

“França em chamas”: a antropologia made in Brazil para a compreensão da França na era da “cismocracia”¹

“France on Fire”: anthropology made in Brazil for the understanding of France in the era of “schismocracy”

“La France en flammes”: l’anthropologie made in Brazil pour comprendre la France à l’époque de la “schismocratie”

Fabio Reis Mota

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O presente artigo tem o propósito de refletir sobre as tensões existentes entre os princípios e valores republicanos e iluministas franceses, como os da “igual dignidade”, da “razão cartesiana” e do “universalismo”, com outras gramáticas políticas e morais, como as da “cisma”, da “inquisitorialidade” e da “substância moral característica das pessoas dignas”, mais comuns e explícitas no universo interacional e institucional brasileiro. A partir de uma abordagem comparativa e etnográfica, o artigo busca refletir sobre o modo como os subsídios teóricos, analíticos e etnográficos provenientes da antropologia feita no Brasil podem contribuir para compreender os processos de cisões e fissuras em curso na sociedade francesa nos últimos anos.

Palavras-chave: França, Antropologia brasileira, Cisma, Inquisitorialidade, Substância moral digna.

¹ Agradeço o apoio do Programa APQ 1 da FAPERJ, da Bolsa de Produtividade (PQ2) do CNPq, do Programa DEA da Fondation Maison Science de l’Homme/Paris e do Programa Capes Print/UFF que foram, por meio de seus recursos financeiros, fundamentais para a construção do presente artigo. Um agradecimento especial aos meus interlocutores, em especial a Mohamed Slimani por sua gentileza e sagacidade sociológica.

Recebido em 06 de junho de 2022.
Avaliador A: 06 de setembro de 2022.
Avaliador B: 06 de outubro de 2022.
Aceito em 30 de janeiro de 2023.



ABSTRACT

The purpose of this article is to reflect on the tensions between the French republican and enlightenment principles and values, such as “equal dignity”, “Cartesian reason” and “universalism”, with other political and moral grammars, such as “schism”, “inquisitoriality” and the “moral substance characteristic of worthy people”, more common and explicit in the Brazilian interactional and institutional universe. Through a comparative and ethnographic approach, the article seeks to reflect on how the theoretical, analytical and ethnographic subsidies coming from anthropology made in Brazil can contribute to understand the splits and fissures experienced by French society in recent years.

Keywords: France, Brazilian anthropology, Schism, Inquisitoriality, Dignified moral substance.

RÉSUMÉ

L’objectif de cet article est de réfléchir sur les tensions entre les principes et valeurs républicains et des Lumières française, tels que “l’égale dignité”, “la raison cartésienne” et “l’universalisme” avec d’autres grammaires politiques et morales, telles que “la” “schisme” “l’inquisitorialité” et “la substance morale caractéristique des personnes dignes” plus communes et explicites dans l’univers des interactions et institutionnel brésilien. A partir d’une approche comparative et ethnographique, l’article cherche à réfléchir sur la façon dont les subsides théoriques, analytiques et ethnographiques issus de l’anthropologie made in Brazil peuvent contribuer à la compréhension des phénomènes de scissions et de fissures en cours au sein de la société française ces dernières années.

Mots-clés: France, Anthropologie brésilienne, Schisme, Inquisitorialité, substance morale digne.

NOTAS DE UMA ETNOGRAFIA EM UMA ERA PANDÊMICA

Era outono no Rio de Janeiro, primavera em Paris. Estávamos no ano de 2021, no mês pandêmico de abril. As portas das casas, dos prédios, dos arranha-céus e das cabanas se fecharam pelo vírus que iria mudar o percurso da história. Logo aqueles velhos caminhos aos quais os antropólogos estão habituados, percorridos em embarcações, aviões, ônibus, carroças ou a pé, haviam se dissipado. O espaço tempo, com a pandemia, se alterou vertiginosamente, e

num piscar de olhos nos encerramos em nossos quadrados!

Esse fenômeno microscópico, imperceptível aos olhos humanos sem o auxílio de recursos tecnológicos, alterou nossas vidas em sua integralidade. Seus impactos foram sentidos na pesquisa etnográfica e no trabalho de campo em face da reclusão a que fomos submetidos durante os *lockdowns* vivenciados em escala planetária. A pandemia destituiu o sabor do antropólogo de poder escrever linhas em seus trabalhos como “imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista” (MALINOWSKI, 1976, p. 23).

Foi necessário reinventar recursos, técnicas e meios para realizar a etnografia. Afinal, “Ethnography, whatever it is, has never been mere description. It is also theoretical in its mode of description. Indeed, ethnography is a theory of description” (NADER, 2011, p. 11). Como frisa outra antropóloga:

[...] a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos. (PEIRANO, 2014, p. 379).

A etnografia é o recurso com que desmontamos as aparelhagens normativas que tendem a tratar a vida humana sob o escrutínio da monótona homogeneidade, da semelhança e da perenidade. O contato direto com as pessoas, com suas configurações mentais e representacionais, oferece ao antropólogo o material analítico propício ao choque e ao estranhamento exigidos para “parirmos estrelas bailarinas” (LEACH; KANT DE LIMA, 2011). O trabalho etnográfico viabiliza, metodologicamente, um exercício de contorcionismo mental necessário para a compreensão das questões e problemáticas tão inquietantes que assolam a humanidade. Ela é o lugar propício para os necessários “choques de horizontes” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

Mas como, portanto, suplantar os problemas impostos pela reclusão? Como fazer a etnografia sem a possibilidade de ir a campo? Foi então que me arvorei na minha rede de contatos e amizades constituída desde meu doutorado sanduíche² na França para proceder ao meu empreendimento etnográfico e antropológico, fazendo o encontro com esse “outro”

² Realizei o doutorado sanduíche no âmbito de um Programa Capes/Cofecub em 2006 coordenado pelos professores Roberto Kant de Lima e Daniel Cefai. Desde então tenho empreendido pesquisas etnográficas na França e orientado teses realizadas em cotutela ou por meio de bolsas sanduíche provenientes de programas de internacionalização, como o Capes-PrInt.

antropológico se concretizar pelas redes cibernéticas: um desfrutando a tarde primaveril parisiense, e o outro, a manhã do outono carioca, distantes e próximos pela tela na era da tecnologia e da covid.

Foi assim que me embrenhei e me banhei no diálogo com Mohamed Slimani³, de 36 anos

né à Oran, en Algérie, au nord de l’Afrique. Et je suis arrivé très tôt en France, 1989, 1990... J’ai appris à lire ici en France. J’ai fait des études supérieures en Science, dans une école d’Ingénieur, Mathématique appliquée, et je viens de... après avoir travaillé au même temps dans une entreprise, j’ai terminé au début de 2020 un Doctorat en Mathématique Appliqué. Et aujourd’hui j’ai créé mon entreprise autour du sujet de l’intelligence artificielle.

UM PROBLEMÁTICA EM (ETERNA) CONSTRUÇÃO

Estamos um diante do outro em frente à tela, vou lhe explicando o conteúdo de minha pesquisa e o objeto do presente artigo. Tenho, em meus trabalhos publicados nos últimos anos (MOTA 2018; 2021; MOTA e KANT DE LIMA, 2022; MOTA e TOSCANO, 2023), esboçado uma análise antropológica entre a diferença cognitiva, simbólica e *sociológica* do ato de cismar e desconfiar.

A desconfiança-confiança é, em certa medida, um patrimônio do liberalismo político. Como dispositivo cognitivo e moral, a desconfiança, como a conhecemos, tem adquirido lugar no contexto de um mundo liberal – ordenada pelo primado da razão, pela centralidade dos direitos individuais e pela capacidade de forjar argumentos consensuais – em que o reconhecimento do outro se torna imperativo para a formação do autorreconhecimento (RICOEUR, 2004), sob a base do “*ils se reconnaissent comme se reconnaissent réciproquement*” (HEGEL, 1993, p. 157).

