

# A QUESTÃO DA IDENTIDADE CULTURAL

## STUART HALL

ANTONIO AUGUSTO ARANTES

REVISÃO TÉCNICA

Departamento de Antropologia  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Estadual de Campinas

ANDRÉA BORGHI MOREIRA JACINTO

SIMONE M. FRANGELLA

TRADUTORAS

3ª edição revista e ampliada

textos Didáticos

nº 18 - Junho de 2003

**TEXTOS DIDÁTICOS**  
IFCH/UNICAMP  
SETOR DE PUBLICAÇÕES

**ISSN: 1676-7055**

**Diretor:** Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo  
**Diretor Associado:** Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

**Comissão de Publicações:**

Coordenação Geral:  
Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli  
Coordenação da Revista Idéias:  
Prof. Dr. Marcelo Ridenti  
Coordenação da Coleção Idéias:  
Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari  
Coordenação das Coleções Seriadas:  
Prof. Dr. Lucas Angioni  
Coordenação da Coleção Trajetória:  
Prof. Dr. Armando Boito Jr.  
Coordenação da Monografia e Cadernos  
da Graduação: Profª Dra. Suely Kofes

Representantes dos Departamentos:  
Profª Dra. Suely Kofes – DA, Prof. Dr.  
Armando Boito Jr. – DCP, Prof. Dr.  
Lucas Angioni – DF, Prof. Dr. Pedro  
Paulo A. Funari – DH e Prof. Dr. Marcelo  
Ridenti – DS  
Representantes dos funcionários do setor:  
Marilza A. Silva, Magali Mendes e  
Sebastião Rovaris  
Representantes discentes: Nádya Cristina  
Nogueira (pós-graduação) e Rafael Rodrigues  
Testa (graduação)

**Setor de Publicações:**

Marilza A. da Silva e Magali Mendes.

**Gráfica**

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

**SOLICITA-SE PERMUTA  
EXCHANGE DESIRED**

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão  
IFCH/UNICAMP

**TEXTOS DIDÁTICOS**  
IFCH/UNICAMP  
SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 3788.1603 - Fax: (019) 3788. 1589

[morewa@unicamp.br](mailto:morewa@unicamp.br)

<http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

# Sumário

<b>Nota Introdutória</b> .....	5
<b>1. Introdução: Identidade em Questão</b> .....	7
1.1 Três conceitos de identidade.....	10
1.2 A natureza da mudança na alta modernidade.....	12
1.3 O que está em jogo na questão das identidades? .....	16
<b>2. O Nascimento e a Morte do Sujeito Moderno</b> .....	19
2.1 Des-centrando o sujeito.....	26
<b>3. As Culturas Nacionais como “Comunidades Imaginadas”</b> .....	37
3.1 Narrando a nação: uma comunidade imaginada .....	39
3.2 Desconstruindo a “cultura nacional”: identidade e diferença.....	44
<b>4. Globalização</b> .....	51
4.1 A compressão do tempo-espço e a identidade.....	52
4.2 Rumo ao pós-moderno global? .....	55

<b>5. O Global, o Local e o Retorno da Etnicidade .....</b>	<b>59</b>
5.1 O “resto” no “Ocidente” .....	61
5.2 A dialética das identidades.....	64
<b>6. Fundamentalismo, Diáspora e Hibridismo.....</b>	<b>69</b>
Referências .....	76

### **Leituras**

Leitura A: Cultura global.....	79
Leitura B: Um sentido global de espaço .....	87
Leitura C: Diásporas culturais .....	91
Leitura D: Entre o texto sagrado e o vazio moral.....	95

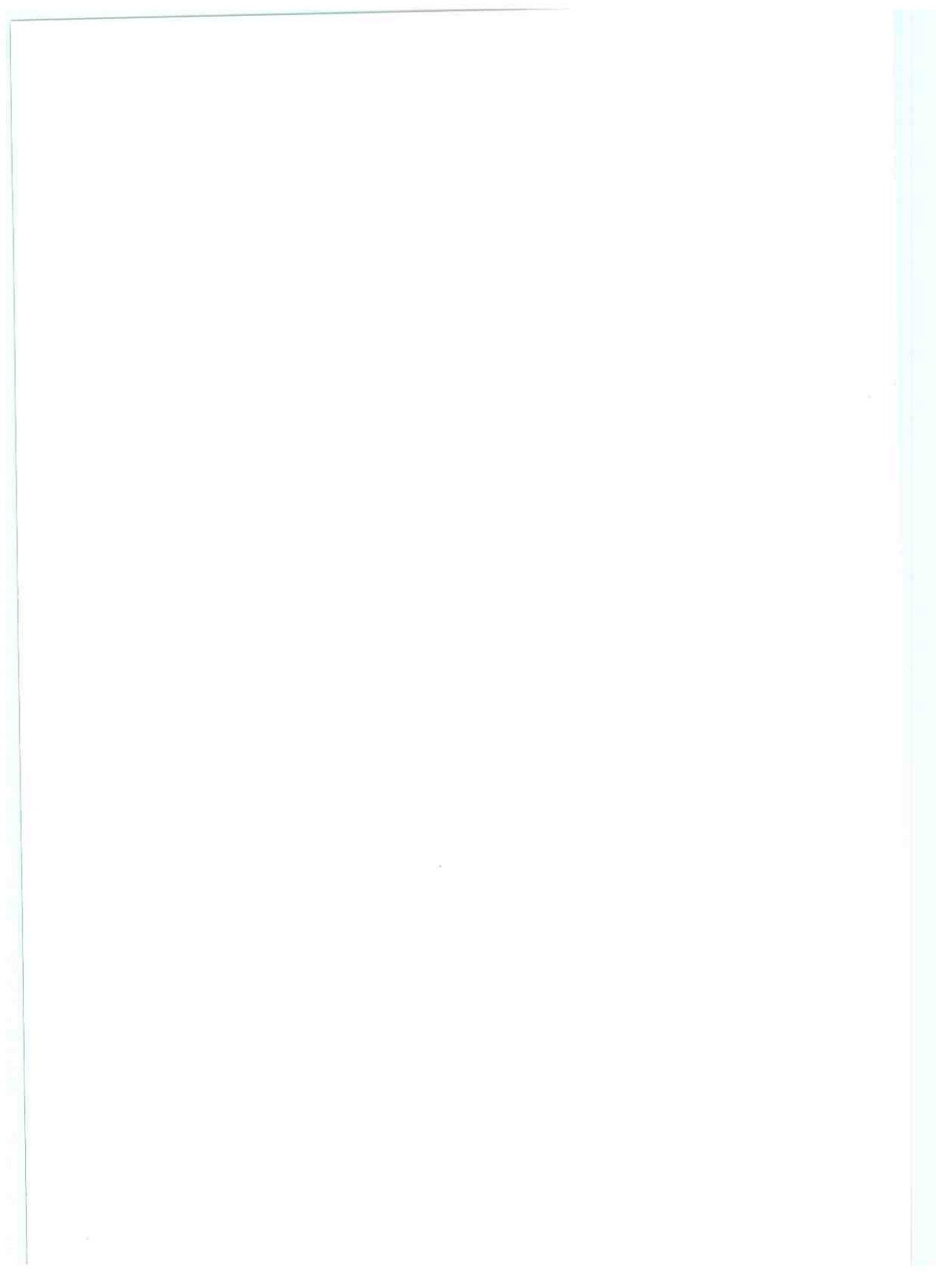


# Nota Introdutória

ANTONIO AUGUSTO ARANTES

Este artigo foi publicado originalmente como um capítulo do livro *Modernity and its Futures* (Londres: Polity Press e The Open University, 1992) editado por S. Hall, H. Held e T. McGrew. Seu objetivo é apresentar um quadro abrangente do estado atual do debate sobre a questão da identidade cultural, em suas articulações com a globalização e outros processos formadores da assim chamada alta-modernidade. O texto destina-se especificamente ao uso didático – em particular aos cursos da Open University. Por essa razão, ele inclui propostas de atividades pedagógicas a partir da leitura de fragmentos de escritos de outros autores (Kevin Robin, Doreen Massey, Paul Gilroy e Bhikhu Parekh).

*Modernity and its Futures* faz parte de uma série de quatro coleções coordenada por Stuart Hall e que se intitula *Understanding Modern Societies: an Introduction*, com a participação de vários professores da Open University. Por essa razão o escrito que ora publicamos faz referências frequentes aos demais volumes da série e a outros ensaios contidos no volume onde foi originalmente publicado.



# A Questão da Identidade Cultural\*

STUART HALL

## 1 - Introdução: identidade em questão

---

A questão da identidade tem sido debatida intensamente na teoria social. Em essência, o argumento é que as antigas identidades que estabilizaram o mundo social por tanto tempo estão em declínio, dando espaço a novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno enquanto sujeito unificado. Esta assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo que desloca as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e enfraquece as armações que dão aos indivíduos um lugar estável no mundo social.

O objetivo deste capítulo é explorar algumas destas questões sobre identidade cultural na alta-modernidade e avaliar se existe uma “crise de identidades”, em que ela consiste, e em que direções se move. O capítulo trata de questões como: O que queremos dizer quando falamos de “crise de identidade”? Que desenvolvimentos recentes nas sociedades modernas

---

\* in Hall, Stuart *et al. Modernity and Its Futures*, Londres, Polity Press e The Open University. Tradução de Andréa Borghi Moreira Jacinto, doutoranda em Ciências Sociais - IFCH/UNICAMP e Simone Miziara Frangela, doutoranda em Antropologia Social do PPGAS-DAN - UnB.

a precipitaram? Que forma ela toma? Quais são as suas conseqüências potenciais? A primeira parte deste capítulo (Seções 1 e 2) lida com as mudanças nos conceitos de identidade e de sujeito. A segunda (Seções 3 a 6) desenvolve este argumento com respeito a identidades culturais – os aspectos de nossas identidades que advêm de nosso pertencimento a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, sobretudo, a culturas nacionais distintas.

Muitos dos capítulos deste volume<sup>1</sup> abordam esse tema central partindo de várias posições diferentes e inserindo-o em um debate entre protagonistas diversos. O presente capítulo trabalha de forma diferente. Ele é escrito a partir de uma posição basicamente simpática à idéia de que as identidades modernas estão sendo “des-centradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas. Seu objetivo é explorar esta afirmação, perceber o que ela acarreta, qualificá-la e discutir suas prováveis conseqüências. Ao longo da argumentação, este capítulo modifica tal afirmação apresentando algumas complexidades e examinando características contraditórias que a idéia de “des-centramento”, em suas formas mais simples, negligência.

Tal como as anteriores, as formulações deste capítulo são provisórias e abertas à contestação. As opiniões no interior da confraria sociológica encontram-se ainda profundamente divididas em relação a estas questões. As tendências são muito recentes e muito ambíguas e o próprio conceito com o qual estamos lidando – identidade – é muito complexo, pouco desenvolvido e mal compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente testado. Assim como acontece com muitos outros fenômenos examinados neste volume, é impossível oferecer formulações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre afirmações e proposições teóricas que se encontram em desenvolvimento. Há que se ter isto em mente ao ler o restante deste capítulo.

---

<sup>1</sup> N.T. - O autor refere-se ao volume *Modernity and its Futures*.

Para os teóricos que acreditam que as identidades modernas estão ruindo, o argumento desenvolve-se da seguinte forma. Um tipo distinto de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final deste século, fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnicidade, raça e nacionalidade que nos deram localizações sólidas como indivíduos sociais. Estas transformações estão também modificando nossas identidades pessoais, enfraquecendo o próprio sentido de nós mesmos enquanto sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de *self*” é algumas vezes chamado de deslocamento ou de descentramento do sujeito. Este conjunto de duplos deslocamentos – descentrando indivíduos tanto de seu lugar no mundo cultural e social, quanto de si mesmos – constitui a “crise de identidade” para o indivíduo. Como a crítica cultural Kobena Mercer observa, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo supostamente fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e incerteza” (Mercer, 1990, p.43).

