

Descentrando o sujeito

Aquelas pessoas que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas argumentam que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento. Elas descrevem esse deslocamento através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno. Nesta seção, farei um rápido esboço de *cinco* grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas ocorridos no pensamento, no período da modernidade tardia (a segunda metade do século XX), ou que sobre ele tiveram seu principal impacto, e cujo maior efeito, argumenta-se, foi o descentramento final do sujeito cartesiano.

A primeira descentração importante refere-se às tradições do pensamento marxista. Os escritos de Marx pertencem, naturalmente, ao século XIX e não ao século XX. Mas um dos modos pelos quais seu trabalho foi redescoberto e reinterpretado na década de sessenta foi à luz da sua afirmação de que os “homens (*sic*) fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”. Seus novos intérpretes leram isso no sentido de que os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os “autores” ou os agentes da história, uma vez que eles podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por

havíamos feito... que a Grã-Bretanha não era mais a nação que tinha construído um Império e dominado um quarto do mundo... Bem, eles estavam errados... A Grã-Bretanha não mudou” (citado em Barnett, 1982, p. 63).

- Uma terceira estratégia discursiva é constituída por aquilo que Hobsbawm e Ranger chamam de *invenção da tradição*: “Tradições que parecem ou alegam ser antigas são muitas vezes de origem bastante recente e algumas vezes inventadas... *Tradição inventada* significa um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado”. Por exemplo, “nada parece ser mais antigo e vinculado ao passado imemorial do que a pompa que rodeia a monarquia britânica e suas manifestações cerimoniais públicas. No entanto..., na sua forma moderna, *ela* é o produto do final do século XIX e XX” (Hobsbawm e Ranger, 1983, p.1).
- Um quarto exemplo de narrativa da cultura nacional é a do *mito fundacional*: uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem

- nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas de um tempo “mítico”. Tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, transformando a desordem em “comunidade” (por exemplo, a Blitz ou a evacuação durante a II Grande Guerra) e desastres em triunfos (por exemplo, Dunquerque). Mitos de origem também ajudam povos desprivilegiados a “conceberem e expressarem seu ressentimento e sua satisfação em termos inteligíveis” (Hobsbawm e Ranger, 1983, p. 1). Eles fornecem uma narrativa através da qual uma história alternativa ou uma contranarrativa, que precede às rupturas da colonização, pode ser construída (por exemplo, o rastafarianismo para os pobres despossuídos de Kingston, Jamaica; ver Hall, 1985). Novas nações são, então, fundadas sobre esses mitos. (Digo “mitos” porque, como foi o caso com muitas nações africanas que emergiram depois da descolonização, o que precedeu à colonização não foi “uma única nação, um único povo”, mas muitas culturas e sociedades tribais diferentes).
- A identidade nacional é também muitas vezes simbolicamente baseada na idéia de um *povo ou folk puro, original*. Mas, nas realidades do desenvolvimento nacional, é raramente

À medida que o espaço se encolhe para se tornar uma aldeia “global” de telecomunicações e uma “espaçonave planetária” de interdependências econômicas e ecológicas – para usar apenas duas imagens familiares e cotidianas – e à medida em que os horizontes temporais se encurtam até ao ponto em que o presente é tudo que existe, temos que aprender a lidar com um sentimento avassalador de compressão de nossos mundos espaciais e temporais (Harvey, 1989, p. 240).

O que é importante para nosso argumento quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de *representação*. Todo meio de representação – escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte ou dos sistemas de telecomunicação – deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais. Assim, a narrativa traduz os eventos numa sequência temporal “começo-meio-fim”; os sistemas visuais de representação traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo. Harvey contrasta o ordenamento racional do espaço e do tempo da Ilustração (com seu senso regular de ordem, simetria e equilíbrio) com as rompidas e fragmentadas coordenadas espaço-tempo dos movimentos modernistas do final do século XIX e início do século XX. Podemos ver novas relações espaço-tempo sendo definidas em eventos tão diferentes quanto a teoria da

relatividade de Einstein, as pinturas cubistas de Picasso e Braque, os trabalhos dos surrealistas e dos dadaístas, os experimentos com o tempo e a narrativa nos romances de Marcel Proust e James Joyce e o uso de técnicas de montagem nos primeiros filmes de Vertov e Eisenstein.