De certo ponto de vista, podemos asseverar que no Antigo Regime a confiança era uma atribuição externa ao indivíduo – ou seja, as respostas sobre os fatos eram externas às *personas*, uma vez que provinham de um ser onipresente, ao passo que, no liberalismo, a própria confiança conduz, com a emergência da noção de si e de *trust*, à construção de um espaço público no qual a dualidade confiança-desconfiança desempenha um papel central para o desenvolvimento do capitalismo e dos sistemas democráticos dos “países ocidentais”. Enquanto na desconfiança a suspeita é efêmera e passível de ser negociada entre as partes concernentes à interação, na *cisma*, pelo contrário, se suspende a negociação e se imprime unilateralmente uma visão enrijecida sobre as coisas e as pessoas, o que leva a *cisma* a se alimentar de elementos antifactuais, perenes

³ Trata-se do codinome proposto pelo próprio interlocutor mencionado no presente no artigo.

e imutáveis aos olhos do “cismador”.

Cisma, que no português pode ser tanto um substantivo feminino como masculino, sendo substantivo feminino somente na língua portuguesa. A *cisma* só tem lugar na língua portuguesa. Em outras línguas que não a portuguesa, o uso do termo *cisma* só existe enquanto correspondente ao nosso substantivo masculino, referindo-se à separação dos seguidores de uma religião (o Cisma do Oriente), à divisão ou à ruptura de um grupo. No uso da vida cotidiana no Brasil e também em dicionários portugueses, como o Houaiss, essa categoria também pode designar “uma ideia fixa, produto da imaginação, da hostilidade gratuita e teimosa” (HOUAISS, 2001), entre outros significados que se referem à construção de uma explicação fortemente formulada como uma certeza absoluta sobre uma coisa, um fenômeno, uma representação ou uma ideia do mundo, ou sobre uma definição da “identidade” ou do “papel” social de uma pessoa que não passa pelo aval da pessoa que é objeto de uma “cisma”. As razões da inexistência desse sentido em outras línguas não são meramente linguísticas: revelam como se arquetam as relações e os procedimentos de reconhecimento do outro, o modo como se legitima a argumentação e a maneira como a “verdade” e o exercício de qualificação dos papéis e identidades sociais atribuídos sobre o outro são *mise en forme* (THÉVENOT, 2020).

Ora, a atitude de cismar, quando individual, poderia ser atribuída a idiosincrasias ou mesmo a desequilíbrios mentais do sujeito que cisma (como no caso de uma grave esquizofrenia, que leva a pessoa a criar um universo paralelo e regido por uma variedade de cismas). Entretanto sua existência enquanto categoria linguística e dicionarizada – uma categoria “nativa”, diriam os antropólogos – indica que está enraizada na cultura e expressa sentimentos compreensíveis para todos os falantes. Ela faz parte do conjunto de categorias do entendimento (DURKHEIM; MAUSS, 1990; THÉVENOT, 2020) que são compartilhadas e inteligíveis aos participantes desse universo de interação e representação.

A cristalização do significado da *cisma* na língua portuguesa se expressa, igualmente, nos contornos das interações, nos julgamentos, nas qualificações dos agentes inscritos nas dinâmicas sociais brasileiras e no realce da lógica cismática em detrimento do usufruto do recurso da desconfiança. Isso empresta às relações sociais no Brasil algumas características distintas das tradicionalmente encontradas nas sociedades da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, onde habitualmente é (ou fora) exigido o uso de instrumentos comunicativos e dialógicos com vistas à produção do consenso e dos sentidos comuns sobre as normas, as verdades e os fatos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002; KANT DE LIMA, 2011, 2010). Essa lógica e essa prática parecem, nesses mundos, se diluir na contemporaneidade, diante das fissuras democráticas

promovidas nos EUA de Trump e na França de Marine Le Pen e Éric Zemmour⁴. Todavia a inexistência da noção da cisma em outras línguas revela como cismar é um dos nutrientes mais tradicionais de nossa vida ordinária e política. Igualmente explicita o caráter institucionalizado da cisma, no caso brasileiro, quando observado e descrito nas práticas judiciárias no Brasil (SAMPAIO; KANT DE LIMA, 2021).

A consequência, como vamos discutir mais abaixo, é a construção de um espaço público e de uma esfera pública (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002) regidos pela suspeição sistemática da culpa, pela valorização de estereótipos que emolduram e encapsulam os “tipos sociais” e pelos protocolos sociais e estatais para o tratamento dos sujeitos objetos da cisma. Desse modo, a cisma se articula com outros elementos, tais como a cor da pele, o *status* social, o gênero, o pertencimento de classe, dentre outros e opera como instrumento de bordo que legitima, subsidia e pauta as ações de controle social, quando, por exemplo, a instituição policial se vale arbitrariamente da abordagem ou do inquérito policial para filtrar suas ações mediante “justificativas cismáticas” que, assim, ganham validade, oficialidade e generalidade (KANT DE LIMA, 2019; MOTA, 2018, 2021; MOTA; KANT DE LIMA, 2022).

Não se trata aqui, simplesmente, do produto de uma esquizofrenia individual, pois a prática nomeada pelo seu uso é reconhecida nas interações cotidianas e nas práticas institucionais judiciárias. Assim, no Brasil, essas características são identificáveis na suspeição sistemática, por parte do Estado, da sociedade e dos cidadãos, expressa nos procedimentos policiais e judiciais, que convertem essas “cismas” em verdades judiciárias (SAMPAIO; KANT DE LIMA, 2021; MOTA; KANT DE LIMA, 2022). Já em outros sistemas policiais e judiciais no estrangeiro – onde tradicionalmente tais práticas eram anteriormente consideradas inaceitáveis e, por isso, desencadeavam todo um aparato protocolar para evitar a influência de preconceitos dos agentes públicos e privados nas decisões que afetavam o cotidiano da população – a cisma parece se intrometer pouco a pouco nas entranhas das instituições e das interações. Como discutiremos, na França, berço da construção da chamada “razão iluminista” e da confiança entre os *citoyens* e a *République*, a “razão cismática” parece, pouco a pouco, ocupar um espaço significativo nos

⁴ Cabe frisar que, de forma inédita, a extrema direita francesa ocupa atualmente 87 cadeiras no Congresso Nacional (ASSEMBLÉE NATIONALE, 2023). Nas últimas eleições, as pautas cismáticas da extrema direita francesa têm atraído cada vez mais eleitores. No segundo turno da eleição de 2022, Macron obteve 58,54% dos votos, e Marine Le Pen, 41,46%, ao passo que nas eleições de 2017, Macron ganhara com 66,10% dos votos em detrimento dos 33,90% de Marine Le Pen. Nas eleições de 2012, Le Pen foi a terceira mais votada, com 17,9% dos votos.

processos de construção do social⁵.

OS CAMINHOS DA ETNOGRAFIA

Cabe frisar que dispomos, no percurso do artigo, de diversos recursos metodológicos (além da etnografia) de suma importância para o empreendimento intelectual e acadêmico realizado neste artigo, como a comparação, assentada no contraste (GEERTZ, 2006; DUMONT 1983; DAMATTA, 1979). Ela requer outras medidas, outros meios, outros recursos cognitivos, diferentes daqueles empregados na comparação habitual. Afinal, como seres vivos classificatórios (DURKHEIM, 1990), tendemos, independentemente de nossas diferentes armaduras culturais, normativas e materiais, a organizar o mundo comparando, classificando e hierarquizando as coisas e pessoas. É um procedimento “natural” da mente humana. Cotidianamente os seres humanos estão a comparar: isso é melhor ou pior, mais bonito ou mais feio, mais adequado ou inadequado etc. Para um antropólogo, assim como para um psicanalista as categorias, representações, simbologias e gramáticas normativas estão sempre suspensas e postas sob suspeita por um olhar e uma perspectiva de interrogação. Portanto comparar requer um método, critérios e um ponto de vista específico para observar as relações humanas. A comparação aqui é um método. Através desse recurso metodológico viabilizamos as explosões categoriais necessárias para o trabalho de desmembramento do pensamento nativo e do pensamento antropológico, sociológico e históricos, assim como temos feito no Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos - INCT-InEAC (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, 2006; DAMATTA, 1979; GEERTZ, 1995; KANT DE LIMA, 2019, 2011; MOTA, 2014, 2019; THÉVENOT, 2020)⁶.