Muitos destes processos de mudança foram discutidos longamente nos capítulos anteriores. Considerados juntos, eles representam um processo de transformação tão fundamental e de variação tão ampla que somos obrigados a nos perguntar se não é a modernidade em si que está sendo modificada. O presente capítulo adiciona uma nova dimensão ao argumento: a afirmação de que, no que é por vezes descrito como nosso mundo pós-moderno, também somos “pós” no que diz respeito a qualquer concepção fixa ou essencialista de identidade – algo que, desde o Iluminismo, tem sido tomado para definir o próprio núcleo ou essência do nosso ser, e para fundamentar nossa existência como sujeitos humanos. A fim de explorar esta afirmação, examinarei primeiro as definições de identidade e a natureza das mudanças na alta-modernidade.



### 1.1 Três Conceitos de Identidade

---

Para fins de exposição, diferenciarei três concepções muito diferentes de identidade: (a) o sujeito do Iluminismo, (b) o sujeito sociológico, e c) o sujeito pós-moderno. O sujeito do Iluminismo estava baseado em uma concepção da pessoa humana como indivíduo totalmente centrado e unificado, dotado das capacidades de razão, consciência e ação, cujo “centro” consistia em um núcleo interior que emergia pela primeira vez com o nascimento do sujeito e desabrochava com ele, permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a si mesmo – durante a existência individual. O centro essencial do *self* era a identidade da pessoa. Retomarei este assunto mais adiante, mas pode-se ver que tratava-se de uma concepção muito “individualista” do sujeito e da identidade “dele” (visto que os sujeitos iluministas eram geralmente descritos como de sexo masculino).

A noção de sujeito sociológico refletiu a complexidade crescente do mundo moderno e a compreensão de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas formado em relação a “outros significativos”, que mediavam o sujeito pelos valores, significados e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitavam. G.H. Mead, C.H. Cooley, e os interacionistas simbólicos são as figuras-chave que elaboraram esta concepção “interativa” de identidade e de *self* na sociologia. (ver o Penguin Dictionary of Sociology: Mead, George H; SYMBOLIC INTERACTIONISM). De acordo com esta visão, que se tornou a concepção sociológica clássica sobre o assunto, a identidade é formada na “interação” entre *self* e sociedade. O sujeito ainda possui um centro ou uma essência interior que é o “eu real”, porém este é formado e modificado em diálogo contínuo com os mundos culturais “externos” e com as identidades que eles oferecem.

A identidade, nesta concepção sociológica, faz a ponte entre o “interior” e o “exterior” – entre os mundos público e privado. O fato de projetarmos “nós mesmos” nestas identidades culturais, ao mesmo tempo internalizando seus significados e valores, fazendo-os “parte de nós mesmos”, auxilia-nos a alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade desta forma costura (ou, para usar uma metáfora médica corrente, “sutura”) o sujeito na estrutura. Ela estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos que eles habitam, tornando os dois reciprocamente mais unificados e previsíveis.

É exatamente isto que agora diz-se estar se movendo. O sujeito, que anteriormente tinha experiência de uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto, não de uma, mas de muitas identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens “lá fora”, e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão ruindo como resultado de uma mudança estrutural e institucional. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais aberto, variável e problemático.

Isto produz o sujeito pós-moderno, conceituado como isento de identidade fixa, permanente ou essencial. A identidade tornou-se uma “festa móvel”: formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais somos representados e tratados nos sistemas culturais que nos circundam (Hall, 1987). Ela é histórica, não biologicamente definida. O sujeito assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um “*self*” coerente. Dentro de

nós coexistem identidades contraditórias, pressionando em direções diversas, de modo que nossas identificações estão sendo continuamente mudadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada do nascimento à morte, é somente porque construímos uma história confortante ou uma “narrativa do *self*” sobre nós mesmos (ver Hall,1990). A identidade totalmente segura, completa, unificada e coerente é uma fantasia. Ao contrário, à medida que os sistemas de significado e de representação cultural multiplicam-se, confrontamo-nos com uma multiplicidade difusa, confusa e fluida de identidade possíveis, podendo nos identificar com cada uma delas — ao menos temporariamente.

Você, leitor, deve ter em mente que as três concepções de sujeito acima são, até certo ponto, simplificações. À medida que o argumento for se desenvolvendo, tais concepções irão se tornando mais complexas e qualificadas. No entanto, é válido nos valermos delas como “ganchos” em torno dos quais desenvolveremos o argumento deste capítulo.

## **1.2 A Natureza da Mudança na Alta-Modernidade** \_\_\_\_\_

Um outro aspecto da questão da identidade relaciona-se à natureza da mudança na alta-modernidade; em particular, a aquele processo de mudança conhecido como “globalização” (discutido em capítulos anteriores, especialmente o cap. 2), e seu impacto sobre a identidade cultural.

Em essência, o argumento aqui é que a mudança na alta-modernidade possui uma característica muito específica. Como disse Marx sobre a modernidade, “(ela é) um constante revolucionar da produção, a ininterrupta perturbação de todas as relações sociais, a interminável incerteza e agitação (...) Todas as relações fixas, congeladas, com o



seu conjunto de idéias e opiniões veneráveis, são descartadas, tornam-se obsoletas antes de ossificarem. Tudo o que é sólido desmancha no ar...” (Marx e Engels, 1973, p. 70 ).

As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudanças constantes, rápidas e permanentes. Esta é a principal distinção entre sociedades “tradicionais” e “modernas”. Anthony Giddens argumenta que, “Em sociedades tradicionais, o passado é reverenciado e os símbolos são valorizados porque eles contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de manejar tempo e espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, do presente e do futuro, estes sendo, por sua vez, estruturados por práticas sociais recorrentes.” (Giddens, 1990, pp. 37-8). A modernidade, por outro lado, não é somente definida como a experiência de viver com mudanças contínuas, rápidas e extensas, mas é uma forma de vida altamente reflexiva, na qual “práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informações sucessivas sobre estas mesmas práticas, que vão alterando assim, constitutivamente, o seu caráter” (ibid., pp. 37-8).

Giddens refere-se em particular ao *ritmo de mudança* e ao *escopo da mudança* – “a medida que áreas diferentes do globo são pontes interconectadas umas às outras, ondas de transformação social colidem virtualmente em toda a superfície terrestre” – e à *natureza das instituições modernas* (Giddens, 1990, p.6). Comparadas às sociedades tradicionais, as instituições modernas são radicalmente novas (por exemplo, o estado nacional ou a mercantilização de produtos e do trabalho assalariado) e guardam uma continuidade de espécie com as formas anteriores (por exemplo, a cidade) sendo, porém, organizadas em princípios bem diferentes. Mais significativas são as transformações de tempo e espaço e o que ele chama de “desencaixe do sistema social” – “a ‘desconexão’ de relações sociais

dos contextos locais de interação e a sua re-estruturação em âmbitos indefinidos de tempo-espço” (ibid., p.21). Retomaremos todos estes temas mais tarde. No entanto, a idéia geral que enfatizaremos é de *descontinuidades*.

“Os modos de vida produzidos pela modernidade nos arrastaram para longe de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira sem precedentes. Tanto em sua extensionalidade [‘aspectos externos’] quanto em sua intensividade [‘aspectos internos’], as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança características dos períodos anteriores. Sobre o plano extensivo, elas serviram para estabelecer as formas de conexão social que recobrem o globo; em termos intensivos, elas vieram alterar algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana.” (Giddens, 1990, p.14)<sup>2</sup>

David Harvey fala de modernidade não só como trazendo uma “quebra profunda de todas e quaisquer condições precedentes”, mas como sendo “caracterizada por um processo sem-fim de rupturas e fragmentações no interior de si mesma” (1989, p.12). Ernesto Laclau (1990) usa o conceito de “deslocamento”. Uma estrutura deslocada é aquela cujo núcleo é substituído por uma “pluralidade de centros de poder”. Laclau argumenta que as sociedades modernas não têm centro, nenhum princípio organizador ou articulador e que elas não se desenvolvem em decorrência dos desdobramentos de uma “causa” ou “lei” única. A sociedade não é, como os sociólogos freqüentemente pensaram, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade que se produz a si mesma por meio de mudança evolutiva a partir de seu interior, como o desabrochar de um nar-

---

<sup>2</sup> Giddens, A. in *As conseqüências da modernidade*.

Tradução- Raul Finker

São Paulo-Ed.da Unesp,1991

ciso a partir de seu bulbo. Ela vai sendo constantemente “descentrada” ou deslocada por forças que lhe são exteriores.

As sociedades da alta-modernidade, afirma aquele autor, são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem para os indivíduos uma variedade de “posições de sujeito” – isto é, identidades. Se tais sociedades se mantêm de alguma forma coesa, não é porque elas sejam unificadas, mas porque os seus diversos elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser articulados num conjunto. Mas esta articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta. Sem isto, argumenta Laclau, não haveria história.

Esta é uma concepção de identidade bem diferente, mais turbulenta e provisória do que as duas anteriores (ver Seção 1.1). Poderíamos adicionar que, longe de se desencorajar com tudo isto, Laclau argumenta que o deslocamento tem traços positivos. Ele desarticula identidades do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações – a formação de novas identidades, a produção de novos sujeitos e o que ele chama de “recomposição da estrutura em torno de pontos nodais de articulação” (Laclau, 1990, p.40).

Giddens, Harvey e Laclau oferecem de alguma forma diferentes leituras da natureza da mudança no mundo pós-moderno, mas suas ênfases na descontinuidade, na fragmentação, na ruptura e no deslocamento contêm um veio comum. Conservem isto em mente para quando considerarmos o que alguns teóricos afirmam ser o impacto da mudança contemporânea, conhecida como “globalização”.



### 1.3 O que está em jogo na questão das identidades? \_\_\_\_\_

Até aqui os argumentos podem parecer muito abstratos. Para dar uma idéia de como eles se aplicam a uma situação concreta, e o que está “em questão” neste debate de definições de identidade e mudança, tomemos um exemplo que ilumina as conseqüências *políticas* da fragmentação ou “pluralização” de identidades.

Em 1991, o Presidente Bush, ansioso por restabelecer uma maioria conservadora na Suprema Corte dos E.U.A., nomeou Clarence Thomas, um juiz negro de concepções políticas conservadoras. Na decisão de Bush, os eleitores brancos que poderiam ter preconceito em relação a um juiz negro tenderiam a apoiar Thomas por ele ser conservador em termos da legislação sobre igualdade de direitos (“equal-rights legislation”), e os eleitores negros (que apoiam as políticas liberais com relação a raça) o apoiariam por ele ser negro. Em suma, o Presidente estava “jogando o jogo das identidades”.

Durante as “sessões” do Senado relativas a essa nomeação, o juiz Thomas foi acusado de assédio sexual por uma mulher negra, Anita Hill, uma ex-colega de trabalho subordinada a Thomas. As audiências causaram um escândalo público e polarizaram a sociedade americana. Alguns negros apoiaram Thomas com base na questão racial; outros opuseram-se a ele com base nas questões sexuais. As mulheres negras ficaram divididas, dependendo do que prevalecesse, as suas “identidades” enquanto negras ou enquanto mulheres. Os homens negros também estavam divididos, dependendo do seu sexismo sobrepujar ou não o seu liberalismo. Os homens brancos se dividiam não somente em função de suas posições políticas, mas dependendo de como eles se identificassem no que dizia respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres brancas conservadoras

apoiavam Thomas, não apenas por razões políticas, mas por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, usualmente liberais com relação a raça, opuseram-se a Thomas em relação às questões sexuais. E pelo fato do Juiz Thomas ser membro da elite judicial e Anita Hill, na época do incidente, uma funcionária subordinada, havia também questões de posição social interferindo nestes argumentos.

A inocência ou a culpa do Juiz Thomas não está em questão aqui; o que está em questão é o “jogo de identidades” e suas conseqüências políticas. Considerando que:

- As identidades eram contraditórias. Elas se atravessaram ou se “deslocaram” mutuamente.
- As contradições operaram *tanto* “fora”, na sociedade, perpassando um eleitorado estabelecido, *quanto* “dentro” das cabeças de cada indivíduo.
- Nenhuma identidade singular – por exemplo, a de classe social – poderia reunir todas as diversas identidades em uma só “identidade-mor” abrangente, na qual uma política pudesse estar seguramente embasada. As pessoas não mais identificam seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe; a classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os diversos interesses e identidades sociais das pessoas possam ser reconciliados e representados.
- Cada vez mais, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas, por identificações competitivas e deslocadoras – surgindo, especialmente, da erosão da “identidade-mor” de classe e das identidades emergentes, pertencentes à nova base política definida pelos novos

movimentos sociais: feminismo, lutas dos negros, liberação nacional, movimentos anti-nucleares e ecológicos (Mercer, 1990).