No *capítulo 3* argumentei que a identidade está profundamente envolvida no processo de representação. Assim, a moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são localizadas e representadas. O sujeito masculino, representado nas pinturas do século XVIII, no ato de inspeção de sua propriedade, através das bem-reguladas e controladas formas espaciais clássicas, no crescente georgiano (Bath) ou na residência de campo inglesa (Blenheim Palace), ou vendo a si próprio nas vastas e controladas formas da Natureza de um jardim ou parque formal (Capability Brown), tem um sentido muito diferente de identidade cultural daquele do sujeito que vê a “si próprio/a” espelhado nos fragmentados e fraturados “rostos” que olham dos planos e superfícies partidos de uma das pinturas cubistas de Picasso. Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de suas “geografias imaginárias” (Said, 1990): suas “paisagens” características, seu senso de “lugar”, de “casa/

lar”, ou *heimat*, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes.

Podemos pensar isso de uma outra forma: nos termos daquilo que Giddens (1990) chama de separação entre espaço e lugar. O “lugar” é específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado: o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas:

Nas sociedades pré-modernas, o espaço e o lugar eram amplamente coincidentes, uma vez que as dimensões espaciais da vida social eram, para a maioria da população, dominadas pela presença – por uma atividade localizada... A modernidade separa, cada vez mais, o espaço do lugar, ao reforçar relações entre outros que estão “ausentes”, distantes (em termos de local), de qualquer interação face-a-face. Nas condições da modernidade..., os locais são inteiramente penetrados e moldados por influências sociais bastante distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente aquilo que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (Giddens, 1990, p. 18).

Os lugares permanecem fixos; é neles que temos “raízes”. Entretanto, o espaço pode ser

“cruzado” num piscar de olhos – por avião a jato, por fax ou por satélite. Harvey chama isso de “destruição do espaço através do tempo” (1989, p. 205)

Em direção ao pós-moderno global?

Alguns teóricos argumentam que o efeito geral desses processos globais tem sido o de enfraquecer ou solapar formas nacionais de identidade cultural. Eles argumentam que existem evidências de um afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional, e um reforçamento de outros laços e lealdades culturais, “acima” e “abaixo” do nível do estado-nação. As identidades nacionais permanecem fortes, especialmente com respeito a coisas como direitos legais e de cidadania, mas as identidades locais, regionais e comunitárias têm se tornado mais importantes. Colocadas acima do nível da cultura nacional, as identificações “globais” começam a deslocar e, algumas vezes, a apagar, as identidades nacionais.

Alguns teóricos culturais argumentam que a tendência em direção a uma maior interdependência global está levando ao colapso de *todas* as identidades culturais fortes e está produzindo aquela fragmentação de códigos culturais, aquela multiplicidade de estilos, aquela

ênfase no efêmero, no flutuante, no impermanente e na diferença e no pluralismo cultural descrita por Kenneth Thompson (1992), mas agora numa escala global – o que poderíamos chamar de *pós-moderno global*. Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” – como “consumidores” para os mesmos bens, “clientes” para os mesmos serviços, “públicos” para as mesmas mensagens e imagens – entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo. À medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural.

As pessoas que moram em aldeias pequenas, aparentemente remotas, em países pobres, do “Terceiro Mundo”, podem receber, na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem à “aldeia global” das novas redes de comunicação. Jeans e abrigos – o “uniforme” do jovem na cultura juvenil ocidental – são tão onipresentes no sudeste da Ásia quanto na Europa ou nos Estados Unidos, não só devido ao crescimento da mercantilização em escala mundial da imagem do jovem

consumidor, mas porque, com frequência, esses itens estão sendo realmente produzidos em Taiwan ou em Hong Kong ou na Coreia do Sul, para as lojas finas de Nova York, Los Angeles, Londres ou Roma. É difícil pensar na “comida indiana” como algo característico das tradições étnicas do subcontinente asiático quando há um restaurante indiano no centro de cada cidade da Grã-Bretanha.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade*, ficam reduzidas a uma espécie de *língua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser

traduzidas. Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”.

Em certa medida, o que está sendo discutido é a tensão entre o “global” e o “local” na transformação das identidades. As identidades nacionais, como vimos, representam vínculos a lugares, eventos, símbolos, histórias particulares. Elas representam o que algumas vezes é chamado de uma forma *particularista* de vínculo ou pertencimento. Sempre houve uma tensão entre essas identificações e identificações mais *universalistas* – por exemplo, uma identificação maior com a “humanidade” do que com a “inglesidade” (*englishness*). Esta tensão continuou a existir ao longo da modernidade: o crescimento dos estados-nação, das economias nacionais e das culturas nacionais continuam a dar um foco para a primeira; a expansão do mercado mundial e da modernidade como um sistema global davam o foco para a segunda. No capítulo 5, que examina como a globalização, em suas formas mais recentes, tem um efeito sobre as identidades, pensaremos esse efeito em termos de novos modos de articulação dos aspectos particulares e universais da identidade ou de novas formas de negociação da tensão entre os dois.