A comparação nos permite atravessar as linhas tênues, sutis, dos mundos, das representações, das práticas e das cosmovisões pela radical confrontação dos muitos “outros” e dos vários “eus” que habitam a vida em sociedade e a nós, indivíduos. É importante frisar que, como método, a comparação não é caricatura nem exotismo pueril, nem um trabalho de redução

⁵ É importante esclarecer que a racionalidade cismática não é uma propriedade particular da história e da sociedade brasileira, embora neste caso ela se encontre institucionalizada e estruturada em práticas jurídicas e administrativas (SAMPAIO; KANT DE LIMA, 2021) e também faça parte do repertório da vida ordinária brasileira. Cismar é um esporte nacional. Gostaria de agradecer ao/à parecerista do artigo, que me chamou atenção para os aspectos cismáticos da formação do Estado-Nação dos EUA e da França. Em grande medida, ao observar as formas jurídicas da Europa Ocidental da Idade Média, é revelador – como, por exemplo, a partir da análise das provas dos ordálios descritos por Michel Foucault (2005) – o modo como os julgamentos se assentam numa avaliação fundada em uma cisma, pois busca-se provar aquilo que já está cristalizado e congelado como verdade. Há diferenças históricas e antropológicas entre essas propriedades cismáticas que, infelizmente, não poderei explorar neste artigo.

⁶ Sobre o InEAC: <http://www.ineac.uff.br/>. Acesso em: 27 jul. 2023.

das formas diversas e múltiplas que conferem materialidade a nossas práticas e pensamentos. Como preconiza Dumont (1983, p. 15):

“Nous sommes “une science en devenir”. L’appareil conceptuel dont nous disposons est très loin de répondre aux exigences d’une anthropologie sociale véritable. Le progrès consiste à remplacer peu à peu, au besoin un à un, nos concepts par des concepts plus adéquats, c’est-à-dire plus affranchis de leurs origines modernes et plus capables d’embrasser des données que nous avons commencé par défigurer... Ce que l’anthropologie a des plus précieux, ce sont les descriptions et analyses d’une société déterminée, les monographies. Entre ces monographies, la comparaison est plus souvent fort difficile. Heureusement chacune d’entre elles renferme déjà à quelque degré une comparaison et modifie dans une mesure variable notre cadre conceptuel. Cette comparaison est radicale, car elle met en jeu les conceptions de l’observateur lui-même, et à mon sens elle commande tout le reste. De ce point de vue, notre façon de nous concevoir nous-mêmes n’est évidemment pas indifférente.

O trabalho da comparação é como o de um fotógrafo que precisa escolher um ângulo, uma cena, uma luz e um foco para poder transmitir uma ideia, uma interpretação, uma visão e uma perspectiva sobre o que observa. A foto não é a expressão de um todo nem de uma realidade, mas um recurso de acesso a uma parte relevante da experiência humana. Do mesmo modo, a comparação é um meio de focar formas, cores e conteúdos que espelham e informam determinados quadros, cujas cores e formatos podem obter maior realce ou ser mais desbotadas em um quadro do que em outro. Tanto na fotografia como na etnografia comparada os ângulos e focos mudam segundo a posição do observador.

A comparação aqui se beneficia dos investimentos do autor deste texto (MOTA, 2009, 2014, 2019), de outros mais institucionais, realizados por meio de cooperações internacionais⁷, e dos trabalhos comparativos levados a cabo por outros antropólogos brasileiros sobre os EUA, o Canadá e a França (CARDOSO DE OLIVEIRA 2002, 2006; DAMATTA, 1979; KANT DE LIMA, 2011). Esses trabalhos etnográficos são importantes, pois apontam para a forte tendência de expressão, no espaço público estadunidense, canadense ou francês, das lógicas adversárias de produção da verdade dominantes nas áreas jurídicas, acadêmicas e científicas que, fundadas na busca de consensos provisórios sobre fatos que se constroem pela reflexão e pela explicitação das diferentes perspectivas dos envolvidos, viabilizam um processo de argumentação demonstrativa que visa ao convencimento de todas as partes legítimas envolvidas no contexto de interação. Nesse mundo, atingir o consenso entre os pares é fundamental para validar o conhecimento, e a confiança nos fatos e nos argumentos é essencial para a conformação dos julgamentos ordinários e/ou institucionais (KANT DE LIMA, 2011).

Nesse sentido, diante do empreendimento comparativo pelo contraste, alguns desses

7 Para maiores informações acessar o site <http://www.ineac.uff.br/>

trabalhos analíticos serão importantes para demonstrar que seus *insights* antropológicos sobre o Brasil ajudam significativamente a compreender uma França hoje em tensão com seus valores basilares e igualmente partícipe desse universo cismático, diante dos acontecimentos das últimas duas décadas, que têm repercutido no modo como a democracia francesa se processa na atualidade. Desenvolverei mais à frente esse ponto. Minha intenção, portanto, consiste em subverter os focos comparativos para desembotar nossas diferentes realidades, com a finalidade de descrever e analisar as dimensões da vida social, política e simbólica francesa a partir de um olhar do Brasil.

FRANÇA EM CHAMAS

Na França, a Revolução francesa, momento no qual se objetivava romper com os postulados hierárquicos e desiguais do *Ancien Régime*, teve a dupla tarefa de democratizar um sistema político de essência ainda absolutista e liberalizar uma sociedade marcada por ordens, corpos e privilégios (GARAPON; PAPADOPOULOS, 2003), propiciando a conformação de um universo normativo e interacional regido pelos princípios da legitimidade das divergências de ponto de vista. Desse modo, os indivíduos precisam se equipar com bases racionais e lógicas para conferir sentidos aos seus argumentos, que devem tender à concertação, logo as opiniões deviam ser alicerçadas igualmente em bases comuns, inteligíveis para todos, para que seus argumentos sejam avaliados nos confrontos das ideias. Desse modo, os argumentos devem ser alimentados por justificativas que ganhem generalidade (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2020).

As etnografias realizadas por mim (MOTA, 2014, 2017, 2009), por Cardoso de Oliveira (2006), por Stavo-Debaugé (2003 e 2007), por Ribeiro (2017), dentre outros na França sobre as políticas identitárias e as demandas de reconhecimento das chamadas “minorias visíveis” indicam o quanto é preciso revestir as reivindicações de uma roupagem universal para que elas ganhem legitimidade e façam sentido na arena pública francesa. Afinal, os espaços interacionais da França são fortemente mediados pelos pressupostos de uma grandeza cívica, na qual “*el bien común es una solidaridad colectiva que contribuye a la igualdad. Se reconoce esa grandeza al representante elegido, al portavoz, así como al colectivo constituido*” (THÉVENOT, 2021, p. 233).