- Uma vez que a identidade se modifica de acordo com o modo como o sujeito é tratado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Isto é algumas vezes descrito como a passagem de uma política de identidade (de classe) para uma política da *diferença*.

Posso agora delinear rapidamente a forma do restante do capítulo. Primeiramente, lançarei um olhar mais profundo sobre a questão de como o conceito de identidade transformou-se, passando daquele do Iluminismo para o sociológico e deste para o sujeito “pós-moderno”. A partir daí, o capítulo explorará o aspecto da identidade cultural moderna que é formado pelo pertencer a uma cultura *nacional* – e como os processos de mudança por deslocamento, encapsulados no conceito de “globalização” o estão afetando.

## 2. O nascimento e a morte do Sujeito Moderno

Nesta seção, pretendo delinear as considerações apresentadas por alguns teóricos contemporâneos sobre as principais mudanças ocorridas na forma como o sujeito e a identidade são conceituados no pensamento moderno. Meu objetivo é traçar os estágios através dos quais uma versão particular de “sujeito humano” – com certas capacidades humanas fixas e um sentido estável de identidade pessoal e de lugar na ordem das coisas – emergiu pela primeira vez na era moderna; como ela se tornou “centrada” nos discursos e práticas que moldaram as sociedades modernas; como adquiriu uma definição mais sociológica ou interativa; e como está sendo “descentrada” na alta-modernidade. O foco principal desta parte é conceitual. Ela trata das *concepções mutáveis* do sujeito humano enquanto figura discursiva, cuja forma unificada e cuja identidade racional, devo dizer, foram pressupostas tanto pelos discursos do pensamento moderno como pelos processos que moldavam a identidade, e foram essenciais para ambos.

Tentar mapear a história da noção de sujeito moderno é um exercício extremamente difícil. A idéia de que as identidades eram completamente unificadas e coerentes, e agora tornaram-se totalmente deslocadas, é uma forma muito simplista de contar a história do sujeito moderno, e se adoto aqui essa perspectiva, é mais como um recurso para uma exposição conveniente. Mesmo aqueles que sustentam amplamente a noção de um des-centramento da identidade não a endossariam nessa forma simplificada, e deve-se manter essa ressalva em mente ao ler esta seção. Entretanto, tal formulação simples tem a vantagem de me permitir (no breve espaço deste capítulo) esboçar um quadro grosseiro de como, de acordo com os proponentes da visão de des-centramento, a conceituação do sujeito moderno se transformou em *três* pontos estratégicos du-



rante a modernidade. Essas mudanças enfatizam o argumento básico de que as formas de conceituação do sujeito se transformam e têm, portanto, uma história. Uma vez que o sujeito moderno emergiu num momento específico (seu nascimento) e possui uma história, segue-se que ele pode também se transformar e, de fato, sob determinadas circunstâncias, podemos mesmo contemplar a sua “morte”.

Atualmente tornou-se lugar comum o fato de que a era moderna causou uma forma nova e decisiva de *individualismo*, em cujo centro erigiu-se uma nova concepção acerca do sujeito individual e de sua identidade. Isso não significa que as pessoas, em tempos pré-modernos, não fossem indivíduos, mas que a individualidade era tanto “vivida”, “experimentada” como “conceituada” de outra maneira. As transformações (discutidas em volumes anteriores desta série) que acompanharam a modernidade, arrancaram o indivíduo de suas amarras estáveis em tradições e estruturas. Por se acreditar que estas fossem de ordem divina, afirmava-se que elas não estavam sujeitas a mudanças fundamentais. A posição, a hierarquia, o status de alguém na “grande cadeia do ser” – a ordem secular e divina das coisas – encobria qualquer noção do que fosse um indivíduo soberano. O nascimento do “indivíduo soberano” entre o humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII representou um rompimento significativo com o passado. Alguns argumentam que foi este o motor que colocou todo o sistema social da “modernidade” em movimento.

Raymond Williams aponta que a história moderna do sujeito individual reúne dois significados distintos: por um lado, o sujeito é “indivisível” – uma entidade unificada no interior de si mesma e que não pode ser posteriormente dividida; por outro, ele é também uma entidade “singul-



lar, distinta, única” (ver Willians, 1976, pp.135-5: INDIVIDUAL). Muitos dos grandes movimentos no pensamento e cultura ocidentais contribuíram para a emergência dessa nova concepção: a Reforma e o Protestantismo tornaram a consciência individual livre das instituições religiosas da Igreja, e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o humanismo Renascentista, que colocou o Homem (*sic*) no centro do universo; as revoluções científicas, que dotaram o Homem de faculdades e capacidades de questionar, investigar e desvendar os mistérios da natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem do Homem racional e científico, liberto do dogma e da intolerância, diante de quem a totalidade da história humana foi delineada para o entendimento e o controle.

Grande parte da história da filosofia ocidental consiste em reflexões ou refinamentos dessa concepção de sujeito, de seus poderes e capacidades. Uma das principais figuras que primeiro formularam essa concepção foi o filósofo francês René Descartes (1596-1650). Algumas vezes visto como “o pai da filosofia moderna”, Descartes foi matemático e cientista, fundador da geometria analítica e da ótica, e foi profundamente influenciado pela “nova ciência” do século XVII. Descartes se afligiu pela profunda dúvida decorrente do que se seguiu ao deslocamento de Deus do centro do universo; e o fato do sujeito moderno ter “nascido” entre a dúvida metafísica e o ceticismo faz-nos lembrar que o mesmo *nunca* foi tão enraizado e unificado como sugere esta forma de descrição (ver Forester, 1987). Descartes acertou as contas com Deus ao torná-lo a Força Motriz de toda criação; e, a partir disso, explicou o resto do mundo material inteiramente em termos mecânicos e matemáticos.

Descartes postulou duas substâncias distintas – a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Dessa forma, ele re-

focalizou aquele grande *dualismo* entre “mente” e “matéria” que perturba desde então a filosofia ocidental. As coisas devem ser explicadas, acreditava ele, por redução aos seus aspectos essenciais – ao menor número de elementos possíveis e finalmente, aos elementos irreduzíveis. No centro da “mente”, ele instalou o sujeito individual, constituído por suas capacidades de raciocinar e pensar. “*Cogito, ergo sum*” foi o lema de Descartes: *penso, logo existo* (ênfase minha). Desde então, essa concepção do sujeito racional, meditativo e consciente situado no centro do conhecimento tem sido conhecida como “o sujeito cartesiano”.

Outra contribuição crítica foi feita por John Locke que, em seu *Essay Concerning Human Understanding*, definiu o indivíduo em termos da “uniformidade do ser racional” – isto é, uma identidade que permanecia a mesma e que era contínua em relação ao seu sujeito: “até o ponto em que essa consciência possa ser estendida para qualquer ação ou pensamento passados, tal é o ponto alcançado pela identidade dessa pessoa” (Locke, 1967, pp.212-13). Essa figura conceitual ou recurso discursivo – o “indivíduo soberano” – encontrava-se embutida em cada um dos processos e práticas-chaves que fizeram o mundo moderno. Ele (*sic*) era o “sujeito” da modernidade em dois sentidos: a origem ou “sujeito” da razão, do conhecimento e da prática; e aquele que escavou as conseqüências dessas práticas – que estava sujeito a elas (ver Foucault, 1986; também *Penguin Dictionary of Sociology*: SUBJECT).

Alguns tem questionado se o capitalismo realmente exigiu uma concepção de indivíduos soberanos desse tipo (Abercrombie et al., 1986). Contudo, a emergência de uma concepção mais individualista de sujeito é amplamente aceita. Raymond Williams resume esse enraizamento do sujeito moderno nas práticas e discursos da modernidade na seguinte passagem:

“A emergência de noções de **individualidade**, no sentido moderno, pode estar relacionada à quebra das ordens social, econômica e religiosa medievais. No movimento geral contra o feudalismo, houve uma ênfase nova na existência pessoal do homem por sobre e para além de seu lugar ou função em uma sociedade hierárquica rígida. Houve uma ênfase, no protestantismo, na relação direta e individual do homem com Deus, em oposição à relação mediada pela Igreja. Porém, somente ao final do século XVII e no XVIII um novo modo de análise, na lógica e na matemática, postulou o indivíduo como entidade substantiva (cf. “mônadas” de Leibniz), a partir da qual eram derivadas outras categorias, especialmente categorias coletivas. O pensamento político do Iluminismo seguiu principalmente esse modelo. O argumento iniciava-se a partir de indivíduos que possuíam uma existência primária e inicial, e deles eram derivadas as leis e formas da sociedade: por submissão, como em Hobbes; por contrato ou consenso, ou pela nova versão da lei natural, no pensamento liberal. Na economia clássica, o comércio era descrito por um modelo que postulava indivíduos separados que [possuíam propriedade e] decidiam, a partir de algum momento, participar de relações econômicas ou comerciais. Na ética utilitarista, os indivíduos separados calculavam as conseqüências desta ou daquela ação que eles poderiam desenvolver” (Williams, 1976, pp.135-6).

Somente no século XVIII foi possível imaginar os grandes processos da vida moderna como estando centrados sobre o indivíduo sujeito-da-razão. Mas, à medida que as sociedades modernas cresceram de modo mais complexo, elas adquiriram uma forma mais coletiva e social. As teorias liberais clássicas de governo baseadas em direitos individuais e consenso viram-se obrigadas a chegar a um acordo com as estruturas do estado nacional e as grandes massas que criam uma democracia moderna. As leis clássicas da economia política, da propriedade, do contrato e da troca tiveram que operar, depois da industrialização, entre as grandes formações de classe do ca-



pitalismo moderno. O empreendedor individual da *Wealth of Nations*, de Adam Smith ou mesmo do *Capital* de Marx, foi transformado nos conglomerados da economia moderna. O cidadão individual emaranhou-se nas maquinarias administrativas burocráticas do estado moderno.

Uma concepção mais *social* do sujeito então emergiu. O indivíduo passou a ser visto como mais localizado e “instalado” no interior dessas grandes estruturas e formações de sustentação da sociedade moderna. Dois grandes desenvolvimentos contribuíram na articulação de um conjunto mais amplo de fundamentos conceituais para o sujeito moderno. O primeiro foi a biologia de Darwin. O sujeito humano foi “biologizado” – foi dada à razão uma base na Natureza, e à mente um “fundamento” no desenvolvimento físico do cérebro humano.

O segundo desenvolvimento emergiu com a ascensão de novas ciências sociais. Entretanto, as transformações que o mesmo colocou em movimento foram desiguais. Foram elas:

1. O “indivíduo soberano, com “seus” (dele) desejos, necessidades, vontades e interesses permaneceu como figura central nos discursos tanto da economia moderna quanto do direito.
2. Nas ciências sociais, o dualismo típico do pensamento cartesiano foi institucionalizado na ruptura entre a psicologia e outras disciplinas. O estudo do indivíduo e de seus processos mentais tornou-se o objeto de estudo especial e privilegiado da psicologia.
3. A sociologia, entretanto, forneceu uma crítica ao “individualismo racional” do sujeito cartesiano. Ela localizou o indivíduo em processos grupais e normas coletivas que, argumentava-se, corroboram qualquer contrato entre sujeitos individuais. Ela desenvolveu, portanto,

uma explicação alternativa de como os indivíduos são formados subjetivamente através de sua associação e participação em relações sociais mais amplas; e, inversamente, de como processos e estruturas são sustentados pelos papéis que os indivíduos neles desempenham. Essa “internalização” do exterior sobre o sujeito, e a “externalização” do interior através da ação no mundo social (como discutido anteriormente), é a primeira explicação sociológica do sujeito moderno, e está encapsulada na teoria da socialização. Como antes indiquei, G.H. Mead e os interacionistas simbólicos adotaram uma visão radicalmente interativa deste processo. A integração do indivíduo na sociedade tem sido uma preocupação de longo prazo da sociologia. Teóricos como Goffman estiveram fortemente atentos à maneira como o “*self*” é apresentado em diferentes situações sociais, e a como conflitos entre esses diferentes papéis sociais são negociados. Em um nível mais macrosociológico, Parsons estudou o “ajuste” ou complementariedade entre o “*self*” e o sistema social. Entretanto, alguns críticos alegariam que as principais correntes da sociologia conservaram algo do dualismo de Descartes, especialmente em suas tendências em construir o problema como uma relação entre duas entidades relacionadas, embora separadas: no caso, “indivíduo e sociedade”.