As identidades nacionais estão sendo “homogeneizadas”? A homogeneização cultural é o grito angustiado daqueles/as que estão convencidos/as de que a globalização ameaça solapar as identidades e a “unidade” das culturas nacionais. Entretanto, como visão do futuro das identidades num mundo pós-moderno, este quadro, da forma como é colocado, é muito simplista, exagerado e unilateral.

Pode-se considerar, no mínimo, três qualificações ou contratendências principais. A primeira vem do argumento de Kevin Robin e da observação de que, ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também uma fascinação com a *diferença* e com a mercantilização da etnia e da “alteridade”. Há, juntamente com o impacto do “global”, um novo interesse pelo “local”. A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de “nichos” de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como “substituindo” o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre “o global” e “o local”.

Este “local” não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Em vez disso, ele atua no interior da lógica da globalização. Entretanto, parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, *novas* identificações “globais” e *novas* identificações “locais”.

A segunda qualificação relativamente ao argumento sobre a homogeneização global das identidades é que a globalização é muito desigualmente distribuída ao redor do globo, entre regiões e entre diferentes estratos da população *dentro* das regiões. Isto é o que Doreen Massey chama de “geometria do poder” da globalização.

O terceiro ponto na crítica da homogeneização cultural é a questão de se saber o que é mais afetado por ela. Uma vez que a direção do fluxo é desequilibrada, e que continuam a existir relações desiguais de poder cultural entre “o Ocidente” e “o Resto”, pode parecer que a globalização – embora seja, por definição, algo que afeta o globo inteiro – seja essencialmente um fenômeno ocidental.

Kevin Robins nos faz lembrar que:

Embora tenha se projetado a si próprio como trans-histórico e transnacional, como a força transcendente e universalizadora da modernização e da modernidade, o capitalismo global é, na

verdade, um processo de ocidentalização – a exportação das mercadorias, dos valores, das prioridades, das formas de vida ocidentais. Em um processo de desencontro cultural desigual, as populações “estrangeiras” têm sido compelidas a ser os sujeitos e os subalternos do império ocidental, ao mesmo tempo em que, de forma não menos importante, o Ocidente vê-se face a face com a cultura “alienígena” e “exótica” de seu “Outro”. A globalização, à medida que dissolve as barreiras da distância, torna o encontro entre o centro colonial e a periferia colonizada imediato e intenso (Robins, 1991, p. 25).

Na última forma de globalização, são ainda as imagens, os artefatos e as identidades da modernidade ocidental, produzidos pelas indústrias culturais das sociedades “ocidentais” (incluindo o Japão) que dominam as redes globais. A proliferação das escolhas de identidade é mais ampla no “centro” do sistema global que nas suas periferias. Os padrões de troca cultural desigual, familiar desde as primeiras fases da globalização, continuam a existir na modernidade tardia. Se quisermos provar as cozinhas exóticas de outras culturas em um único lugar, devemos ir comer em Manhattan, Paris ou Londres e não em Calcutá ou em Nova Delhi.

Por outro lado, as sociedades da periferia têm estado *sempre* abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A idéia de que esses são lugares “fechados” – etnicamente

puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”. Entretanto, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda parte, incluindo o Ocidente, e a “periferia” também está vivendo seu efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual.

The Rest in the West (O Resto no Ocidente)

As páginas precedentes apresentaram três qualificações relativamente à primeira das três possíveis conseqüências da globalização, isto é, a homogeneização das identidades globais. Elas são:

- a) A globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais, embora isso ainda esteja dentro da lógica da compressão espaço-tempo.
- b) A globalização é um processo desigual e tem sua própria “geometria de poder”.
- c) A globalização retém alguns aspectos da dominação global ocidental, mas as identidades culturais estão, em toda parte,

sendo relativizadas pelo impacto da compressão espaço-tempo.