Nesse sentido, os indivíduos são levados, no universo interacional e normativo desse mundo, a forjar seus argumentos a partir de bases factuais, consensualizadas e normatizadas pelo empírico e pelo consenso. Os argumentos devem “ganhar em generalidade” (“*montée en généralité?*”) para conformar bases comuns que viabilizem a formulação, pelas pessoas,

de entendimentos do que se discute ou se critica. É necessário que as coisas e/ou pessoas ganhem determinado grau de equivalência no que se busca argumentar, justificar ou defender (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2020; THÉVENOT, 2021). Os desentendimentos ocorrem dentro do arco de entendimento compartilhado do que se discute. No lugar da figura de uma autoridade dotada da capacidade de dizer a verdade, como no caso brasileiro (KANT DE LIMA, 2010), há no contexto francês a exigência de colocar as pessoas em planos relativamente simétricos para acessar um acordo sobre os *faits*. Mas o que estaria reconfigurando esse quadro moral, político e simbólico na contemporaneidade, diante das diferentes questões que afligem a França atual, como a extrema direita, o racismo, a violência policial e a “islamofobia” em voga? Como a cisma, tão comum no Brasil, poderia se repercutir no universo cívico francês ?

Para Mohamed Slimani:

A la lumière de ce que vous avez dit, je pense qu’ en tant que algerien naturalisé, pour moi la fraternité, la solidarité en France, c’est compliqué. L’Algérie était une colonie française, mais une colonie très particulière. D’abord était une colonie d’habitation. Auparavant, comme le Maroc et la Tunisie, ce sont des autres pays magrebin, mais que non a pas eu les mêmes histoires colonial que l’Algérie et la guerre était particulièrement violente. Était plutôt réglé sur le plan diplomatique pour le Maroc et la Tunisie qui était de Protectorat. Mais l’Algérie qu’était une colonie, c’ était vraiment de la violence. Il y eu une guerre dans l’Algérie. Ça a été une guerre particulièrement tragique parce que les populations française, française entre guillemets, de France, de la métropole, ont dû revenir en France en 62.

Continuando sua linha de raciocínio sobre as fraturas existentes entre a identidade francesa e as identidades minoritárias que compõem a França, nosso interlocutor desenvolve suas análises sofisticadas e apropriadas para a reflexão sobre o sujeito de nosso artigo. Diz ele:

Je crois que la France a reconnu ce qui se passe en Algérie, que c’était une Guerre, seulement en 2001. C’est très récent. Avant disait que ...Le Sénat français qu’a reconnu en 2001 que ce n’était pas des événement, mais une Guerre. Donc, c’est une grande période, donc c’est encore un sujet très, très tabou , on parle pas assez facilement de la Guerre de l’Algérie en France. Et donc forcément ça m’isole, vous parlez de schism, et même dans l’Algérie française entre guillemets il y avait les français, et les français musulman, il y avait une sorte de second nationalité si je peux dire, avec pas forcément les mêmes accès au progres. J’ai parlé de l’école, j’ai parlé de l’hôpital, j’ai parlé des autres soutiens, etc. Le taux d’analphabétisme par exemple est très différent entre les français et les français musulmans. C’est vrai qu’aujourd’hui c’est un sujet que j’aborde assez rarement au public, vous voyez. Je parle assez peu de l’Algerie. Je ne parle jamais de l’Algérie en public....

Nosso interlocutor nos dá importantes pistas para entendermos as reconfigurações pelas quais a França tem passado, nomeadamente com a abertura de feridas malcicatrizadas de seu passado colonial e imperialista. Nas palavras de Fanon (1959, p. 29):

[...] face à la violence de l’occupant, le colonisé est amené à définir une position de principe à l’égard d’un élément autrefois inerte de la configuration culturelles

autochone... Dans un premier temps, c'est l'action, ce sont les projets de l'occupat qui déterminent les centres de résistance autour desquels s'organise la volonté de pérennité d'un peuple.

A violência colonial histórica reverbera as fissuras e feridas abertas no *corpus* republicano. Ela ocupa um lugar central na (de)formação dos princípios republicanos, tão caros à organização do universo interacional francês.

Segundo Sartre (1985, p. 23),

[...] le colonialisme refuse les droits de l'homme à des hommes qu'il a soumis par la violence, qu'il maintient de force dans la misère et l'ignorance, donc, comme dirait Marx, en état de sous-humanité.... Dans les fait eux-mêmes, dans les institutions dans la nature des échanges et de la production, le racisme est inscrit; les status politique et social se reforcent mutuellement puisque l'indigène est un sous-homme, la Déclaration des Droits de l'Homme ne le concerne pas (Sartre 1957 [1985], 23).

Essas dimensões do passado colonial francês parecem emergir como poeiras com os ventos que sopram na França e na Europa desde o início do século XXI, provocando as enormes tensões entre a “*mitoyenneté*” (BATTEGAY, 2008, p. 256) e a “*citoyenneté*”. Como bem analisa Mohamed Slimani:

Je parlais de changement de langage a 2007 lorsque Sarkozy est arrivé au pouvoir, mais je ne dis pas que ça.. Je parle juste une tendance sociologique. Mais j'ai remarqué que le langage avait changé envers les musulmans et c'est une chose qu'on ne disait pas avant, par respect, et qu'on dit un peu plus aujourd'hui. Ils ne sont pas très respectueux et je pense à des personnages médiatiques comme Eric Zemmour, par exemple. C'est clair que dans les années 90, c'est impossible si il n'aurait pas pu dire ce qu'il dit aujourd'hui. Et il y a une liberté un peu excessive, pas forcément respectueuse dans le langage, et c'est souvent sur les musulmans. Je pense évidemment aussi sur les Noirs, mais je ne sais pas si on peut vraiment comparer, mais disons que et pour les Noirs et pour les musulmans, avant ça, se protéger quand même beaucoup moins. Il y avait des moqueries. Il n'y avait pas des gens sérieux qui parlent et qui sont contre. Prenez ce que je dis, je parle des 90. Il pourrait y avoir des humoristes, par exemple, qui se moquent des musulmans et des Noirs, mais c'est la limite. C'est gênant, mais ce n'est pas assez grave. C'est pour rire. Vous voyez beaucoup d'humoristes? Mais alors? Par contre, sur les années 2000, 2010 et évidemment 2020, je parle de la décennie. Là, c'est des gens sérieux. Eric Zemmour, par exemple, n'est pas un humoriste et il explique que l'islam est un problème en France et qu'il faut se méfier de, grosso modo, tous les musulmans, ce qui est ce qui est forcément bizarre. Il y a ce changement, ce que je disais à l'heure. Avant, il y avait l'islam qui était censé être la majorité et une poignée d'islamisme et donc de terroristes. Là, si on mélange un peu tout et c'est pas forcément bien bon.

Como ele bem salienta, “on mélange un peu tout (islamismo e terrorismo)” para que seja “il faut se méfier de tous musulman”. Mesmo para um doutor em matemática, malgrado seu esforço de fazer sobressair sua “francesidade” e diluir sua “argenilidade”. Integrando o modo francês de ser, a dimensão cismática se impõe. Segundo Slimani:

Très honnête. Je ne suis pas du tout algérien. Je parle pas très bien l'arabe. D'ailleurs, je parle plutôt bien le français, plutôt bien l'anglais, puisque comme je suis chercheur en mathématiques, c'est l'anglais. Je n'ai pas de problème néanmoins, en français et en anglais. Par contre, en arabe, je suis pas bon. Je ne suis pas prêt à discussions très longues, donc je suis vraiment français, mes amis sont français, je vis en France. Oui, je suis complètement français, je ce que je lis en général, je parle de je ne prends pas de chance en termes de littérature, de poésie. C'est français. Vous voyez, là, ... Je me mets dans culturelle française.

Mesmo comportando vários elementos diacríticos que o associariam a um perfil identitário que o deslocasse das suspeições frequentes dirigidas ao “árabe” ou “mulçumano”, Mohamed Slimani enfatiza as transformações que a França tem vivido nas duas últimas décadas nesse processo de ensimesmamento *à la française*.