Esse modelo sociológico interativo, com sua reciprocidade estável entre “interior” e “exterior”, é em grande medida um produto da primeira metade do século XX, quando as ciências sociais assumiram sua forma disciplinar atual. Entretanto, no mesmo período, um retrato mais perturbado e perturbador do sujeito e da identidade começou a surgir nos movimentos estéticos e intelectuais associados à ascensão do modernismo (ver Livro 3 [Bocock e Thompson, 1992], Capítulo 9).

Encontramos aqui a figura do indivíduo isolado, exilado ou afastado, enquadrado no plano da multidão impessoal e anônima, ou da metrópole. Exemplos incluem o famoso retrato de Baudelaire, o “Pintor da vida moderna”, que coloca sua casa “no coração da multidão, entre a maré e o fluxo do movimento, entre o fugitivo e o infinito” e que “torna-se carne da multidão”, que entra na multidão “como se ela fosse um imenso reservatório de energia elétrica”; o *flâneur* que erra por entre as novas galerias assistindo ao espetáculo dinâmico da metrópole, celebrado por Walter Benjamin em seu ensaio sobre a Paris de Baudelaire, e cuja contrapartida na modernidade recente é, provavelmente, o turista (cf. Urry, 1990); “K”, a vítima anônima confrontada por uma burocracia sem rosto no romance de Kafka, *O Processo*; e aquele grande número de estranhas figuras na literatura e crítica social do século XX que são vistas como representantes da experiência ímpar da modernidade. Vários “modelos exemplares da modernidade”, como Frisby os chama, povoam as páginas dos grandes teóricos sociais da virada do século, como George Simmel, Alfred Schutz e Siegfried Kracauer (todos eles tentaram capturar os traços essenciais da modernidade nos famosos ensaios sobre “o Estranho” ou “os de fora”) (ver Frisby, 1985, p. 109). Tais imagens revelaram profeticamente o que viria a acontecer ao sujeito cartesiano e sociológico na alta modernidade.

## 2.1 Des-centrando o Sujeito

---

Aqueles que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas, argumentam que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno na alta modernidade não foi simplesmente seu estranhamento, mas seu deslocamento. Eles traçam este deslocamento através de uma



série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno. Nesta seção, ofereço um breve esboço de **cinco** grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas que ocorreram, ou tiveram seu maior impacto, sobre o pensamento no período da alta-modernidade (segunda metade do séc. XX) e cujos efeitos principais, argumenta-se, tem sido o des-centramento final do sujeito cartesiano.

O primeiro grande des-centramento diz respeito às tradições do pensamento Marxista. Os escritos de Marx pertencem, sem dúvida, ao século XIX, e não ao XX. Porém, uma das formas pela qual seu trabalho foi redescoberto e relido na década de 60, à luz de seu argumento em que “os homens (*sic*) fazem a história, mas apenas com base em condições não produzidas por eles”. Seus novos leitores interpretaram que isso significava que os indivíduos não poderiam, em um sentido real, ser os “autores” ou agentes da história uma vez que somente poderiam agir com base nas condições históricas dadas por outros e nas quais eles nasceram, utilizando-se dos recursos (materiais e culturais) a eles fornecidos por gerações precedentes.

O Marxismo, entendido adequadamente, argumentavam eles, afastou qualquer noção de ação individual. O marxista estruturalista Louis Althusser (1918-89) (cujas teorias de ideologia são discutidas por Kenneth Thompson: ver Livro 3(Bocock e Thompson, 1992), capítulo 7; ver também Penguin Dictionaire of Sociology: ALTHUSSER) defendeu que, ao colocar no centro de seu sistema teórico as relações sociais (modos de produção, exploração da força de trabalho, os circuitos do capital), ao invés de uma noção abstrata de Homem, Marx teria deslocado duas proposições chaves da filosofia moderna: “1) a da existência de uma essência universal de homem; 2) a de que essa essência é o atributo de “cada indivíduo particular”, que é seu sujeito real”:

“Esses dois postulados são complementares e indissolúveis. Mas a unidade e existência de ambos pressupõe uma visão de mundo empirista-idealista. Ao rejeitar a essência do homem em sua base teórica, Marx rejeitou esse sistema orgânico de postulados em sua totalidade. Ele afastou as categorias filosóficas do *sujeito*, do *empirismo*, e da *essência ideal* de todos os domínios em que elas haviam sido dominantes. Não apenas da economia política (rejeição do mito do *homo economicus*, ou seja, o indivíduo com faculdades e necessidades definidas, como o sujeito da economia clássica); não apenas da história;... não apenas da ética (rejeição da idéia ética Kantiana); mas também da própria filosofia” (Althusser, 1966, p.228)

Essa “revolução teórica total” foi, sem dúvida, violentamente contestada por muitos teóricos humanistas que dão maior peso à ação humana na explicação histórica. Não precisamos discutir aqui se Althusser estava completa ou parcialmente certo, ou inteiramente errado. O fato é que, embora seu trabalho tenha sido amplamente criticado, seu “anti-humanismo teórico” (isto é, um modo de pensar oposto às teorias que derivam seu argumento de alguma noção de uma essência universal do Homem, alojada em cada sujeito individual) tem tido impacto considerável sobre muitos ramos do pensamento moderno.

O segundo dos grandes “des-centramentos” no pensamento ocidental do século XX veio da “descoberta” do inconsciente por Freud. A teoria Freudiana de que nossas identidades, nossa sexualidade, e a estrutura de nossos desejos são formados na base dos processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma “lógica” bastante diferente daquela da Razão, causou estragos ao conceito de sujeito conhecedor e racional, com uma identidade unificada e fixa – o sujeito do “penso, logo existo” cartesiano. Esse aspecto do trabalho de Freud teve também um impacto profundo sobre o pensamento moderno nas últimas três



décadas. Psicanalistas como Jacques Lacan, por exemplo (cujo trabalho sobre os fundamentos inconscientes da feminilidade é discutido por Helen Crowley: ver Livro 3 [Bocock e Thompson, 1992], Cap.2), leram Freud num sentido em que a imagem do “*self*” como uma “totalidade” e unidade é algo que a criança *aprende* apenas gradualmente, parcialmente, e com grande dificuldade. Ela não cresce naturalmente do centro do ser da criança, mas é formada em relação aos outros; especialmente nas complexas negociações psíquicas inconscientes, durante a primeira infância, entre a criança e as fortes fantasias que ela tem de suas figuras materna e paterna. Naquilo que Lacan chama de “fase especular” do desenvolvimento, a criança, que ainda não é coordenada, e que não possui qualquer autoimagem de pessoa “total”, se vê ou se imagina refletida – literalmente no espelho, ou figurativamente, no “espelho” do olhar do outro – como uma “pessoa completa” (Lacan, 1977). (Incidentalmente, Althusser tomou essa metáfora emprestada de Lacan, ao tentar descrever a operação da ideologia: ver Livro 3 (Bocock e Thompson, 1992) cap.7). Isso é, de certo modo, próximo à concepção “especular” do “*self*” interativo de Mead e Cooley; exceto pelo fato de que, para eles, a socialização seria uma questão de aprendizado consciente, enquanto que para Freud a subjetividade seria o produto dos processos psíquicos inconscientes.

A formação do “*self*” no “olhar” do Outro, de acordo com Lacan, abre a relação da criança com os sistemas simbólicos externos a ela, e é portanto o momento da entrada da criança em vários sistemas de representação simbólica – onde se incluem diferenças de linguagem culturais e sexuais. Os sentimentos contraditórios e não resolvidos que acompanham essa difícil entrada – a divisão entre o amor e o ódio pelo pai, o conflito entre a vontade de agradar e o impulso de negar a mãe, a divisão do “*self*” em partes “boas” e “más”, a recusa de partes masculinas/femininas

de si próprio, e assim por diante –, que são aspectos chaves dessa “formação inconsciente do sujeito”, e que deixam o sujeito “dividido”, permanecem por toda vida. Entretanto, embora o sujeito seja sempre fragmentado ou dividido, ele experiencia a sua própria identidade como algo unido e “resolvido”, ou unificado, como um resultado da fantasia de si próprio enquanto “pessoa” unificada, formada na fase especular. De acordo com esse tipo de pensamento psicanalítico, é essa a origem contraditória da “identidade”.

Dessa forma, a identidade é, na verdade, algo formado ao longo do tempo através de processos inconscientes, mais do que algo inato à consciência, desde o nascimento. Há sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre essa unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. As partes “femininas” do “*self*” masculino que são rejeitadas, por exemplo, nele permanecem e encontram expressões inconscientes em muitas formas não-reconhecidas durante a vida adulta. Assim, ao invés de falarmos da identidade como algo concluído, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade já presente dentro de nós enquanto indivíduos, mas da *insuficiência* de totalidade, que é “preenchida” *a partir do que nos é exterior*, pelas formas como imaginamos sermos vistos por *outros*. Psicanaliticamente, a razão pela qual buscamos continuamente a “identidade”, construindo biografias que amarram as diferentes partes de nossos divididos “*selves*” em uma unidade, é a de recapturar esse prazer fantasioso de plenitude.

Novamente, o trabalho de Freud e daqueles pensadores psicanalistas, como Lacan, que o leram dessa forma, têm sido amplamente contestado. Por definição, os processos inconscientes não podem ser facilmente vistos ou examinados. Eles têm de ser inferidos através das sofisticadas

técnicas psicanalíticas de reconstrução e interpretação, e não são facilmente propensos a “provas”. Ainda assim, o seu impacto geral sobre as formas modernas de pensamento tem sido considerável. Muito do pensamento moderno sobre a subjetividade e a vida psíquica é “pós-Freudiano”, no sentido de tomar como certo o trabalho de Freud sobre o inconsciente, mesmo quando rejeita algumas de suas hipóteses específicas. Novamente, pode-se perceber os estragos que esse modo de pensamento causa às noções de sujeito racional e de identidade fixa e estável.

O terceiro des-centramento que examino está associado ao trabalho do linguista estruturalista, Ferdinand de Saussure (ver Livro I (Hall e Gieben, 1992), Capítulo 5, para uma discussão de suas teorias de linguagem). Saussure defendeu que não somos em absoluto os “autores” dos enunciados que fazemos ou dos significados que expressamos na linguagem. Podemos apenas usar a linguagem para produzir significados quando nos posicionamos no interior das regras de linguagem e dos sistemas de significados de nossa cultura. A linguagem é um sistema social, e não individual; ela nos precede. Não podemos, em nenhum sentido, ser seus autores. Falar uma língua não é apenas expressar nossos pensamentos íntimos, originais, é também ativar a vasta gama de significados que já estão embutidos em nossos sistemas cultural e lingüístico.

Além disso, os significados das palavras não são fixos em uma relação direta com objetos e eventos no mundo exterior à linguagem. Os significados surgem nas relações de similaridade e diferença que as palavras mantêm com outras palavras, no interior do código de linguagem. Sabemos o que é a “noite” porque ela *não* é o “dia”. Note-se aqui a analogia entre linguagem e identidade. Sei que “eu” sou em relação ao “outro” (por exemplo, minha mãe) que não posso ser. Como diria Lacan, a identidade, assim como o inconsciente, “é estruturada como a linguagem”. O



que os modernos filósofos da linguagem defendem, como Jacques Derrida, que foi influenciado por Saussure e pela “virada lingüística”, é que, apesar de seus melhores esforços, o/a falante individual não pode nunca fixar significados finais – onde inclui-se o significado da identidade dele ou dela. As palavras são “multi-ressonantes”. Elas carregam sempre ecos de outros significados por elas desencadeados, apesar dos melhores esforços para que seus significados sejam fechados. Nossos enunciados são escorados por proposições e premissas sobre as quais não estamos atentos, mas que são conduzidos na corrente sangüínea de nossa língua. Tudo o que dizemos possui um “antes” e um “depois” – uma “margem” na qual outros podem escrever. O significado é inerentemente instável: ele busca um fechamento (identidade), mas é constantemente rompido (pela diferença). Ele está constantemente fugindo de nós. Há sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas de criar palavras fixas e estáveis (ver Derrida, 1981).

