas que, por sua vez, também não se orienta por cartilhas comprometidas com reunificações, reconquistas, resistências a um modelo global de opressão cognitiva.

A discussão mobilizada por Maffesoli (1998) em torno da noção de “socialidade” parece ser um bom ponto de partida para o desenvolvimento de um novo projeto de significação das ruas. Não deve tratar, a socialidade, é importante frisar, de uma nova política global, pautada, desta feita, no desinteresse pelos discursos institucionalizados dos partidos ou grandes coletivos. Não se pretende global, como também não é orientada por um fortalecimento dos processos locais de identificação, objeto maior de uma política de inclusão periférica estruturada a partir do princípio dos desenvolvimentos locais. Todo um vocabulário empreendido pela modernidade se faz desimportante no reconhecimento de um mundo em (re)encantamento, produto de dinâmicas sociais tribais. Estas seriam operacionalizadas por uma política de redes – sem centros e margens – e uma lógica, estrutura de fazer o mundo, da fusão.

O afeto, nesse sentido, funciona, ao mesmo tempo, como elemento motivador fundamental na fabricação da socialidade, e como solução de continuidade para o grupo, que se desintegra sem traumas ou se conecta a novas redes aleatoriamente. A socialidade é, portanto, escorregadia, denota um projeto pouco, ou nada, racionalizado, não se configura como resultado de acordos costurados pelo indivíduo. Tais categorias desaparecem na construção da socialidade, ativada por uma espécie de sintonia

nebulosa. “Deus (e a teologia), o Espírito (e a filosofia), o indivíduo (e a economia) cedem lugar ao reagrupamento” (MAFFESOLI, 1998, p.104).

A lógica da fusão não permite a criação de espaços para a realização das tradicionais identidades. Como estrutura formal de reconhecimento, os processos de identificação instituem, necessariamente, um indivíduo que não está presente na tribo. Ou seja, as redes são formadas em torno de uma expectativa que se realiza no afeto, no desejo do grupo e não na individuação, que é um dos grandes produtos da modernidade. A abordagem das tribos, nesse sentido, é essencialmente estética, ou seja, não se produz a partir de uma história linear, mas tem, como eixo, as repetições, as regularidades acompanhadas por sua desconstrução, um ordenamento cotidiano da vida na tribo, a experiência do “estar-junto”. Quanto às identidades, “... mesmo que ela continue a funcionar, o seu efeito de rolo compressor não tem mais a mesma eficácia” (MAFFESOLI, 1998, p.105).

A estética como abordagem, no lugar das tradicionais identidades, destaca o papel do desejo e da ambiência no grupo: mecanismos de significação no – e não do – grupo. As tribos são, portanto, profundamente marcadas pelas características da fluidez – movimento, mutação permanente –, da dispersão – novas conexões, ausência de fidelidade a um projeto, que efetivamente inexistente – e dos ajuntamentos pontuais – princípio primeiro da composição do grupo: a “nebulosa afetual” –, condições fundamentais na construção da socialidade.

Enquanto a emergência do social marca o desenvolvimento de funções sociais para um ator construído como indivíduo, a socialidade tem, como marca, o desenvolvimento de papéis para pessoas desindividualizadas, forjadas no princípio da experiência compartilhada não racionalizada, otimizada pela eleição do grupo e o afeto que lhe dá consistência. Assim, “... à autenticidade dramática do social corresponde a trágica superficialidade da socialidade” (MAFFESOLI, 1998, p.108). Em um neotribalismo, o ator é, ao mesmo tempo, receptor dos significados produzidos em uma espécie de teatro de infinitas e dispersas máscaras, que tem como papel a retomada de uma cultura da “tactilidade”, ou seja, uma lógica do tocar. Assim, “... ultrapassando a categoria do individualismo, a socialidade nos permite *con naitre* (isto é, nascer com) as novas formas de socialidade que estão emergindo” (MAFFESOLI, 1998, p.111).

O desejo de projeção de um novo indivíduo, produto de uma abordagem estética sobre as tribos, parece fracassar quando é direcionado para um novo sujeito, acabado, centrado – como o homem moderno – nos ideais globalizantes do iluminismo: liberdade, igualdade e fraternidade a serviço de uma nova revolução: uma espécie de insurreição das redes. O agrupamento, sua aleatória desconstrução, um novo grupo, sua desarticulação, uma teia a mais em uma rede que, por outro lado, se parte em outra ponta, apresentam, em um primeiro momento de estudo, um indivíduo fragilizado pela incapacidade do observador em mensurar estruturas, laços fortes o suficiente para darem conta de um novo social. A emergência de um vocabulário sociológico, no entanto, preocupado com a articulação de seres supostamente desinteressados em uma coerência identitária linear, tem, em metáforas como a do teatro e a das máscaras, referências fundamentais para a leitura de redes de interação social pouco racionais e pautadas em expectativas de uma vida pública descolada de princípios desenvolvimentistas de uma moderna política das cidades.