A MATEMÁTICA DA CISMA OU A CISMA À LA FRANCESA

Há uma diferença substantiva entre cismar e desconfiar, bem como entre suas repercussões no modo como procedemos na construção ordinária, política e filosófica da “democracia” – espaço esse povoado de indivíduos livres e capazes de exercitar argumentos plausíveis que tendem a produzir generalidade e consensos provisórios – e, para arriscar um neologismo, de uma “cismocracia”⁸, o universo em que os indivíduos constroem as suas opiniões, representações e “verdades” sobre uma base fortemente enrijecida acerca das pessoas, das identidades, das coisas, dos valores e dos “fatos”. Em vez de elaborar um espaço interacional, no qual as pessoas se envolvem no processo de construção consensual de fatos e coisas, onde a autoridade do argumento racional, lógico e cartesiano tem o seu lugar, na “cismocracia” prevalece a elaboração da “verdade” sobre fatos e coisas que são elaboradas segundo critérios próprios e encarceradas nos mundos dos que compartilham uma mesma cisma, ou seja, um conjunto de representações do e sobre o mundo ensimesmadas em “verdades imutáveis”.

Se a “democracia” tende a dar legitimidade à concertação e aos argumentos factuais e consensuais, a “cismocracia”, por outro lado, tende a conformar espaços em que há uma forte ruptura comunicativa entre as partes concernidas às relações sociais, geralmente encapsulando ideias, valores e representações de mundo em “bolhas de certezas absolutas”.

Marshal Sahlins (2003), em *Ilhas de história*, sublinha que eventos – fenômenos, ações, situações, catástrofes que se abatem sob nós – podem sofrer inúmeras alterações no interior dos

⁸ Agradeço ao meu colega da UFF, o antropólogo Felipe Berocan, pela sugestão da categoria.

quadros de interpretações e significados emprestados pelos agentes acerca dele. Segundo ele:

Um acontecimento é de fato um evento de significância, e enquanto significância é dependente da [sic] estrutura por sua existência e por seu efeito. Acontecimentos não estão apenas ali e acontecem, como diz Max Weber, mas têm um significado e acontecem por causa deste significado. Ou, em outras palavras, um acontecimento não é somente um evento no mundo; é a relação entre um evento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades “objetivas” próprias e razões procedentes de outros mundos, não são as propriedades enquanto tais que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. (SAHLINS, 2003, p. 190).

Diversos eventos transmutados em acontecimentos no século XXI, em particular os que produzem inquietações nos quadros de confiança nas pessoas, nas instituições e em nos próprios indivíduos fizeram da cisma uma força motriz de grande potencialidade nas dinâmicas sociais e humanas: o atentado no Charlie Hebdo, em 7 de janeiro de 2015, e o ataque às Torres Gêmeas nos EUA, o chamado 11 de setembro, entre outros, evocam as faíscas da cisma na contemporaneidade.

De um ponto de vista sociológico mais geral, a cisma ganha lugar, tanto do ponto de vista institucional como simbólico, no pós-11 de setembro nos Estados Unidos. Trata-se de um momento mítico singular, na entrada do mundo ocidental no século XXI, em que o aparato jurídico normativo liberal começa a colapsar e, simultaneamente, se constitui estética e discursivamente a figura do “inimigo terrorista”. Isso desencadeará diversas mudanças nos Estados Unidos e no mundo. Como salienta Pinto:

A primeira coisa que se faz (após os atentados de 11 de setembro), é o *Patriot Act* nos Estados Unidos, que permite a suspensão de direitos civis em nome da segurança nacional. Você tem a criação de uma figura fictícia chamado *inimigo combatente* que é para você contornar a Convenção de Genebra em relação ao tratamento de prisioneiros de guerra. Então, os Estados Unidos inventam isso, dizendo: não, não são prisioneiros de guerra, são inimigos combatentes. Isso não é uma guerra, mas é uma guerra. Então você também começa com um jogo orwelliano de guerra é paz, e paz é guerra, e guerra é guerra, que é aceito, e isso é interessante também, isso é aceito sem maiores questionamentos. E no mundo inteiro se cria essa figura do terror, ou do terrorista como sendo um momento excepcional da história, isso é interessante também. Embora o terrorismo seja presente desde o século XX pelo menos, se coloca isso como um problema emergencial, que tem que ser resolvido com medidas emergenciais. Então você suspende os direitos civis, porque você vai solucionar o problema, vai acabar com o terrorismo. Só que obviamente a definição do que é terrorismo e de quem é terrorista começa a gerar novas definições e novos terrorismos. (PINTO, 2022, p. 378).

Do mesmo modo, o atentado ao Charlie Hebdo tem forte repercussões na composição do comum na República francesa. Os irmãos Kouachi eram “produtos de origem controlada” francesa. Gerados e criados em território metropolitano, cultivados na escola laica e

republicana francesa, lugar, por excelência, da produção e da reprodução da gramática cívica, os irmãos Kouachi eram, por sua vez, a expressão do projeto inacabado da *République*, lugar, por excelência, do “*bien commun*”, da cidadania universal, do berço esplêndido dos direitos humanos e da certificação da relação de confiança mútua entre os cidadãos iguais em sua dignidade. Habituada com a figura do inimigo externo – diante da história colonial francesa –, a França agora se via diante de uma situação inédita: pela primeira vez uma ação terrorista de amplitude internacional e de comoção pública havia sido perpetrada por *citoyens* e nacionais franceses. Como o atentado de 2015, olhares e corpos informados pela postura da indiferença e pela distância cívica parecem dar lugar a olhares atentos, amedrontados e fortemente cismados nos espaços interacionais. Uma questão se apresentava: se os princípios de integração à *la française* forjaram um mundo fortemente equipado com a noção de uma humanidade comum compartilhada, quais são as consequências da desintegração de parte desse *corpus* republicano com a eliminação de franceses por seus próprios compatriotas e cidadãos? Como o lugar do contrato social à *la Rousseau*, instruído pelo reconhecimento e pela confiança mútua das pessoas, lidaria com a emergência de um sentimento de suspeição sistemática entre os membros dessa *polis* republicana?

Essa corrosão parece ter lugar em muitas partes do *corpus* republicano, em particular do aparato estatal, na polícia e em seu tratamento devotado às minorias étnicas e raciais no espaço público francês (JOBARD, FABIAN, RENÉ LÉVY, 2010; LÉVY, 2009, FASSIN 2013). Como salienta nosso interlocutor:

Je ne suis pas une personne terrifiée. Mais devant un policier, je pense un peu... Je ne suis pas assuré, je ne suis pas assuré. Parce que ce sont des gens armés. Et que je sais s'il y a un problème et que je suis à côté, je suis plus un suspect que quelqu'un d'autre. C'est irrationnel, je sais. La peur c'est irrationnel. Je suis chercheur en mathématiques, j'ai un boulot je n'habite pas dans un banlieue très difficile aux extrémités de Paris. Et pourtant, vous voyez, on y pense. Et je ne suis pas le seul hein. On y pense. On dit, ah, s'il y a un problème c'est mieux entre chez soi et partir très vite. Plus que les autres... J'habite dans le 13 arrondissement à Paris, qui est très calme. Il n'y pas de problème. J'aurais dire peur, mais c'est plus une appréhension.