O quarto grande des-centramento da identidade e do sujeito ocorre no trabalho do filósofo e historiador francês Michel Foucault. Em uma série de estudos (alguns dos quais foram citados em outros volumes dessa série: por exemplo, Livro 1 (Hall e Gieben, 1992), Capítulo 6; Livro 3 (Bocock e Thompson, 1992), Capítulos 4 e 5), Foucault produziu uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”. Ele isola um novo tipo de poder, que se desenvolve através do século XIX, atingindo sua força máxima no início deste século, e que ele chama de “poder disciplinar”. O poder disciplinar diz respeito à regulação, vigilância e governo, primeiro, da espécie humana ou de populações inteiras e, segundo, do indivíduo e do corpo. Seus *loci* são as novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX, que “políciam” e disciplinam as populações modernas – em

oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, e assim por diante (ver, por exemplo, *Madness and Civilization*(1967), *Birth of the Clinic* (1973) e *Discipline and Punish* (1975)).

O propósito do “poder disciplinar” é trazer “as vidas, mortes, atividades, trabalho, misérias e prazeres do indivíduo”, bem como sua saúde física e moral, práticas sexuais e vida familiar sob disciplina e controle mais rigorosos; tornando-os vulneráveis ao poder dos regimes administrativos, à técnica do profissional, e ao conhecimento fornecido pelas “disciplinas” das ciências sociais. Seu objetivo básico é produzir “um ser humano que possa ser tratado como um ‘corpo dócil’” (Dreyfus e Rabinow, 1982, p.135).

O que é particularmente interessante do ponto de vista da história do sujeito moderno é que, embora o poder disciplinar de Foucault seja o produto das novas instituições *coletivas* e reguladoras em larga escala da alta modernidade, suas técnicas envolvem uma aplicação de poder e conhecimento que posteriormente “individualiza” o sujeito e age mais intensamente sobre o seu corpo:

“Em um regime disciplinar, a individualização é decrescente. Através da verificação, da observação constante, todos aqueles sujeitos ao controle são individualizados... O poder agora não apenas trouxe a individualidade para o campo da observação, mas o poder fixa aquela individualidade objetiva no campo da escrita. Um vasto e meticuloso aparato documental torna-se um componente essencial do crescimento do poder [nas sociedades modernas]. Essa acumulação da documentação individual em uma ordem sistemática torna ‘possível a medição de fenômenos totais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, o cálculo de distâncias entre indivíduos, a distribuição destes em uma dada população’” (Dreyfus e Rabinow, 1982, p. 159, citando Foucault).

Não é necessário que se aceite cada detalhe do quadro Foucaultiano acerca do caráter totalmente abrangente dos “regimes disciplinares” do poder administrativo moderno, para se entender o paradoxo de que, quanto mais coletiva e organizada for a natureza das instituições da modernidade recente, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual.

O quinto des-centramento que os defensores desta posição citam é o impacto do feminismo, tanto como crítica teórica como um movimento social. O feminismo faz parte do grupo dos “novos movimentos sociais”, todos aqueles que vieram à tona durante os anos 60 – a grande linha divisória da alta modernidade – ao longo das revoluções estudantis, dos movimentos anti-guerra e da contra-cultura jovem, das lutas pelos direitos civis, dos movimentos revolucionários do “Terceiro Mundo”, dos movimentos pacifistas, e de todo o resto associado a “1968”. O importante sobre este momento histórico é que:

— Estes movimentos se opunham à política liberal corporativa do Ocidente, assim como à política “stalinista” do Oriente.

— Eles afirmavam tanto as dimensões “subjetivas”, quanto as “objetivas” da política.

— Eles suspeitavam de todas as formas burocráticas de organização e favoreciam a espontaneidade e os atos de vontade política.

— Como já foi argumentado antes, todos estes movimentos possuíam uma forte ênfase e forma *culturais*. Eles adotaram o “teatro” da revolução.

— Eles refletiram o enfraquecimento ou a quebra da política de classes, e das organizações políticas de massa associadas a essa política, assim como sua fragmentação em movimentos sociais separados e variados.

— Cada movimento apelava para a identidade social dos que o apoiavam. Desta maneira, o feminismo atraía as mulheres, a política sexual os *gays* e lésbicas, as lutas raciais os negros, o movimento anti-guerra os pacifistas, e assim por diante. Este é o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como políticas identitárias – uma identidade por movimento.

Mas o feminismo também possuía uma relação mais direta com o descentramento conceitual do sujeito sociológico e cartesiano:

— Ele questionou a distinção clássica entre “interior” e “exterior”, entre “público” e “privado”. O *slogan* feminista era “o pessoal é político”.

— Ele abriu portanto espaço para a contestação política de novas arenas da vida social – família, sexualidade, trabalho doméstico, divisão de trabalho doméstico, educação dos filhos, etc. (isto é, discutido adiante no livro 3 [Bocock e Thompson, 1992], cap.2)

— O feminismo também expôs, enquanto questão política e social, o modo como somos formados e produzidos enquanto sujeitos envolvidos com gênero (“gendered subject”). Isto quer dizer, politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mãe/pai, filho/filha).

— O que começara como um movimento direcionado para a contestação da posição social das mulheres, expandiu-se, incluindo a *formação* de identidades sexuais e de gênero.

— O feminismo desafiou a noção de que homens e mulheres eram parte da mesma identidade – a “Humanidade” – substituindo-a pela questão da *diferença sexual*.

Nesta seção, portanto, tentei mapear as mudanças conceituais pelas quais, de acordo com alguns teóricos, o “sujeito” do Iluminismo, com uma identidade fixa e estável, foi des-centrado nas identidades abertas, contradi-



*Stuart Hall*

tórias, inacabadas, fragmentadas do sujeito pós-moderno. Tracei este mapa através dos *cinco* grandes des-centramentos. Deixe-me lembrar novamente que vários grandes cientistas sociais e intelectuais não aceitam as implicações conceituais ou intelectuais (como descritas aqui) destes desenvolvimentos no pensamento moderno. No entanto, poucos deles negariam hoje seus efeitos profundamente perturbadores sobre as idéias da alta-modernidade e, particularmente, sobre como o sujeito e a questão da identidade vieram a ser conceituados.



### 3. As Culturas Nacionais como “Comunidades Imaginadas”

Tendo traçado as mudanças conceituais nas quais as concepções do sujeito e da identidade pós-modernas ou da alta-modernidade emergiram, voltar-me-ei agora para a questão de como este “sujeito fragmentado” é situado em termos de suas identidades *culturais*. A identidade cultural particular com a qual me preocupo é a identidade *nacional* (embora outros aspectos estejam implicados na história). O que está acontecendo com a identidade cultural na alta-modernidade? Especificamente, como as identidades culturais nacionais estão sendo afetadas ou substituídas pelo processo de globalização?

No mundo moderno, as culturas nacionais no interior das quais nascemos são uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, dizemos algumas vezes que somos ingleses ou galeses, ou indianos, ou jamaicanos. Naturalmente, falamos assim metaforicamente. Estas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. No entanto, pensamos nelas como parte de nossas naturezas essenciais. O filósofo conservador, Roger Scruton, argumenta que:

“A condição de homem (*sic*) requer que o indivíduo, à medida que exista e aja como um ser autônomo, o faça apenas porque pode primeiramente identificar a si próprio como algo maior – como membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo ao qual ele pode não associar nenhum nome, mas que ele instintivamente reconhece como um lar.” (Scruton, 1986,p.156)

Ernest Gellner, de uma posição mais liberal, acredita também que sem um senso de identificação nacional o sujeito moderno experimentaria um sentimento profundo de perda subjetiva:

A idéia de homem (*sic*) sem nação parece impor uma [grande] tensão sobre a imaginação moderna. Um homem deve ter uma nacionalidade do mesmo modo que tem um nariz e duas orelhas. Tudo isto parece óbvio, embora, infelizmente, não seja verdade. Mas o que deveria parecer tão obviamente verdadeiro é apenas um aspecto, talvez o próprio núcleo, do problema do nacionalismo. Ter uma nação não é um atributo inerente à humanidade, mas parece agora como tal. (Gellner, 1983, p.6)

O argumento que estaremos considerando aqui é que, de fato, as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas dentro de e em relação à *representação*. Só sabemos o que é ser “inglês” pela maneira que “a anglicidade” veio a ser representada, como um conjunto de significados, pela cultura nacional inglesa. Segue-se que uma nação não é somente uma entidade política, mas algo que produz significados – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação; elas participam da *idéia* da nação como a representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isto que explica o seu “poder de gerar um senso de identidade e fidelidade” (Scwarcs, 1986, p.106)

As culturas nacionais são distintamente uma forma moderna. A fidelidade e a identificação que, em uma era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, a pessoas, à religião e à região, vieram a ser gradualmente transferidas, nas sociedades ocidentais, para a cultura *nacional*. As diferenças étnicas e regionais foram gradualmente subsumidas sob o que Gellner chama de “teto político” do estado nacional, que se tornou assim uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas.

A formação de uma cultura nacional ajudou a criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma linguagem vernacular particular

como o meio dominante de comunicação no interior da nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como por exemplo um sistema nacional de educação (ver a discussão de Geoffrey Whitty sobre isto no livro 3 [Bocock e Thompson,1992], cap. 6). Desta e de outras maneiras, a cultura nacional tornou-se uma característica chave da industrialização e um motor da modernidade. No entanto, há outros aspectos de uma cultura nacional que a levam em uma direção diferente, trazendo à frente o que Homi Bhabha chama de “a ambivalência particular que assombra a idéia de nação” (Bhabha, 1990, p.1). Algumas destas ambigüidades são exploradas na seção 4. Antes disso, a seção 3.1 considerará de que modo uma cultura nacional funciona enquanto sistema de representação, e a seção 3.2 discutirá se as identidades nacionais são realmente tão unificadas e homogêneas quanto elas se auto-representam. Apenas quando estas duas questões tiverem sido respondidas, poderemos considerar propriamente a afirmação de que as identidades nacionais foram, uma vez, centradas, coerentes e totalizadoras, mas agora estão sendo deslocadas pelo processo de globalização.

### **3.1. Narrando a Nação: Uma Comunidade Imaginada** \_\_\_\_\_

As culturas nacionais são compostas não somente de instituições culturais, mas de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – uma maneira de construir significados que influencia e organiza tanto nossas ações quanto nossas concepções sobre nós mesmos (ver Penguin Dictionary of sociology: DISCOURSE; também Livro 1 [Hall e Gieben,1992], cap. 6). As culturas nacionais constróem identidades ao produzirem significados sobre a “nação” com a qual podemos nos *identificar*; estes significados estão contidos nas histórias que são contadas sobre



ela, memórias que conectam seu presente com seu passado, e imagens que são construídas a propósito delas. Como argumentou Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada” (ver a discussão desta idéia por Kenneth Thompson no Livro 3 [Bocock e Thompson,1992], cap.7).

Anderson argumenta que as diferenças entre as nações residem nas diferentes maneiras pelas quais elas são imaginadas. Ou, como o grande patriota britânico Enoch Powell coloca, “a vida das nações, não menos que a dos homens, é vivida amplamente na imaginação” (Powell, 1969,p.245). Mas como a nação moderna é imaginada? Que estratégias de representação são desenvolvidas para construir nossas visões de senso comum de pertencimento ou identidade nacional? Quais são as representações de, digamos, “Inglaterra” que vencem as identificações e definem as identidades do povo “inglês”? “As nações”, observou Homi Bhabha, “como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e somente alcançam inteiramente seus horizontes nos olhos da mente” (Bhabha, 1990,p.1). Como a narrativa da cultura nacional é contada?

Dos muitos aspectos que uma resposta compreensível a esta questão incluiria, selecionei *cinco* importantes.