Talvez o exemplo mais impressionante desse terceiro ponto seja o fenômeno da migração. Após a Segunda Guerra Mundial, as potências européias descolonizadoras pensaram que podiam simplesmente cair fora de suas esferas coloniais de influência, deixando as conseqüências do imperialismo atrás delas. Mas a interdependência global agora atua em ambos os sentidos. O movimento para fora (de mercadorias, de imagens, de estilos ocidentais e de identidades consumistas) tem uma correspondência num enorme movimento de pessoas das periferias para o centro, num dos períodos mais longos e sustentados de migração “não-planejada” da história recente. Impulsionadas pela pobreza, pela seca, pela fome, pelo subdesenvolvimento econômico e por colheitas fracassadas, pela guerra civil e pelos distúrbios políticos, pelo conflito regional e pelas mudanças arbitrárias de regimes políticos, pela dívida externa acumulada de seus governos para com os bancos ocidentais, as pessoas mais pobres do globo, em grande número, acabam por acreditar na “mensagem” do consumismo global e se mudam para os locais de onde vêm os “bens” e onde as chances de sobrevivência são maiores. Na era das comunicações globais, o Ocidente está situado apenas à distância de uma passagem aérea.

Tem havido migrações contínuas e de grande escala, legais e “ilegais”, para os Estados Unidos, a partir de muitos países pobres da América Latina e da bacia caribenha (Cuba, Haiti, Porto Rico, República Dominicana, ilhas do Caribe Britânico), bem como grande número de “migrantes econômicos” e de refugiados políticos do Sudeste da Ásia e do Extremo Oriente – chineses, coreanos, vietnamitas, cambojianos, indianos, paquistaneses, japoneses. O Canadá tem uma substancial minoria de população caribenha. Uma consequência disso é uma mudança dramática na “mistura étnica” da população dos Estados Unidos – a primeira desde as migrações em massa das primeiras décadas deste século. Em 1980, um em cada cinco americanos tinha origem afro-americana, asiático americana ou indígena. Em 1990, essa estatística era de um em cada quatro. Em muitas cidades grandes (incluindo Los Angeles, San Francisco, Nova York, Chicago e Miami), os brancos são agora uma minoria. Nos anos 80, a população da Califórnia cresceu em 5,6 milhões, 43 por cento dos quais eram pessoas de cor – isto é, incluindo hispânicos e asiáticos, bem como afro-americanos (comparados com 33 por cento em 1980) – e um quinto tinha nascido no estrangeiro. Em 1995, previa-se que um terço dos estudantes das escolas públicas americanas seria constituído de “não-brancos” (Censo dos Estados Unidos, 1991, citado em Platt, 1991).

Ao longo do mesmo período, houve uma “migração” paralela de árabes do Maghreb

(Marrocos, Argélia, Tunísia) para a Europa, e de africanos do Senegal e do Zaire para a França e para a Bélgica; de turcos e norte-africanos para a Alemanha; de asiáticos das Índias Ocidentais e Orientais (ex-colônias holandesas) e do Suriname para a Holanda; de norte-africanos para a Itália; e, obviamente, de pessoas do Caribe e da Índia, Paquistão, Bangladesh, Quênia, Uganda e Sri Lanka para o Reino Unido. Há refugiados políticos da Somália, Etiópia, Sudão e Sri Lanka e de outros lugares, em pequenos números, em toda parte.

Esta formação de “enclaves” étnicos minoritários no interior dos estados-nação do Ocidente levou a uma “pluralização” de culturas nacionais e de identidades nacionais.

A dialética das identidades

Como esta situação tem se mostrado na Grã-Bretanha, em termos de identidade? O primeiro efeito tem sido o de contestar os contornos estabelecidos da identidade nacional e o de expor seu fechamento às pressões da diferença, da “alteridade” e da diversidade cultural. Isto está acontecendo, em diferentes graus, em todas as culturas nacionais ocidentais e, como consequência, fez com que toda a questão da identidade nacional e da “centralidade” cultural do Ocidente fosse abertamente discutida.

Num mundo de fronteiras dissolvidas e de continuidades rompidas, as velhas certezas e hierarquias da identidade britânica têm sido postas em questão. Num país que é agora um repositório de culturas africanas e asiáticas, o sentimento do que significa ser britânico nunca mais pode ter a mesma velha confiança e certeza. O que significa ser europeu, num continente colorido não apenas pelas culturas de suas antigas colônias, mas também pelas culturas americanas e agora pelas japonesas? A categoria da identidade não é, ela própria, problemática? É possível, de algum modo, em tempos globais, ter-se um sentimento de identidade coerente e integral? A continuidade e a historicidade da identidade são questionadas pela imediatez e pela intensidade das confrontações culturais globais. Os confortos da Tradição são fundamentalmente desafiados pelo imperativo de se forjar uma nova auto-interpretação, baseada nas responsabilidades da Tradução cultural (Robins, 1991, p. 41).