Mohamed Slimani tem consciência de que, mesmo não figurando no perfil clássico abordado pelo polícia, “*je suis plus un suspect que quelqu'un d'autre*”. E ainda, perspicazmente, enfatiza que “*j'aurai dire peur, mais c'est plus une appréhension*”, cujo sentido dicionarizado pode se referir ao “sentimento de receio, de cisma ou de preocupação; angústia, ansiedade: ter apreensão diante do desconhecido” (HOUAISS, 2001) diante da condição de poder ser o objeto da ação cismática dos agentes da força policial francesa. Ele continua:

Le truc que c'est très classique c'est le contrôle de la police. C'est mathématique. C'est pas du tout aléatoire pour nous. C'est aléatoire peut être pour les autres, mais c'est systématique pour nous. Même si oh...oh. Après, chacun a sa réaction. Moi, ma réaction par exemple, c'est de plutôt m'habiller de la manière la plus

classique possible et de parler le mieux possible. Vous voyez, je ne peux pas parler normalement. Je sais que dans quelque second, pas plus, pour que dans un contrôle policier je ne sois pas un suspect. Parce que la probabilité qu'il décide que je sois un suspect est plus forte pour moi que pour le monsieur de la pointe et pour mon voisin. Vraiment. Et je voulais vous le dire parce que cela c'est ne pas un sentiment sans l'avoir. Voila, voila...le contrôle de la police c'est assez banal, tous les journaux en parlent. C'est la question classique. Si vous avez un physique un peu maghrébin, on sera arrêté au contrôle. Je suis sûr s'il y a un contrôle qu'il ont m'en parle. Je suis sûr qu'ils vont demander mon papier systematiquement. Le contrôle du papier c'est systématique. Vous voyez, je sais que mes camarades, quand je suis dans un groupe d'amis, voila, ou il y a quelques noires... Prenons un exemple extrême, il n'y a que des français dits de souche et moi, j'en suis sûr qu'ils vont me demander mon papier. Et pas mes camarades. Vous voyez, a priori on vérifie... Ils ne vont pas se diriger vers les autres, ils vont se diriger vers moi et demander mon papier. On vive ça tout le temps... Ouais, ça peut être fatigant.

“É matemático”, sentencia brilhantemente Mohamed Slimani. Como ele diz, “ela não é aleatória” para os magrebinos ou negros franceses. Ela supõe um quadro de análise cuja equação é determinística, e não probabilística. A cisma é matemática! E a equação que a valida tem, nesse caso, raízes e fundamentos coloniais e racistas...

UMA FRANÇA BOULEVERSE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mencionado mais acima neste artigo, para nós antropólogos a etnografia “*is also theoretical in its mode of description*” (NADER, 2011, p. 11). A descrição porta consigo formulações teóricas de diferentes amplitudes. Ela nos fornece os canais de comunicação com o universo categorial humano. Afinal, para a antropologia, noções como “justiça”, “cidadania”, “igualdade”, “dignidade”, “democracia” etc. fazem parte de nossos repertórios, de nossos valores e nossas gramáticas morais, que imprimem os ritmos e conferem o material para a confecção das nossas arquiteturas (físicas, mas igualmente simbólicas e morais), para vivermos em várias sociedades. A “democracia” e/ou a “justiça” não são realidades *sui generis*, inerentes a nossa condição existencial imanente. Sem seus alicerces práticos-morais e institucionais, são elas apenas um sopro de vento de ideais.

Por isso que, para o grupo de antropólogos pertencentes ao INCT-InEAC, a etnografia cumpre um papel fundamental para suplantarmos uma visão formalista e normativa das instituições de justiça, de controle social, de participação política etc. “Os antropólogos não estudam as aldeias [...], eles estudam nas aldeias” (GEERTZ, 1978, p. 32). Não realizamos etnografias sobre as instituições, mas nelas realçamos, pelo trabalho propiciado pela descrição

etnográfica, as colorações e formas que o “jurídico” apresenta com maior tonalidade, observando atentamente as próprias instituições, mas sem recorrer a uma polarização entre o institucional e o social, entre o formalismo do direito e a realidade social, entre a *lei* e os *fatos*, pois nos dedicamos a tecer considerações antropológicas e analíticas sobre os sentidos e práticas da justiça em seu sentido ordinário e normativo. Afinal, como frisa Kant de Lima (2010, p. 30):

Ao definir o direito como uma parte normativa da sociedade – um “modo de vida” normativo (Lima 2009, 89-126) –[,] retira-o do dilema de considerá-lo ora reflexo dela, ora véu que a recobre e impede sua visão completa, à guisa de uma ideologia mistificadora, perspectivas que obscurecem, [*sic*] mais do que esclarecem seu significado e que são próprias, respectivamente, das propostas teóricas e metodológicas funcionalistas e marxistas *stricto sensu*, frequente e majoritariamente utilizadas no campo do direito.

Não concebemos uma divisão entre o aparato “racional” e “normativo” e os valores e/ou sentimentos morais que os atores portam para fazer (a) “justiça”. Ou, como frisa Cardoso de Oliveira (2020, 32):

Partindo principalmente da visão de Merleau Ponty sobre a Antropologia (1960, 112-123) como uma disciplina focada na concretude simbólica das práticas e modos de vida, argumentei que a descrição etnográfica é basicamente dependente da capacidade do antropólogo de apreender e transmitir essa concretude para que a mesma se torne inteligível (Cardoso de Oliveira 2013a, 409-435). Se isso é assim para qualquer contexto etnográfico ou experiência de trabalho de campo, a importância do foco na pré-estrutura simbólica do mundo da vida, ou no fato de que a vida social é linguisticamente englobada, é ainda mais significativo [*sic*] quando olhamos para as disputas normativas... Além disso, meus esforços de pesquisa sobre processos de administração de disputas judiciais ou de conflitos interpessoais têm mostrado que, aqui, razão e sentimentos se apresentam frequentemente emaranhados

É desse modo que, para esse conjunto de antropólogos, o “jurídico” deve ser elaborado sob a rubrica das “sensibilidades jurídicas” que orientam os pensamentos e guiam as ações dos atores. Como frisa Geertz (2006, p. 261-262):

[...] aquele sentimento de justiça que mencionei acima – a que chamarei, ao deixar paisagens mais conhecidas na direção de lugares mais exóticos, de sensibilidade jurídica – é, portanto, o primeiro fator que merece a atenção daqueles cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. Pois essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir (dizem que, ao deparar-se com as leis antipoluição, a Toyota contratou mil engenheiros e a Ford mil advogados).

Para além dessa dimensão epistemológica e metodológica que essa antropologia feita no Brasil nos beneficia, ela igualmente propicia a esquematização analítica de algumas

interpretações sobre o que viemos desenvolvendo em torno da ideia da existência de uma razão cismática para além do universo interacional brasileiro. Como os artifícios teóricos analíticos provenientes da antropologia brasileira podem colaborar para ilustrar o quadro que se conforma pouco a pouco nas últimas décadas na França e em outros países tidos como tradicionalmente democráticos? Como olhar a França pela lente antropológica brasileira e refletir sobre as questões trazidas mais acima, entre a tensão existente dos valores universalistas e cívicos francês e os princípios cismáticos tradicionalmente presentes no Brasil?

Uma dessas dimensões à qual essa antropologia contribui está relacionada com a pregnância da inquisitorialidade e da *lógica do contraditório*, inicialmente identificada nos estudos de Kant de Lima (2019) sobre a sociedade brasileira, mas que parece ganhar lugar em outros contextos que não o nosso. A lógica do contraditório – cujas bases são diferentes do princípio do contraditório, presente em quase todos os sistemas políticos e jurídicos ocidentais, muitas vezes chamado, em outras línguas, de “adversário” (qual seja, o direito do acusado de se defender) –, ao propor a divergência infinita e a necessidade de um terceiro com autoridade para interromper o processo de divergência, impõe uma instrumentalidade ao argumento, cuja base independe dos fatos ou da empiria para sua validade. Também produz uma verdade pré-validada pelas autoridades envolvidas nas interações que confere legitimidade à produção de uma verdade na qual apenas uma parte tem a razão e o poder de a definir. No lugar do uso de argumentos que contrastam, divergem e se opõem com vistas ao estabelecimento de consensos provisórios sobre os fatos, as coisas e as pessoas, na *lógica do contraditório* suspendem-se os critérios de identificação do que se discute em prol da consolidação de um argumento compartilhado apenas por aqueles que comungam do mesmo universo de “entendimentos” que estão apartados e se opondo infinitamente (KANT DE LIMA, 2010, 2019).