1. Primeiramente, há a *narrativa da nação*, contada e recontada nas histórias e literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Estas narrativas oferecem um conjunto de histórias, imagens, paisagens, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que sustentam, ou *representam*, as experiências, as tristezas compartilhadas, e os triunfos e desastres que dão sentido à nação. Como membros de tal “comunidade imaginada” nos vemos, nos olhos de nossa mente, participando desta narrativa. Ela empresta significado e importância à



nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional pré-existente, e que viverá para além de nós. Da verde e afável terra da Inglaterra, dos seus campos suavemente ondulados, seus chalés entrelaçados de roseiras e seus jardins rurais – a “ilha do cetro” de Shakespeare – aos cerimoniais públicos como a Cavalaria da Cor e o Dia da Papoula, o discurso da “anglicidade” representa o que a “Inglaterra” é, dá sentido à identidade do “ser Inglês” e fixa a “Inglaterra” como um foco de identificação nos corações ingleses (e anglófilos). Como Bill Schwarz observa:

“Estas (identificações) compõem o fio que nos liga invisivelmente ao passado. Assim como o nacionalismo inglês é negado, assim também o é sua história turbulenta e contestada. O que obtemos, ao contrário... é uma ênfase na tradição e na herança, sobretudo na *continuidade*, de modo que nossa cultura política presente é vista como o florescer de uma longa evolução orgânica.” (Schwarz, 1986,p.155)

2. Em segundo lugar, há a ênfase nas *origens*, na *continuidade*, na *tradição* e na *atemporalidade*. A identidade nacional é representada como primordial – “ali, na própria natureza das coisas”, algumas vezes dormindo, mas sempre pronta a ser “despertada” de sua “longa, persistente e misteriosa sonolência” para prosseguir sua existência ininterrupta (Gellner, 1983,p.48). O essencial do caráter nacional permanece imutável através de todas as vicissitudes da história. É, desde o nascimento, unificado e contínuo, “invariável” por sobre todas as mudanças, eterno. A Sra. Thatcher observou, na época da Guerra das Malvinas, que algumas pessoas “pensavam que não poderíamos mais realizar os grandes feitos de outrora... Que a Grã-Bretanha não era mais a nação que construiu um império e comandou um quarto do

mundo.... Bem, elas estavam erradas... A Grã-Bretanha não mudou” (citado em Barnett,1982,p.63).

3. Uma terceira estratégia discursiva é o que Hobsbawm e Ranger chamam de *invenção da tradição*: “As tradições que parecem ou que se alega serem antigas são muitas vezes bastante recentes em sua origem e algumas vezes inventadas... “A tradição inventada” [significa] um conjunto de práticas,... de uma natureza simbólica ou ritual que procuram inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, que automaticamente implica na continuidade de um passado histórico adequado”. Por exemplo, “Nada parece mais antigo, e ligado a um passado imemorial, do que o esplendor que cerca a monarquia Britânica e suas manifestações cerimoniais públicas. Ainda assim... em sua forma moderna, ela é produto dos séculos XIX e XX.” (Hobsbawm e Ranger, 1983, p.1).
4. Um quarto exemplo de narrativa da cultura nacional é o do *mito fundante* : uma história que localiza a origem da nação, as pessoas e suas características nacionais como sendo tão antigas, que elas aparecem perdidas na névoa do tempo, não “real”, mas “mítico” – algo como basear no Parlamento anglo-saxão a definição do Inglês enquanto “nascido-livre”. As tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, convertendo a desordem em “comunidades” (por exemplo, os ataques repentinos ou a retirada durante a Segunda Guerra Mundial), e desastres em triunfos (por exemplo, Dunquerque). Os mitos de origem também ajudam as populações desprivilegiadas a “conceberem e a expressarem seus ressentimentos e contentamentos em termos inteligíveis” (Hobsbawm e Ranger, 1983, p.1). Eles fornecem uma narrativa em termos da qual uma história alternativa ou uma contra-narrativa, que se refira a um tempo anterior às rupturas da

colonização, possa ser construída (por exemplo, o movimento rastafari para os pobres despossuídos de Kingston, Jamaica; ver Hall, 1985). Novas nações são então fundadas sobre estes mitos (digo “mitos” porque, como foi o caso com muitas nações africanas que emergiram depois da descolonização, o que precedeu a colonização não foi “uma nação, um povo”, mas muitas culturas e sociedades tribais diferentes.)

5. A identidade nacional é também, muitas vezes, baseada simbolicamente na idéia de um *povo ou “folk” puro*, original. Mas, na realidade do desenvolvimento nacional, este “folk” primordial raramente permanece no poder ou o exerce. Como Gellner com desagrado observa, “Quando [os “rurícolas”], vestindo seus trajes típicos, puxavam carros de bois pelas montanhas e compunham poemas nas clareiras das florestas, eles não sonhavam em um dia também se tornarem burocratas, embaixadores e ministros poderosos. (1983,p.61).

O discurso da cultura nacional não é, portanto, tão moderno quanto aparenta ser. Ele constrói identidades que são posicionadas de forma ambígua entre o passado e o futuro, e incita à tentação de retornar a glórias antigas e ao movimento de ir em frente, cada vez mais fundo, na modernidade. Algumas vezes as culturas nacionais são tentadas a retroceder no tempo, a se refugiarem defensivamente naquele “tempo perdido” quando a nação era “grandiosa”, a restaurarem identidades passadas. Este é o elemento regressivo, anacrônico na história da cultura nacional. Mas, frequentemente este mesmo retorno ao passado oculta uma batalha para mobilizar o povo a purificar suas classes, a expulsar os “outros” que ameaçam sua identidade, e a preparar-se para o esforço de uma nova marcha para a frente. Durante os anos 80, a retórica do thatcherismo algumas vezes tomou conta de ambos os aspectos do que Tom Nairn chama de “a face de Janus” do nacionalismo (Nairn,1977): a volta do olhar para glórias imperiais do passado e para os



“valores Vitorianos”, enquanto simultaneamente estabelece-se o compromisso com um tipo de modernização na preparação para um novo estágio da competição capitalista global.

Algo semelhante pode estar acontecendo agora na Europa Oriental. As áreas que se libertam da antiga União Soviética reafirmam suas identidades étnicas essenciais e afirmam o pertencimento a uma nação, apoiadas por “histórias” (algumas vezes extremamente dúbias) de origens míticas, de ortodoxia religiosa, e pureza racial. Ainda assim, elas podem estar também usando a nação como uma forma de competir com outras “nações” étnicas, e então conseguir entrar no rico “clube” do Ocidente. Como Immanuel Wallerstein acuradamente observou, “os nacionalismos do mundo moderno são a expressão ambígua [de um desejo] de...assimilação pelo universal...e, simultaneamente, de... adesão ao particular, à reinvenção das diferenças. De fato, é um universalismo através do particularismo e um particularismo através do universalismo” (Wallerstein, 1984, pp.166-7).

### 3.2 Desconstruindo a “cultura nacional”: identidade e diferença \_\_\_\_

A seção 3.1 considerou de que modo uma cultura nacional funciona como uma fonte de significados culturais, um foco de identificação, e um sistema de representação. Esta seção indaga agora se as culturas e as identidades nacionais que elas constróem são de fato *unificadas*. Em seu famoso ensaio sobre o assunto, Ernest Renan colocou que três coisas constituem o princípio espiritual da unidade de uma nação: “... a posse comum de um legado rico de memórias, ... o desejo de viver conjuntamente, [e] a vontade de perpetuar a herança que se recebeu de uma forma indivisível” (Renan, 1990, p.19). Você deve ter em mente estes três conceitos ressonantes do que constitui a cultura nacional enquanto “comuni-



dade imaginada”: *memórias* do passado; o *desejo* de vida em comum; a perpetuação da *herança*.

Timothy Brennan nos lembra que a palavra *nação* refere-se “tanto ao estado nacional moderno quanto a algo mais antigo e nebuloso – a *natio* – uma comunidade local, domicílio, família, condição de pertencimento” (Brennan, 1990, p.45). As identidades nacionais representavam precisamente o resultado da junção destas duas metades da equação nacional – oferecendo tanto a filiação política ao estado nacional, quanto identificação com a cultura nacional: “tornar cultura e política congruentes” e dotar “as culturas razoavelmente homogêneas, cada qual de seu próprio teto político” (Gellner, 1983, pp.43). Gellner identifica com clareza nas culturas nacionais este impulso de *unificar*:

“... A cultura é agora o meio compartilhado necessário, o sangue vital, ou talvez ainda a atmosfera mínima compartilhada, dentro da qual os membros da sociedade, sozinhos, podem respirar, sobreviver e produzir. Porque uma dada sociedade deve ser uma cultura na qual todos podem falar e produzir; então ela deve ser a *mesma* cultura.” (Gellner, 1983, pp.37-8)

Para colocar grosseiramente, não importa quão diferentes possam ser os seus membros em termos de classe, gênero ou raça, a cultura nacional procura unificá-los em uma identidade cultural, representá-los todos como pertencentes a uma mesma grande família nacional. Mas é a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, que cancela ou subsume a diferença cultural?

Tal idéia está aberta à dúvida, por inúmeras razões. A cultura nacional nunca foi simplesmente um ponto de devoção, de elo e de identificação simbólica. É também uma estrutura de poder cultural. Considere os seguintes pontos:

1. As maioria das nações modernas consiste em culturas diversas que somente foram unificadas por um processo prolongado de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural. “O povo britânico” é produto de uma série dessas conquistas – celtas, romanas, saxônicas, vikings e normandas. Por toda a Europa a história é repetida *ad nauseam*. Cada conquista subjugou os povos conquistados e suas culturas, seus costumes, linguagens e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada. Como Ernest Renan observou, estes inícios violentos que estão na base das origens das nações modernas tiveram primeiramente que ser “esquecidos”, antes que a obediência a uma identidade mais homogênea e unificada pudesse começar a ser forjada. Assim, a cultura “britânica” não consiste ainda em uma parceria igualitária entre as culturas que compõem o Reino Unido, mas na hegemonia efetiva do “inglês”, uma cultura com base no Sudeste, que se representa como a cultura britânica essencial, acima da escocesa, da galesa, irlandesa e também acima de outras culturas regionais. Matthew Arnold, que tentou determinar as características essenciais do ingleses a partir de sua literatura, afirmou, referindo-se aos celtas, que tais “nacionalismos provincianos tinham que ser devorados no nível político, e autorizados a serem contribuintes culturais da cultura inglesa” (Dodd, 1986, p.12).
2. Em segundo lugar, as nações são sempre compostas de diferentes classes sociais, grupos étnicos e de gênero. O nacionalismo moderno britânico foi o produto de um esforço combinado, no último período vitoriano e no alto período imperial, em unificar as classes através das divisões sociais, ao fornecer-lhes um ponto de identificação alternativo – a associação comum à “família da nação”. O mesmo pode ser dito sobre gênero. As identidades nacionais são extremamente marcadas por gênero. Os significados e valores do “modo de ser inglês” tem associações masculi-

nas poderosas. As mulheres tem um papel secundário como guardiãs do lar, dos amigos e parentes, e como “mães” dos “filhos” da nação.

3. Em terceiro lugar, as nações ocidentais modernas foram também os centros de impérios ou esferas de influência neo-imperiais, exercendo hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados. Alguns historiadores agora argumentam que foi neste processo de comparação entre as “virtudes” do “anglicismo” e as características negativas de outras culturas que muitos dos traços distintivos das identidades inglesas foram primeiramente definidos (ver C. Hall, 1992).

Ao invés de pensarmos nas culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensar nelas como constitutivas de um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são entrecruzadas por divisões e diferenças internas profundas, e “unificadas” apenas através do exercício de formas diferentes de poder cultural. Ainda assim – como nas fantasias do “*self*” “total” do qual fala a psicanálise lacaniana – as identidades nacionais continuam a ser representadas como sendo *unificadas*.

Uma maneira de unificá-las tem sido representá-las como expressões da cultura subjacente de “um povo”. Etnicidade é o termo que damos a aspectos culturais – linguagem, religião, costume, tradições, sentimentos por “lugares” – compartilhados por uma população. É tentador portanto tentar usar a etnicidade em sua forma “fundante”. Mas no mundo moderno esta crença revela-se um mito. A Europa Ocidental não possui nações que sejam compostas de um único povo, uma única cultura ou etnicidade. *As nações modernas são todas híbridas culturais*.