Outro efeito desse processo foi o de ter provocado um alargamento do campo das identidades e uma proliferação de novas posições-de-identidade, juntamente com um aumento de polarização entre elas. Esses processos constituem a segunda e a terceira conseqüências possíveis da globalização, anteriormente referidas – a possibilidade de que a globalização possa levar a *um fortalecimento* de identidades locais ou à produção de *novas identidades*.

O fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas. No Reino Unido, por exemplo, a atitude defensiva produziu uma “inglesidade” (*englishness*) reformada, um “inglesismo” mesquinho e agressivo e um recuo ao absolutismo étnico, numa tentativa de escorar a nação e reconstruir “uma identidade que seja una, unificada, e que filtre as ameaças da experiência social” (Sennett, 1971, p.15). Isso freqüentemente está baseado no que antes chamei de “racismo cultural” e é evidente, atualmente, em partidos políticos legais, tanto de direita quanto de esquerda, e em movimentos políticos mais extremistas em toda a Europa Ocidental.

Algumas vezes isso encontra uma correspondência num recuo, entre as próprias comunidades comunitárias, a identidades mais defensivas, em resposta à experiência de racismo cultural e de exclusão. Tais estratégias incluem a re-identificação com as culturas de origem (no Caribe, na Índia, em Bangladesh, no Paquistão); a construção de fortes contra-etnias – como na identificação simbólica da segunda geração da juventude afro-caribenha, através dos temas e motivos do rastafarianismo, com sua origem e herança africana; ou o *revival* do tradicionalismo cultural, da ortodoxia religiosa e do separatismo

político, por exemplo, entre *alguns* setores da comunidade islâmica.

Também há algumas evidências da terceira conseqüência possível da globalização – a produção de *novas* identidades. Um bom exemplo é o das novas identidades que emergiram nos anos 70, agrupadas ao redor do significante *black*, o qual, no contexto britânico, fornece um novo foco de identificação *tanto* para as comunidades afro-caribenhas *quanto para* as asiáticas. O que essas comunidades têm em comum, o que elas representam através da apreensão da identidade *black*, não é que elas sejam, cultural, étnica, lingüística ou mesmo fisicamente, a mesma coisa, mas que elas são vistas e tratadas como “a mesma coisa” (isto é, não-brancas, como o “outro”) pela cultura dominante. É a sua exclusão que fornece aquilo que Laclau e Mouffe chamam de “eixo comum de equivalência” dessa nova identidade. Entretanto, apesar do fato de que esforços são feitos para dar a essa identidade *black* um conteúdo único ou unificado, ela continua a existir como uma identidade *ao longo de uma larga gama de outras diferenças*. Pessoas afro-caribenhas e indianas continuam a manter diferentes tradições culturais. O *black* é, assim, um exemplo não apenas do caráter *político* das novas identidades isto é, de seu caráter *posicional* e conjuntural (sua formação em e para tempos e lugares específicos) mas também do modo como a identidade e a

diferença estão inextrincavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra.

Como conclusão provisória, parece então que a globalização tem, *sim*, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “Tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou “puras”; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de “Tradução”.

O *capítulo 6* descreverá, brevemente, esse movimento contraditório entre Tradição e Tradução, num quadro mais amplo e global, e perguntará o que isso nos diz sobre o modo como as identidades devem ser conceptualizadas, em relação com os futuros da modernidade.

Naquilo que diz respeito às identidades, essa oscilação entre Tradição e Tradução (que foi rapidamente descrita antes, em relação à Grã-Bretanha) está se tornando mais evidente num quadro global. Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. Pode ser tentador pensar na identidade, na era da globalização, como estando destinada a acabar num lugar ou noutro: ou retornando a suas “raízes” ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. Mas esse pode ser um falso dilema.

Pois há uma outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias

particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*. A palavra “tradução”, observa Salman Rushdie, “vem, etimologicamente, do latim, significando “transferir”; “transportar entre fronteiras”. Escritores migrantes, como ele, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo, “tendo sido transportados através do mundo..., são homens traduzidos” (Rushdie, 1991). Eles são o produto das *novas diásporas* criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. Há muitos outros exemplos a serem descobertos.

Algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado. Outras, entretanto, argumentam que o hibridismo, com a indeterminação, a “dupla consciência” e o relativismo que implica, também tem seus custos e perigos. O romance de Salman Rushdie sobre a migração, o Islã e o profeta Maomé, *Versos satânicos*, com sua profunda imersão na cultura islâmica e sua secular consciência de um “homem traduzido” e exilado, ofendeu de tal forma os fundamentalistas iranianos que eles decretaram-lhe a sentença de morte, acusando-o de blasfêmia. Também ofendeu muitos muçulmanos britânicos. Ao defender seu romance, Rushdie apresentou uma defesa forte e irresistível do “hibridismo”:

No centro do romance está um grupo de personagens, a maioria dos quais é constituída de muçulmanos britânicos, ou de pessoas não particularmente

religiosas, de origem islâmica, lutando precisamente com o mesmo tipo de problemas que têm surgido em torno do livro, problemas de hibridização e guetização, de reconciliar o velho com o novo. Aquelas pessoas que se opõem violentamente ao romance, hoje, são de opinião de que a mistura entre diferentes culturais inevitavelmente enfraquecerá e destruirá sua própria cultura. Sou da opinião oposta. O livro *Versos satânicos* celebra o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, idéias, políticas, filmes, músicas. O livro alegra-se com os cruzamentos e teme o absolutismo do Puro. *Mélange*, mistura, um pouco disso e um pouco daquilo, é dessa forma que o novo entra no mando. É a grande possibilidade que a migração de massa dá ao mundo, e eu tenho tentado abraçá-la. O livro *Versos satânicos* é a favor da mudança-por-fusão, da mudança-por-reunião. É uma canção de amor para nossos cruzados eus (Rushdie, 1991, p. 394).

Entretanto, o livro *Versos satânicos* pode perfeitamente ter ficado preso entre as irreconciliáveis forças da Tradição e da Tradução. Essa é a visão, simpática a Rushdie, mas também crítica, de Bhiku Parekh (1989).

Por outro lado, existem também fortes tentativas para se reconstruírem identidades purificadas, para se restaurar a coesão, o “fechamento” e a Tradição, frente ao hibridismo e à diversidade. Dois exemplos são o ressurgimento do nacionalismo na Europa Oriental e o crescimento do fundamentalismo.

Numa era em que a integração regional nos campos econômicos e políticos, e a dissolução da soberania nacional, estão andando muito rapidamente na Europa Ocidental, o colapso dos regimes comunistas na Europa Oriental e o colapso da antiga União Soviética foram seguidos por um forte *revival* do nacionalismo étnico, alimentado por idéias tanto de pureza racial quanto de ortodoxia religiosa. A ambição para criar novos e unificados estados-nação (que, como sugeri acima, nunca realmente existiram nas culturas nacionais ocidentais) tem sido a força impulsionadora por detrás de movimentos separatistas nos estados bálticos da Estônia, Letônia e Lituânia, da desintegração da Iugoslávia e do movimento de independência de muitas das antigas repúblicas soviéticas (da Geórgia, Ucrânia, Rússia e Armênia até o Curdistão, Usbequistão e as repúblicas asiáticas islâmicas do antigo estado soviético). O mesmo processo, em grande parte, tem ocorrido nas “nações” da Europa Central, que foram moldadas a partir da desintegração dos impérios austro-húngaro e otomano, no final da Primeira Guerra Mundial.

Esses novos aspirantes ao *status* de “nação” tentam construir estados que sejam unificados tanto em termos étnicos quanto religiosos, e criar entidades políticas em torno de identidades culturais homogêneas. O problema é que elas contêm, dentro de suas “fronteiras”, minorias que

se identificam com culturas diferentes. Assim, por exemplo, há minorias russas “étnicas” nas repúblicas bálticas e na Ucrânia, poloneses étnicos na Lituânia, um enclave armênio (Nagorno-Karabakh) no Adzerbajão, minorias turco-cristãs entre as maiorias russas da Moldávia, e grande número de muçulmanos nas repúblicas sulistas da antiga União Soviética, que partilham mais coisas, em termos culturais e religiosos, com seus vizinhos islâmicos do Oriente Médio do que com muitos de seus “conterrâneos”.