Assim, eleições, universidades, *shoppings* ou parques de diversão (lazer), por exemplo, parecem fazer pouco, ou nenhum, sentido para grupos orientados por uma estrutura de fazer o mundo radicalmente diferente de uma razão-instrumental-com-respeito-a-fins: uma lógica fundada em uma fusão cinzenta, a “nebulosa afetual”, redes erguidas a partir do afeto, do desejo de um sujeito sem face: a pessoa “pós-individual”. Descrevemos, a partir daí, um cenário urbano – ou rural – rasurado ora pela ortodoxia de um fazer público disciplinado por uma empresa comunicacional poderosa – um campo jornalístico administrado por grandes indústrias de notícia e entretenimento –, por uma política institucional burocratizada ao extremo e, ainda assim, funcionalizada por relações de apadrinhamento, carisma de líderes forjados em eficientes campanhas publicitárias, ora por um crime organizado – poder invisível – em parceria com grandes mercados, ou uma lógica do crime, em fissura com princípios exaustos de uma igualdade certamente desgastada por seguidos fracassos em torno da elaboração de infundáveis políticas do acesso a.

... se é inegável que existe uma sociedade “política”, e uma sociedade “econômica”, existe também uma realidade que dispensa qualificativos, e que é a coexistência social como tal que proponho chamar socialidade e que poderia ser a “forma lúdica da socialização” (MAFFESOLI, 1998, pp.114-115).

Em detrimento de uma solidariedade mecânica, normatizada por uma ordem da vida pública estruturada na visibilidade, com o princípio da socialidade, emerge uma perspectiva orgânica dos laços sociais, redes que se instituem por uma verbalização ou não do fazer comum – e não necessariamente público – da experiência coletiva. A esse esforço, Maffesoli (1998) dá o nome de **socialidade orgânica**. O lúdico, nesse cenário, funciona como importante elo entre expectativas diversas e reunidas em torno do “estar-junto”.

No quadro do paradigma estético, que me é caro, o lúdico é aquilo que nada tem a ver com finalidade, utilidade, “praticidade”, ou com o que se costuma chamar “realidade”. É, ao invés, aquilo que estiliza a existência, que faz ressaltar as características essenciais desta (MAFFESOLI, 1998, p.115).

Se, por um lado, uma tese a respeito de uma lógica diferente da já bem familiar razão instrumental assusta por uma caracterização escorregadia do sujeito, de um esforço metodológico pouco adaptável às tradicionais noções de estruturas sociais ou individualismo, por outro lado, exige um ferramental cuidadoso, um vocabulário atencioso no que diz respeito a expectativas de socialidade pautadas em um mundo sem um princípio macroestrutural fornecido por uma história global equilibrada, esmiuçada por empreendimentos metodológicos forjados no desejo do conhecimento verdadeiro. É nesse sentido que uma abordagem estética, um estudo das sincronias, sinergias, simetrias em dinâmicas da socialidade de uma lógica de redes, é apresentada como importante mecanismo de reconhecimento de um empreendimento impulsionado pela reconstrução de um encantamento para o mundo.

O pequeno grupo (...) tende a restaurar, estruturalmente, a eficácia simbólica. E, pouco a pouco, vemos a constituição de uma rede mística, com fios mais sólidos, que permite falar do ressurgimento do cultural na vida social. Eis a lição essencial

que nos dá essa época de massas. Épocas como esta se apóiam principalmente na concatenação de grupos com intencionalidades estilhaçadas, mas exigentes. É isso o que proponho chamar de reencantamento do mundo (MAFFESOLI, 1998, p.117).

Dessa maneira, podemos apontar um novo encantamento do mundo não em um projeto coerente que deve reger os reagrupamentos, mas o próprio esforço sobre o social na construção de novos grupos. Com frequência, ao longo do século XIX e, intensamente, durante todo o século XX, podemos destacar a construção de grupos, de redes de grupos, desconectados das funções sociais ligadas a um poder multiforme e, em tese, extremamente eficiente.

Assim, se ainda durante a vida colonial naquilo que seria o Brasil, é possível falar em religiões africanas “adaptadas” aos ícones de uma força em exercício do catolicismo catequético dos jesuítas – os nomes de santos africanos dados às branqueadas imagens da Igreja européia – nos parece plausível, em nosso tempo, a elaboração de mecanismos que não têm a função da resistência a uma estrutura de saber-poder, mas o papel do reagrupamento permanente. As fábricas, até o terceiro quarto do século XX ainda bem próximas dos centros das grandes cidades brasileiras, configuram-se enquanto importantes locais de um duplo relacionamento mediado pela produção: em uma via, um operariado fabricado ora pela disciplina do trabalho, das séries produtivas, ora pela construção de identidades ligadas ao fazer operário – o operariado como classe. Em outra via, seu duplo, o espaço da fábrica é rasurado não por greves ou grandes manifestações, também comuns no Brasil ao longo, intensamente, dos últimos trinta anos – vide o grande desenvolvimento do sindicalismo paulista e sua adaptação aos mais diversos sindicatos em todo o país –, mas pela simples construção de grupos possíveis que mantiveram vivos os infinitos papéis sociais ligados aos desejos, às expectativas de sujeitos violentados por um já tradicional processo de individuação.