É ainda mais difícil tentar unificar uma identidade nacional em torno de raça. Primeiramente, porque – ao contrário da crença difundida – raça não é uma categoria biológica ou genética com alguma validade ci-



entífica. Existem diferentes traços e “bancos” genéticos, mas eles são tão amplamente dispersos *dentro* do que são as chamadas “raças”, quanto *entre* uma “raça” e outra. A diferença genética – o último refúgio das ideologias racistas – não pode ser usada para distinguir um povo de outro. Raça é uma categoria *discursiva* e não biológica. Ou seja, é a categoria organizadora destas maneiras de falar, dos sistemas de representação, e das práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente não específico de diferenças de traços físicos – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcadores simbólicos para diferenciar socialmente um grupo de outro.

Naturalmente, o caráter não-científico do termo “raça” não enfraquece “o modo como as lógicas e estruturas raciais de referência são articuladas e desenvolvidas, e com quais conseqüências.(Donald e Rattansi, 1992,p.1). Nos últimos anos, as noções biológicas de raça como espécies distintas (noções que escoraram formas extremas de ideologia e de discursos nacionalistas em períodos anteriores: a eugenia vitoriana, as teorias européias sobre raça, o facismo) foram substituídas por definições *culturais* de raça, que permitem que a raça tenha um papel importante nos discursos sobre nação e identidade nacional. Paul Gilroy comentou sobre as ligações entre o “racismo cultural” e a “idéia de raça e as idéias de nação, nacionalidade, e de pertencimento nacional” :

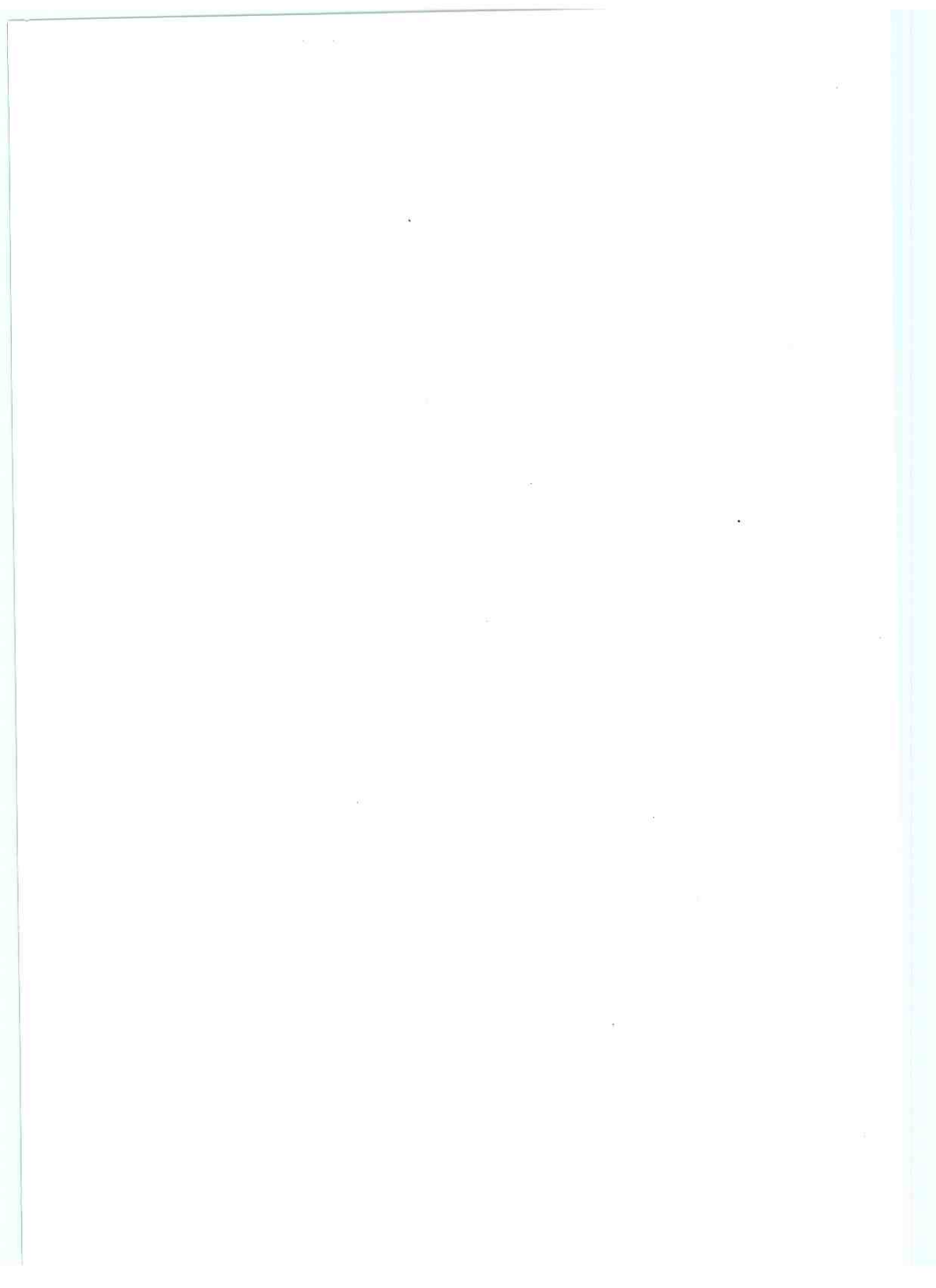
“Nós enfrentamos crescentemente um racismo que evita ser reconhecido como tal porque é capaz de alinhar ‘raça’ com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância necessária das idéias brutas de inferioridade e superioridade biológicas busca agora apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade *cultural* unificada. Ele constrói e defende uma imagem da cultura nacional – homogênea em sua ‘imagem branca’ ainda que precária e perpetuamente vulnerável ao ataque de ini-



migos que vêm de dentro e de fora.... Este é um racismo que responde à turbulência da crise e à administração da crise pela recuperação da grandeza nacional na imaginação. Sua construção idílica de nossa ilha do cetro, como etnicamente purificada, oferece consolo especial contra as devastações do declínio [nacional].” (Gilroy, 1992, p.87).

Mas mesmo quando “raça” é usada nesta maneira discursiva mais ampla, as nações modernas recusam-se obstinadamente a serem resolvidas neste discurso. Como Renan observou, “as nações líderes da Europa são nações de sangue essencialmente misturado”: “A França é, ao mesmo tempo, celta, ibérica e germânica. A Alemanha é germânica, celta e eslava. A Itália é o país onde ... gauleses, etruscos, pelágicos e gregos, para não mencionar muitos outros, entrecruzam-se em uma mistura indecifrável. As ilhas britânicas, consideradas como um todo, apresentam uma mistura de sangue celta e germânico, em proporções singularmente difíceis de definir”(Renan,1990,pp.14-15). E estas são “misturas” simples se comparadas com encontradas na Europa central e oriental.

Este breve exame enfraquece a idéia de nação como uma identidade cultural unificada. As identidades nacionais não subsumem outras formas de diferença dentro delas mesmas e não estão livres do jogo do poder, das divisões e contradições internas, das obediências e diferenças entrecruzadas. Assim, quando viermos a considerar se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente o modo como as culturas nacionais auxiliam na “costura” das diferenças em uma só identidade.



#### 4. Globalização

---

A seção anterior caracterizou a idéia de que as identidades nacionais nunca foram tão unificadas ou homogêneas como suas representações levaram a crer. Entretanto, na história moderna, as culturas nacionais dominaram a “modernidade” e as identidades nacionais tenderam a triunfar sobre outras fontes mais particularistas de identificação cultural.

O que, então, desloca tão poderosamente as identidades culturais agora, ao final do século XX? A resposta está em um complexo de processos e forças de mudança que, por conveniência, pode ser resumido sob o termo de “globalização”. Esse conceito foi discutido exaustivamente por Anthony McGrew no capítulo 2 deste volume. Como ele apontou, a “globalização” refere-se àqueles processos que, operando em uma escala global, atravessam fronteiras nacionais, integram e conectam comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo mais inter-conectado na realidade e na experiência. A globalização implica em um movimento que se afasta da idéia sociológica clássica de uma “sociedade” enquanto sistema bem delimitado, e que a substitui por uma perspectiva que concentra-se em “como a vida social é ordenada através do tempo e do espaço” (Giddens, 1990, p.64). Essas novas características espaciais e temporais, que resultam na compressão de distâncias e escalas temporais, estão entre os aspectos mais significativos da globalização que afetam identidades culturais, e são discutidos adiante em maiores detalhes.

Lembre-se de que a globalização não é um fenômeno recente: “A modernidade é inerentemente globalizante” (Giddens, 1990, p.63). Como colocou David Held (Livro 1(Hall e Gieben, 1992), Capítulo 2), os estados nacionais nunca foram tão autônomos ou soberanos quanto afirmavam

ser. E, como nos lembra Wallerstein, o capitalismo “foi, desde o início, um negócio da economia mundial e não dos estados nacionais. O capital nunca permitiu que suas aspirações fossem determinadas por fronteiras nacionais” (Wallerstein, 1979, p.19). Assim, *tanto* a tendência rumo à autonomia nacional *quanto* aquela rumo à globalização estão profundamente enraizadas na modernidade (ver Wallerstein, 1991, p.98).

Vale ter em mente essas duas tendências contraditórias no interior da globalização. Entretanto, é em geral consenso que, desde a década de 70, tanto o ritmo como o escopo da integração global intensificaram-se bastante, acelerando os fluxos e elos entre as nações. Nesta seção e na seguinte, tentarei rastrear as conseqüências desses aspectos da globalização sobre as identidades culturais, examinando *três* possíveis conseqüências:

1. As identidades culturais estão sendo *corroídas*, em decorrência do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”.
2. As identidades nacionais e outras identidades locais ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização.
3. As identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades híbridas vêm tomando seus lugares.

#### 4.1 A compressão do tempo-espaço e a identidade \_\_\_\_\_

Que impactos teve a última fase da globalização sobre as identidades nacionais? Você irá se lembrar a partir do capítulo 2, que um de seus principais aspectos é a “compressão do tempo-espaço” – a aceleração dos processos globais, de forma que o mundo sente-se diminuído e as distâncias tornam-se menores, e de modo que os eventos de um lugar têm im-



pacto imediato sobre pessoas e lugares distantes. David Harvey argumenta que:

“À medida que o espaço parece encolher-se em uma aldeia “global” de telecomunicações e em uma “terra-nave espacial” de interdependências econômicas e ecológicas — para usar somente duas imagens cotidianas e familiares — e que os horizontes temporais reduzem-se até o ponto em que o presente é tudo o que existe, temos então que aprender a fazer frente a um sentido esmagador de compressão de nossos mundos espaciais e temporais” (Harvey, 1989, p.240)

O importante para o nosso argumento, relativo ao impacto da globalização sobre a identidade, é que o tempo e o espaço são também coordenadas básicas de todos os sistemas de *representação*. Todos os meios de representação – a escrita, o desenho, a pintura, a figuração através da arte ou dos sistemas de comunicação – devem traduzir seus temas em dimensões espaciais e temporais. Assim, a narrativa traduz eventos em uma seqüência temporal de início-meio-fim; e os sistemas visuais de representação traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. As diferentes épocas culturais possuem formas diversas de combinar essas coordenadas espaço-temporais. Harvey contrasta o ordenamento racional do espaço-tempo do Iluminismo (com seu senso regular de ordem, simetria e equilíbrio) com as coordenadas partidas e fragmentadas de tempo-espaço dos movimentos modernistas do final do século XIX e início do XX. Podemos ver novas relações de tempo-espaço sendo definidas a partir de desenvolvimentos tão diferentes quanto os da teoria da relatividade de Einstein, das pinturas cubistas de Picasso e Braque, nos trabalhos dos surrealistas e dadaístas, nos experimentos com tempo e narrativa nos romances de Marcel Proust e James Joyce, ou no uso de técnicas de montagem nos primeiros tempos do cinema de Vertov e Eisenstein.