A outra forma importante de *revival* do nacionalismo particularista e do absolutismo étnico e religioso é, obviamente, o fenômeno do “fundamentalismo”. Isto é evidente em toda parte (por exemplo, no ressuscitado e mesquinho “inglesismo”, anteriormente mencionado), embora seu exemplo mais impressionante deva ser encontrado em alguns estados islâmicos do Oriente Médio. Começando com a Revolução Iraniana, têm surgido, em muitas sociedades até então seculares, movimentos islâmicos fundamentalistas, que buscam criar estados religiosos nos quais os princípios políticos de organização estejam alinhados com as doutrinas religiosas e com as leis do Corão. Na verdade, esta tendência é difícil de ser interpretada. Alguns analistas vêem-na como uma reação ao caráter “forçado” da modernização ocidental: certamente, o fundamentalismo iraniano foi uma resposta direta

aos esforços do Xá nos anos 70 por adotar, de forma total, modelos e valores culturais ocidentais. Alguns interpretam-no como uma resposta ao fato de terem sido deixados fora da “globalização”. A reafirmação de “raízes” culturais e o retorno à ortodoxia têm sido, desde há muito, uma das mais poderosas fontes de contra-identificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais e do Terceiro Mundo (podemos pensar, aqui, nos papéis do nacionalismo e da cultura nacional nos movimentos de independência indianos, africanos e asiáticos). Outros vêem as raízes do fundamentalismo islâmico no fracasso dos estados islâmicos em estabelecer lideranças “modernizantes” bem-sucedidas e eficazes ou partidos modernos, seculares. Em condições de extrema pobreza e relativo subdesenvolvimento econômico (o fundamentalismo é mais forte nos estados islâmicos mais pobres da região), a restauração da fé islâmica é uma poderosa força política e ideológica mobilizadora e unificadora.

A tendência em direção à “homogeneização global”, pois, tem seu paralelo num poderoso *revival* da “etnia”, algumas vezes de variedades mais híbridas ou simbólicas, mas também freqüentemente das variedades exclusivas ou “essencialistas” mencionadas anteriormente. Bauman tem-se referido a esse “ressurgimento da etnia” como uma das principais razões pelas quais as versões mais extremas, desabridas ou

indeterminadas do que acontece com a identidade sob o impacto do “pós-moderno global” exige uma séria qualificação:

O “ressurgimento da etnia”... traz para a linha de frente o florescimento não-antecipado de lealdades étnicas no interior das minorias nacionais. Da mesma forma, ele coloca em questão aquilo que parece ser a causa profunda do fenômeno: a crescente separação entre o pertencimento ao corpo político e o pertencimento étnico (ou mais geralmente, a conformidade cultural) que elimina grande parte da atração original do programa de assimilação cultural... A etnia tem-se tornado uma das muitas categorias, símbolos ou totens, em torno dos quais comunidades flexíveis e livres de sanção são formadas e em relação às quais identidades individuais são construídas e afirmadas. Existe agora, portanto, um número muito menor daquelas forças centrífugas que uma vez enfraqueceram a integridade étnica. Há, em vez disso, uma poderosa demanda por uma distintividade étnica pronunciada (embora simbólica) e não por uma distintividade étnica institucionalizada.

O ressurgimento do nacionalismo e de outras formas de particularismo no final do século XX, ao lado da globalização e a ela intimamente ligado, constitui, obviamente, uma reversão notável, uma virada bastante inesperada dos acontecimentos. Nada nas perspectivas iluministas modernizantes ou nas ideologias do Ocidente nem

o liberalismo nem, na verdade, o marxismo, que, apesar de toda sua oposição ao liberalismo, também viu o capitalismo como o agente involuntário da “modernidade” previa um tal resultado.

Tanto o liberalismo quanto o marxismo, em suas diferentes formas, davam a entender que o apego ao local e ao particular dariam gradualmente vez a valores e identidades mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais; que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de apego – a espécie de coisa que seria “dissolvida” pela força revolucionadora da modernidade. De acordo com essas “metanarrativas” da modernidade, os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às “comunidades imaginadas”, seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universalistas. Entretanto, a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do “global” nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do “local”. Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isto também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABERCROMBIE, N., Hill, S. e Turner, B. *Sovereign Individuals of Capitalism*. Londres: Allen and Unwin, 1986.
- ABERCROMBIE, N., Hill, S. e Turner, B. (orgs.) *The Penguin Dictionary of Sociology*. 2ª ed. Harmondsworth: Penguin, 1988.
- ALTHUSSER, L. *For Marx*. Londres: Verso, 1966.
- ANDERSON, B. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.
- BARNETT, A. *Iron Britannia*. Londres: Allison and Busby, 1982.
- BAUMAN, Z. "Modernity and ambivalence". In Featherstone, M. (org.), *Global Culture*. Londres: Sage, 1990.
- BHABHA, H. (org.) *Narrating the Nation*. Londres: Routledge, 1990.
- BOCOCK, R. e Thompson, K. (orgs.). *Social and Cultural Forms of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BRENNAN, T. "The national longing for form". In Bhabha, H. (org.). *Narrating the Nation*. Londres: Routledge, 1990.
- DERRIDA, J. *Writing and Difference*. Londres: Routledge, 1981.
- DODD, P. "Englishness and the national culture". In Colls, R. e Dodd, P. (orgs.). *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. Londres: Croom Helm, 1986.
- DONALD, J. e Rattansi, A. (orgs.) "Race", *Culture and Difference*, Londres: Sage, 1992.
- DREYFUS, H. e Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester, 1982.