Essa lógica do contraditório é aplicada num sistema de debate que não procura o consenso, mas se baseia na tentativa de desqualificar sistematicamente o discurso da outra parte e pode utilizar todos os meios à sua disposição para o fazer. Essa estratégia dilui o significado de categorias como “fato”, “prova” etc., porque, na ausência de consenso, as duas partes na disputa alegam que suas “teses” têm maior credibilidade factual e probatória. Como dito acima, é um sistema de dissidência infinita. É interrompido apenas por uma terceira pessoa, que decide qual dos concorrentes tem razão, definindo depois, externa e monologicamente, o que é fato e prova. Portanto é um sistema em que necessariamente alguém tem o poder monocrático de decidir quem ganha e quem perde. Associa fortemente o conhecimento ao poder, retirando das partes os mecanismos de consenso, que têm a função de legitimar o resultado do processo de construção da verdade (KANT DE LIMA, 2010). É uma lógica que reforça as clivagens argumentativas e obscurece os princípios que as norteiam.

Nosso interlocutor reflete sobre os efeitos das clivagens na França atual:

Est ce que vous connaissez le mot français *clivant*? Je ne sais pas si elle existe en anglais le mot *clivant*. C'est typiquement un bon message tweeter. C'est un message équivoque, c'est à dire que ces actes, vous avez forcément une réaction un peu extrême à la. Vous avez sûrement une opinion polarisée sur le sujet . C'est ça que arrive en France, un genre de comportement *clivants*.

Mas o que estaria ocorrendo no mundo dos argumentos que devem “*monter en généralite*” e tender à concertação com essas clivagens argumentativas próprias do mundo da inquisitorialidade?

Uma pista analítica do espraçamento da inquisitorialidade e da cisma em universos regidos por outros princípios morais e políticos e/ou outras sensibilidades jurídicas advém das reflexões sociológicas de Bronner (2021). O autor fala de um efeito “*cocktail das informações*” nesse emaranhado de verdades que se conectam, se contradizendo e se opondo. No lugar de as informações terem viabilizado a conformação de espíritos críticos, pelo contrário, os últimos 20 anos permitiram que o “mercado cognitivo” sofresse desregulações severas, com o processo do que ele denomina de “*editorialização*” do mundo. Como frisa o autor:

Nous l'avons vu, les éléments qui caractérisent l'effet cocktail constituent une bonne approximation de la nature des hameçons cognitifs qui nous cherchent dans l'océan d'informations. Cependant, pour nous tenir captifs durablement, il faut plus que boucles – même addictives – d'informations. Il est nécessaire que des récits puissent se constituer, qu'ils hybrident avec nos représentations préalables du monde, voire s'y substituent. C'est ce processus que j'appelle l'editorialisation du monde... Éditorialiser le monde, c'est-à-dire, focaliser son attention sur tel élément du réel plutôt que tel autre, proposer un ordre d'importance entre ces éléments. (BRONNER, 2021, p. 203).

Ou seja, a oferta de informações se baliza pelas supostas demandas já estabelecidas pelas predileções de opiniões e verdades já exigidas pelo consumidor da informação. Busca-se, como na razão cismática e na lógica inquisitorial, saber mais para confirmar o que já se sabe previamente. Nesse sentido, a insularidade cognitiva e o ensimesmamento são alimentados pelas “*armas de destruição matemática*” (Bronner 2021, p. 220), advindas dos algoritmos das redes que reforçam os referenciais de “*verdades*” pré-moldadas: é o efeito “*chambre d'echo*”, que faz com que as informações que procuramos tendam a ser reproduzidas pela inteligência artificial, que visa a nos circunscrever às nossas predileções. Como salienta Bronner (2021, 239), “*en autres termes, cet univers qui nous semble infini est circonvenu sévèrement par les traces que nous y avons laissés et qui nous enferment statistiquement dans un monde qui rassemble beaucoup a ce que nous aimons, croyons et pensons*”. Produz-se, com isso, uma posição de insularidade cognitiva (BRONNER, 2021, p. 210) ou de ensimesmamentos existenciais no qual “*narciso acha feio o que não é espelho*” (MOTA, 2021).

Os impactos da “desregulação do mercado cognitivo” (BRONNER, 2021) contemporâneo podem ser igualmente sentidos nas dimensões da relação entre a identidade e o reconhecimento. Em grande medida, na França, bem como outros contextos socioculturais da Europa Ocidental e dos EUA, o reconhecimento da dignidade do cidadão tornou-se, ao longo dos últimos séculos, uma base que pré-define as relações sociais, segundo a lógica de que o “*soi-même comme un autre sugere d’entrée de jeu que l’epséite du soi-même implique l’alterité á un degré si intime que l’une ne se comme on dirait en langage hégelien. Au “comme” nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d’une comparaison – soi-même semblable ä une autre –, mais bien d’une implication: soi-même en tant que... autre*” (RICOEUR, 1990, p. 14). Nessa pluralidade ordenada de modelos de reconhecimento (THÉVENOT, 2019), a intersubjetividade e as motivações morais propiciariam a constituição de uma pluralidade de consciências que poderiam ser antropológicamente sintetizadas pela fórmula hegeliana “*être soi-même dans un étranger*” (RICOEUR, 1990; THÉVENOT, 2019). A experiência da vida, nesse sentido, é a de transações entre as diferentes esferas que compõem o sujeito no mundo hegeliano: um eu, um mim e um nós em um mercado comum da dignidade.

Todavia o racismo, a xenofobia e outras formas de discriminação cada vez mais evidentes e presentes na França e outros países tidos como democráticos, forjados na esteira dessas racionalidades cismáticas, que anteriormente neles não encontravam, ou deixaram de encontrar, sustentação discursiva, têm operado na reconfiguração das linguagens política e ordinária da dignidade e do reconhecimento, em particular com o que Cardoso de Oliveira (2002) definiria como o “jogo da substância moral digna”, se referindo ao Brasil, mas que igualmente me parece pertinente e extensivo a outros universos simbólicos e morais, como a França dos dias atuais. Como frisa o autor,

[...] a ênfase na dimensão substantiva da identidade dos atores – portadora da substância moral característica das pessoas dignas – favoreceria a pessoalização das relações face a face com aqueles atores com os quais conseguimos estabelecer um vínculo de empatia e perante os quais somos motivados a manifestar um sentimento de solidariedade – simbólica –, em oposição aos indivíduos frente aos [sic] quais nos situamos de maneira mais distante e com quem estabelecemos relações estritamente formais ou abstratas – quando a relação não é mediada por um contato pessoal ou quando não conseguimos atribuir uma referência substantiva ao nosso interlocutor. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 39).

Nessa geometria variável da dignidade, na qual a forma emprestada às identidades das pessoas varia segundo os critérios arbitrários que oscilam diante da substância moral digna dos atores, “*celui que hesite a me reconnaitre s’oppose a moi. Dans une lutte farouche, j’accepte de ressentir l’ebroulement de la mort, la dissolution irréversible, mais aussi la possibilité de l’impossibilité*” (FANON, 1952, p. 177).

De volta ao quarto naquele abril de 2021, me interrogo se a impossibilidade estaria, portanto, em efetivarmos e realizarmos o sonho da igualdade? Estaríamos nós no Carrefour da história diante do processo de dissolução de princípios caros à sociedade francesa, com a emergência de uma racionalidade cismática global? Somente o tempo e muita etnografia poderá nos responder!