A “associação mutualista” cujas raízes nas associações religiosas são notáveis, ou essas antigas subdivisões paroquiais que são “irmandades”, remetem à partilha fraternal. E suas etimologias insistem, particularmente, na convivialidade, na solidariedade familiar, no pequeno agrupamento que encontra sua origem na longínqua partição do clã (MAFFESOLI, 1998, p.120).

Essas construções são o que Maffesoli (1998) chama de formações do tipo religioso, retomando o termo a partir do princípio do religar, e não pelo tom institucional que ele ganhou a partir de igrejas extremamente poderosas. As redes que se formam a partir de formações do tipo seita configuram-se enquanto conjuntos desorganizados – o termo mais adequado seria “inorganizados” –, porém regidos por grande solidez concentrada no esforço quase aleatório na composição das máscaras que ativam o grupo em uma espécie de teatro em que se transforma o espaço público.

Nesse cenário, é importante fazer ainda um outro destaque: a ferramenta mobilizadora do segredo. Os grupos que se formam deslocados do princípio oficial de mundo público – produto ora dos governos nacionais, ora de uma esfera midiática intensamente influente, ora de grandes mercados de maneira geral – têm como elo, em muitas de suas faces, um elemento compartilhado em sigilo. O mecanismo do segredo

subverte, portanto, uma estrutura do saber-poder na modernidade: o controle pelo saber do perito, o saber público da análise. Em um neotribalismo, o segredo cumpre a agenda desracionalizada, por um lado, do riso, do jocoso, e, por outro lado, da experiência compartilhada, do saber do grupo, que não tem a função do controle e nem da análise, mas de uma coerência em mutação, do nome temporário dado à comunidade, do perfil híbrido, já em transformação, que caracteriza um grupo que é sempre peregrino. As redes das sociedades secretas têm, portanto, também seus papéis atrelados a uma dialética sutil do mostrar e do esconder, da subversão do fazer saber.

A reflexão sobre o segredo e sobre os efeitos do segredo, ainda que sejam anômicos, leva a duas conclusões que podem parecer paradoxais. Por um lado assistimos à saturação do princípio de individuação, com as inevitáveis conseqüências econômicas que resultam daí. Por outro, podemos ver como se projeta um desenvolvimento da comunicação. É esse processo que permite constatar que a multiplicação dos microgrupos só é compreensível num contexto orgânico” (MAFFESOLI, 1998, p.134).

O silêncio, nessa perspectiva, reforça e confirma uma solidariedade orgânica fundamental; expressa, assim, um vigor para a socialidade. A partir do segredo, podemos ver ser reforçada uma espécie de mundo subterrâneo que não se define a partir da superfície; produz significados a partir de um eixo próprio, silencioso – e não silenciado –, também responsável por traços a mais na máscara pública do grupo: o “... inimigo tem menos importância do que os laços sociais que eles [os grupos] tecem” (MAFFESOLI, 1998, p.132). O segredo, mais que uma resistência a um tipo de mundo público, denota a autonomia do grupo, nomes produzidos para ativar uma lógica da fusão que é sempre interna às redes.

Considerações finais: as redes desnacionalizadas de democracia

Concluimos ainda retomando um dos grandes produtos do indivíduo centrado: a moderna noção de democracia. As tribos podem ter objetivos, mas isso certamente não é o essencial em sua composição. Não são, portanto, funcionalizadas por suas normas internas que, em um médio prazo, sobrepujam seus membros. A energia concentrada para construir a comunidade, a vida do grupo, deve aparecer em destaque na abordagem estética de uma dinâmica de socialidade neotribal. Podemos, nesse aspecto, construir a noção de democracia – certamente, rasurada pela anomia e pela ausência de uma dimensão generalizante de seus membros (o povo) – atrelada ao desejo do afeto, da socialidade eletiva: uma democracia de redes, sem centro, sem periferias, em permanente estágio de mutação – sem desenvolvimentos –, expressão direta de uma criatividade reconstruída em meio à zona cinza dos guetos produzidos pela democracia global.

O tribalismo, nos parece, retoma, nesse sentido, a importância do afeto na edificação da vida social. Se “... a Modernidade viveu um outro paradoxo: o de unir, apagando a diferença, e a divisão que esta induz...” (MAFFESOLI, 1998, p.141), um paradigma das redes faz serem desimportantes os mecanismos da igualdade e da diferença, visto que o grupo surge ainda do afeto. Garimpar relações de poder rasuradas pela emergência de novos grupos é, nesse sentido, um desafio que certamente não se encerra aqui.

Referências

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora.

FOUCAULT, Michel (2007). *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense.

_____ (2007b). *História da Sexualidade 2 – o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal Editora.

HALL, Stuart (2000). *Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

_____ (2003). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MAFFESOLI, Michel (1998). *O tempo das tribos – o declínio do individualismo*. Rio de Janeiro: Forense.

SARLO, Beatriz (2005). *Tempo Presente: notas sobre a mudança de uma cultura*. Rio de Janeiro: José Olympo.