- FORESTER, J. "A brief history of the subject". In *Identity: The Real Me*, ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.
- FOUCAULT, M. *Madness and Civilization*. Londres: Tavistock, 1967.
- FOUCAULT, M. *Birth of the Clinic*. Londres: Tavistock, 1973.
- FOUCAULT, M. *Discipline and Punish*. Londres: Allen Lane, 1975.
- FOUCAULT, M. "The subject and power". In Dreyfus, J. e Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester, 1986.
- FRISBY, D. *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1985.
- GELLNER, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GILROY, P. "The end of anti-racism". In Donald. J. e Rattansi, A.(orgs.) "*Race*", *Culture and Difference*. Londres: Sage, 1992.
- GILROY, P. *There ain't no Black in the Union Jack*. Londres: Hutchinson, 1987.
- HALL, C. *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- HALL, S. "Religious cults and social movements in Jamaica". In Bocock, R. e Thompson, K. (orgs.) *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press, 1985.
- HALL, S. "Minimal Selves", in *Identity: The Real Me*. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.
- HALL, S. "Cultural identity and Diaspora". In Rutherford, J. (org.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- HALL, S. e Gieben, B. (orgs.) *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992.

- HARVEY, D. *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HELD, D. "The development of the modern state". In: Stuart Hall e Bram Gieben (orgs.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press/Open University Press, 1992. pp. 71-126.
- HOBBSBAWM, E. e Ranger, T. (orgs.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LACAN, J. "The mirror stage as formative of the function of the I". In *Écrits*. Londres: Tavistock, 1977.
- LACLAU, E. *New Reflections on the Revolution of our Time*. Londres: Verso, 1990.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Fontana, 1967.
- MARX, K. e Engels, F. "The Communist Manifesto". In *Revolutions of 1848*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- MASSEY, D. "A global sense of place", *Marxism Today*, junho de 1991.
- MCGREW, A. "A global society?". In: Stuart Hall; David Held e Tony McGrew (orgs.). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press/Open University Press, 1992: 61-116.
- MERCER, K. "Welcome to the jungle". In Rutherford, J. (org.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- NAIRN, T. *The Break-up of Britain*. Londres: Verso, 1977.
- PAREKH, B. "Between holy text and moral void", *New Statesman and Society*, 23 de março, 1989.
- PENGUIN DICTIONARY OF SOCIOLOGY: veja Abercrombie et alii
- PLATT, A. *Defending the Canon*, Fernand Braudel Centre and Institute of Global Studies. Binghamton: State University of New York, 1991.
- POWELL, E. *Freedom and Reality*. Farnham: Elliot Right Way Books, 1969.

- RENAN, E. "What is a nation?". In Bhabha, H. (org.) *Narrating the Nation*. Londres: Routledge, 1990.
- ROBINS, K. "Tradition and translation: national culture in its global context". In Corner, J. and Harvey, S. (orgs.), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*. Londres: Routledge, 1991.
- RUSHDIE, S. *Imaginary Homelands*. Londres: Granta Books, 1991.
- SAID, E. "Narrative and geography". *New Left Review*, n.180, março/abril, pp.81-100, 1990.
- SCHWARZ, B. "Conservatism, nationalism and imperialism". In Donald, J. e Hall, S. (orgs.), *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- SCRUTON, R. "Authority and allegiance". In Donald, J. and Hall, S.(orgs.) *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- SENNETT, R. *The Ideas of Disorder*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- THOMPSON, K. "Social pluralism and post-modernity". In Stuart Hall; David Held e Tony McGrew (orgs.). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press/Open University Press, 1992: 221-272.
- URRY, J. *The Tourist Gaze*. Londres: Sage, 1990.
- WALLERSTEIN, I. *The Capitalist Economy*. Cambridge: University Press, 1979.
- WALLERSTEIN, I. *The Politics of the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- WALLERSTEIN, I. "The national and the universal". In King, A. (org.). *Culture, Globalization and the World System*. Londres: Macmillan, 1991.
- WILLIAMS, R. *Keywords*. Londres: Fontana, 1976.