REFERÊNCIAS

1. BATTEGAY, Alain. **Malaise dans la reconnaissance et troubles de considération**. Le cas de l'ethnicité devenant frontière à domicile en France. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2008.
2. BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação**: sobre as economias da grandeza. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.
3. BRONNER, Gérald. **Apocalypse cognitive**. Paris: PUF, 2021.
4. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
5. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Direito legal e insulto moral**: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
6. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Direito, identidade e cidadania na França: um contraponto. **Série Antropologia**, Brasília (DF), v. 397, p. 1-19, 2006. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/5605>. Acesso em: 1 mar. 2022.
7. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Razão e sentimento em disputas normativas. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 19, n. 57, p. 31-41, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/44543401/Razão_e_sentimento_em_disputas_normativas. Acesso em: 20 jun. 2023.
8. DAMATTA, Roberto. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 179-248.
9. DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme**: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil, 1983.
10. DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 1990. Algumas formas primitivas de classificação. In: FERNANDES, Florestan. **Sociologia**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1990. p. 182-203.
11. FANON, Frantz. **Peau Noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

12. FANON, Frantz. **Sociologie d'une révolution**. Paris: Ed. François Maspero, 1959.
13. FASSIN, Didier. **Enforcing Order**. An Ethnography of Urban Policing. Malden: Polity Press, 320 pp. 2013
14. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005
15. GARAPON, Antoine; PAPADOPOULOS, Ioannis. **Julgar nos Estados Unidos e na França: cultura jurídica francesa e Common Law em uma perspectiva comparada**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008.
16. GEERTZ, Clifford. "O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa". In: CLIFFORD, Geertz. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 261-262.
17. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phénoménologie de l'esprit**. France Paris: Gallimard, 1993.
18. JOBARD, Fabian;. Police, justice et discriminations raciales. In: D. Fassin, É. Fassin. **De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française**, Paris, La Découverte, pp.211-229, 2009
19. KANT DE LIMA, Roberto. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós**. Niterói: EdUFF, 2011.
20. KANT DE LIMA, Roberto. **A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos**. Rio de Janeiro: Amazon, 2019.
21. KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. **Anuário Antropológico**, Brasília (DF), v. 35, n. 2, p. 25-51, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.885>. Acesso em: 28 jul. 2023.
22. LÉVY, René. **Police et minorités visibles: les contrôles d'identité à Paris**. Nova Iorque: Open Society Institut, 2009.
23. MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1976.
24. MOTA, Fabio Reis. Manda quem pode e obedece quem tem juízo? Uma reflexão antropológica sobre disputas e conflitos nos espaços públicos brasileiro e francês. **Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 107-127, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7166>. Acesso em: 28 jul. 2023.
25. MOTA, Fabio Reis. **Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte?** Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França. Rio de Janeiro: Ed Consequência, 2014.
26. MOTA, Fabio Reis. Do indivíduo blasé aos sujeitos cismados: reflexões antropológicas

- sobre as políticas de reconhecimento na contemporaneidade. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 44, p. 124-148, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i44.a41959>. Acesso em: 28 jul. 2023.
27. MOTA, Fabio Reis. As identidades *meurtrières* e o corpus republicano: diversidade e conflitos no espaço público francês. In: MIRANDA, Ana Paula Mendes de; PIRES, Lenin; MOTA, Fabio Reis. **A crença na igualdade**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019. p. 227-243.
28. MOTA, Fabio Reis. Kategoriia skhizmy v Brazílii i v mire: vzgliad na sovremennoe konstruirovaniie politicheskogo v pragmaticheskoi perspektive. **Etnograficheskoe obozrenie**, Moscou, n. 2, p. 61-73, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.31857/S086954150014807-7>. Acesso em: 28 jul. 2023.
29. MOTA, Fabio Reis; KANT DE LIMA, Roberto. 2022. Pega na mentira: notas antropológicas sobre tempos inquietantes. **Reciis – Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, online. Disponível em: <https://doi.org/10.29397/reciis.v16i2.3271>. Acesso em: 28 jul. 2023.
30. MOTA, Fabio Reis; TOSCANO Gabriel Bayarri. De la raison des Lumières á la raison illusioniste: considérations anthropologiques sur la “schismocratie bolsonariste”. **Revue Brésil (s)**, 23 | 2023. Disponível <http://journals.openedition.org/bresils/14929>. Acesso 28 jul. 2023.
31. NADER, Laura. Ethnography as theory. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 1, n. 1, 211-219, 2011. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau1.1.008> Acesso em: 19 jun. 2023.
32. PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>. Acesso em: 28 jul. 2023.
33. PINTO, Paulo Gabriel Hilu.. Utopias Estilhaçadas: aventuras imperiais, revoluções e a crise do Estado-Nação no Oriente Médio do século XXI. **Antropolítica**, Niterói, n. 54, p. 376-394, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2022.i1.a53890>. Acesso em: 28 jul. 2023.
34. ASSEMBLEE NATIONALE, 2023. Disponível em: <https://www2.assemblee-nationale.fr/16/les-groupes-politiques/rassemblement-national>. Acesso em: 28 jul. 2023.
35. RIBEIRO, Yolanda Gaffrée. Mobilizações de combate à discriminação em Paris e a construção de um problema público: a questão racial na França. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 42, p. 309-338, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2017.1i42.a41900>. Acesso em: 28 jul. 2023.
36. RICOEUR, Paul. **Parcours de la reconnaissance**. Paris: Gallimard, 2004.
37. RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions Seuil, 1990.

38. SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
39. SAMPAIO, Luis Fernando Souza; KANT DE LIMA, Roberto. 2021. Os Juízes Criminais e Seus Assessores. O papel da presunção da culpa e da ‘Confiança’ na produção das sentenças criminais na cidade do Rio de Janeiro. **JURIS POIESIS**, v. 24, p. 164-186. Disponível em: <http://periodicos.estacio.br/index.php/jurispoiesis/article/view/10303>. Acesso em: 28 jul. 2023.
40. SARTRE, Jean Paul. Préface a Portrait du colonisé. In: MEMMI, Albert. **Portrait du colonisateur**. França: Gallimard, 1985. p. 21-28.
41. STAVO-DEBAUGE, Joan. L’invisibilité du tort et le tort de l’invisibilité. **Espaces Temps.net**, 2007. Disponível em: <http://www.espacestemp.net/document2233.html>. Acesso em: 28 jul. 2023.
42. STAVO-DEBAUGE, Joan. Prendre position contre les catégories ethniques. Le sens commun constructiviste, une manière de se figurer un danger. In: LABORIER, Pascale; TROM Dany. **Historicité de l’action publique**. Paris: PUF, 2003.
43. THÉVENOT, Laurent. Reconhecimentos: com Paul Ricoeur e Axel Honneth. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 44, p. 15-34, 2019. Acesso em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i44.a41955>. Acesso em: 28 jul. 2023.
44. THÉVENOT, Laurent. La grande décentration. **Revue M.A.U.S.S**, Paris, n 56, 2020. Disponível em: <http://www.journaldumauss.net/?Complement-du-no56-La-grande-decentration>. Acesso em: 28 jul. 2023.
45. THÉVENOT, Laurent. Metamorfosis de la autoridad y “gobierno por estándares”. Aportes de la sociología pragmática de las grandezas, las convenciones y los involucramientos In: RIVERA, Enrique (dir.). **Las ciencias sociales en el siglo XXI**. Miradas diferentes y convergentes. Puno: l El Altiplano, 2021. p. 53-77.

Fabio Reis Mota

Professor Associado do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa, pesquisador do Instituto Nacional de Administração de Conflitos. Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7883-8258>. E-mail: reismota@gmail.com