A seção 3 apontou que a identidade encontra-se profundamente implicada na representação. Assim a configuração e a re-configuração das relações tempo-espaço no interior de diferentes sistemas de representação têm impacto profundo sobre como as identidades são localizadas e representadas. O sujeito masculino, representado nas pinturas do século XVIII examinando sua propriedade, nas clássicas formas espaciais controladas e bem reguladas do crescente georgiano (Bath) ou da casa de campo inglesa (Palácio Blenheim), ou vendo a si mesmo nas formas espaciais e controladas da natureza de um jardim ou parque geométrico de Capability Brown, possui um sentido de identidade cultural muito diferente daquele do sujeito que vê a si mesmo espelhado nas “faces” fragmentadas e fraturadas, que o observam através dos planos e superfícies partidas das telas cubistas de Picasso. Todas as identidades são localizadas no tempo e espaço simbólicos. Elas possuem o que Edward Said chamou de suas “geografias imaginárias”(Said, 1990): suas “paisagens” características, seus sentidos de “lugar”, “lar”, ou *heimat*, tanto quanto localizações no tempo – nas tradições inventadas que unem passado e presente, e nas narrativas sobre a nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais maiores e mais significativos.

Outra forma de se pensar sobre isso encontra-se nos termos do que Giddens (1990) chamou de separação entre espaço e lugar. O “lugar” é específico, concreto, conhecido, familiar e delimitado; é o local das práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram, e com o que nossas identidades encontram-se intimamente ligadas:

“Nas sociedades pré-modernas, o espaço e o tempo coincidiam amplamente, uma vez que as dimensões espaciais da vida social são, para a maior parte da população... dominadas pela “presença” – por atividade localizada... A modernidade, de

forma crescente, arranca o espaço do lugar ao favorecer relações entre outros “ausentes”, localizadamente distantes de qualquer situação dada de interação face-a-face. Nas condições da modernidade... os lugares são inteiramente penetrados e moldados em termos de influências sociais muito distantes. O que estrutura o lugar não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações à distância que determinam a sua natureza.” (Giddens, 1990, p.18)

Os lugares permanecem fixos; eles estão onde temos “raízes”. Apesar disso, o espaço pode ser “atravessado” em um piscar de olhos – a jato, por fax, ou satélite. Isso é o que Harvey chama de “a aniquilação do espaço pelo tempo”(1989, p.205).

#### **4.2 Rumo ao pós-moderno global?** \_\_\_\_\_

Alguns teóricos argumentam que o efeito geral desses processos de globalização tem sido o enfraquecimento das formas nacionais de identidade cultural. Eles afirmam que há evidências de um afrouxamento das identificações fortes com a cultura nacional, e um fortalecimento de outros laços e fidelidades culturais, “acima” e “abaixo” do nível do estado nacional. As identidades nacionais permanecem fortes, especialmente no que se refere a coisas como direitos legais e de cidadania, porém, as identidades locais, regionais e comunitárias têm se tornado mais significativas. Acima do nível da cultura nacional, as identificações “globais” começam a deslocar as nacionais, e algumas vezes a prevalecer sobre elas.

Alguns teóricos culturais afirmam que a tendência em direção a uma maior interdependência global vem conduzindo à quebra de *todas* as identidades culturais fortes e produzindo aquela fragmentação dos códigos culturais, a multiplicidade de estilos, a ênfase no efêmero, no fugidio,



no impermanente, na diferença e no pluralismo cultural que Kenneth Thompson descreveu no capítulo 5, em uma escala global – o que podemos chamar de *o pós-moderno global*. Os fluxos culturais e o consumismo global entre nações criaram a possibilidade das “identidades compartilhadas” – enquanto “consumidoras” das mesmas mercadorias, “clientes” dos mesmos serviços, “públicos” das mesmas mensagens ou imagens – entre pessoas que estão distanciadas umas das outras em tempo e espaço. Visto que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, torna-se difícil preservar intactas as identidades culturais, ou impedi-las de tornarem-se enfraquecidas através do bombardeio e da infiltração culturais.

As pessoas em cidades pequenas e aparentemente remotas, de países pobres do “Terceiro Mundo” podem receber na privacidade de suas casas mensagens e imagens das ricas culturas de consumo do Ocidente, através de seus aparelhos de TV ou de rádios, que as ligam à “aldeia global” das novas redes de comunicação. Jeans e moletons – o “uniforme” dos jovens na cultura jovem ocidental – são tão onipresentes no sudeste Asiático quanto na Europa ou Estados Unidos, não somente em função do crescimento do *marketing* mundial da imagem do consumidor jovem, mas porque eles são, na verdade, geralmente produzidos em Taiwan, Hong Kong, ou Coréia do Sul para lojas caras de Nova York, Los Angeles, Londres ou Roma. É difícil pensar na “cozinha indiana” como algo distintivo da tradição étnica do sub-continente asiático quando há um restaurante indiano no centro de cada cidade ou centro urbano da Inglaterra.

Quanto mais a vida social torna-se mediada pelo *marketing* global de estilos, lugares e imagens, pelos trânsitos internacionais, por imagens de mídia e sistemas de comunicação em redes globais, mais as identidades tornam-se destacadas – desconectadas – de tempos, lugares, histórias



e tradições específicas, parecendo estar “à deriva”. Somos confrontados por uma série de diferentes identidades, cada uma delas nos atraindo, ou antes atraindo diferentes partes de nós, a partir das quais parece possível fazer escolhas. A disseminação do consumismo, seja como realidade ou sonho, contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e distinções culturais que até esse ponto definiam a *identidade* tornaram-se redutíveis a um tipo de *língua franca* internacional ou moeda global nas quais todas as tradições específicas e identidades distintas podem ser traduzidas. Esse fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”.

## ATIVIDADE 1

Você deve ler agora **Leitura A**, “**CULTURA GLOBAL**”, de Kevin Robins, que encontra-se na página 79. Enquanto lê, preste atenção:

- \* Primeiro, na explicação que Robins oferece sobre as tendências à “padronização global”;
- \* Depois, no redirecionamento do argumento: a “padronização global” envolve também o “*marketing*” da diferença.
- \* Por fim, no que Robin diz sobre o crescimento do novo nexo global-local.

Até certo ponto, o que vem sendo debatido é a tensão entre o “global” e o “local” nas transformações de identidades. As identidades nacionais, como vimos, representam a ligação a lugares, eventos, símbolos e histórias particulares. Elas representam o que por vezes é chamado uma forma *particularista* de ligação ou pertencimento. Sempre houve uma tensão entre essas identificações e outras mais *universalistas* – por exemplo, entre “humanidade” e “anglicidade”. Essa tensão persistiu por toda a modernidade: o crescimento dos estados nacionais, das economias nacionais e das culturas nacionais continuaram a fornecer um foco para a primeira; a expansão do mercado mundial e a modernidade como um sistema global forneceram o foco para a segunda. Com a seção 5, que examina de que modo a globalização em suas formas mais recentes cria impacto sobre as identidades, você pode achar útil pensar em tais impactos em termos dos novos modos de articulação entre aspectos particularistas e universalistas de identidade, ou da forma como negociar a tensão entre ambas.

## 5. O Global, o Local e o Retorno da Etnicidade

---

Estão as desigualdades sendo “homogeneizadas”? A homogeneização cultural é o lamento angustiado daqueles que estão convencidos de que a globalização ameaça enfraquecer as identidades nacionais e a “unidade” das culturas nacionais. Entretanto, este quadro, da forma como se apresenta, como visão do futuro das identidades no mundo pós-moderno, é muito simplista, exagerado e unilateral.

Podemos selecionar ao menos *três* das qualificações ou contra-tendências principais. A primeira surge do argumento de Kevin Robin e da observação de que, ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também o fascínio pela *diferença* e pelo *marketing* de etnicidade e da “alteridade”. Há um novo interesse no “local” junto com o impacto do “global”. A globalização (na forma de especialização flexível e *marketing* de “nichos”) de fato explora a diferenciação local. Desta maneira, ao invés de pensar na *substituição* do global pelo local, seria mais cuidadoso pensar em uma nova articulação entre o “global” e o “local”. Este “local” não pode, naturalmente, ser confundido com identidades mais antigas, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Ele opera, antes, dentro da lógica da globalização. No entanto, parece improvável que a globalização simplesmente destrua as identidades nacionais. É mais provável que ela produza, simultaneamente, identificações “globais” e “locais” *novas*.

A segunda qualificação do argumento sobre a homogeneização global de identidades é que a globalização é distribuída muito desigualmente em torno do globo, entre regiões e entre diferentes estratos da população *no interior* das regiões. Isto é o que Doreen Massey chama de “geometria do poder” da globalização.

## ATIVIDADE 2

Você deve agora ler a **Leitura B**, “**Sentido Global de Lugar**”, de Doreen Massay (p. 87). Note os exemplos dados por ela das maneiras nas quais os *mesmos* processos afetam *diferentemente* grupos e lugares.

O terceiro ponto da crítica à homogeneização cultural é a questão de quem é mais afetado por ela. Uma vez que há um direcionamento desigual do fluxo, e uma vez que persistam relações não-equivalentes de poder cultural entre “Ocidente” e “o Resto”, a globalização – embora seja, por definição, algo que afeta o globo como um todo – pode parecer essencialmente um fenômeno ocidental.

Kevin Robins nos lembra:

“Por tudo o que se projetou como trans-histórico e trans-nacional, como força transcendente e universalizadora de modernização e modernidade, o capitalismo global diz respeito na realidade à ocidentalização – à exportação de bens, valores, prioridades, modos de vida ocidentais. Em um processo de encontros culturais desiguais, as populações ‘estrangeiras’ tem sido compelidas a serem submetidas e subordinadas ao império ocidental, enquanto, não menos significativamente, o ocidente encontrou-se face a face com a cultura ‘estranha’ e ‘exótica’ do seu ‘Outro’. A globalização, à medida que dissolve as barreiras de distância, torna o encontro do centro colonial e da periferia colonizada imediato e intenso.” (Robins, 1991, p.25)

Na forma mais recente de globalização, as imagens, os artefatos e as identidades da modernidade ocidental, produzidas pelas indústrias cul-



turais das sociedades “ocidentais” (incluindo Japão) são ainda o que dominam as redes globais. A proliferação de escolhas identitárias é mais extensa no “centro” do sistema global do que nas suas periferias. Os padrões de troca cultural desigual, familiares a fases anteriores da globalização, persistem na alta-modernidade. Se você deseja experimentar as culinárias exóticas de outras culturas em um só lugar, seria melhor fazê-lo em Manhattan, Paris ou Londres do que em Calcutá ou Delhi.

Por outro lado, as sociedades da periferia estiveram *sempre* e estão agora mais ainda abertas a influências culturais do Ocidente. A idéia de que estas são lugares “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais, não perturbados até pouco tempo pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” mantida pelo Ocidente *sobre* a periferia, que tende a gostar de seus nativos “puros”, e de seus lugares exóticos “intocados”. Contudo, a evidência sugere que a globalização exerce impacto em qualquer lugar, incluindo o Ocidente, e que a “periferia” também está experimentando seu impacto pluralizante, embora em um passo mais lento, mais desigual.

### 5.1 “O resto” no “Ocidente”

---

As páginas anteriores apresentaram três qualificações da primeira das três possíveis conseqüências da globalização: isto é, a homogeneização das identidades globais. Estas são:

- [a] A globalização pode caminhar passo a passo com um fortalecimento das identidades locais, embora isto aconteça ainda dentro da lógica de compressão de tempo-espaço;

- [b] A globalização é um processo desigual e tem a sua própria “geometria de poder”;
- [c] A globalização retém alguns aspectos da dominação global do Ocidente, mas as identidades culturais estão sendo, por toda parte, relativizadas pelo impacto da compressão do tempo-espaço.

Talvez o exemplo mais notável deste terceiro ponto seja o fenômeno da migração. Depois da Segunda Guerra, os poderes europeus descolonizadores pensavam que podiam retirar-se de suas esferas coloniais de influência, deixando as conseqüências do imperialismo junto a elas. Mas a interdependência global trabalha agora de duas maneiras. Os movimentos dos estilos, bens, imagens e identidades de consumo ocidentais para fora combinaram com um movimento significativo de pessoas das periferias para o centro, em um dos maiores e mais sustentados períodos de imigração “não planejada” da história recente. Levados pela pobreza, pela seca, pela fome, pelo subdesenvolvimento econômico e pelas destruições das colheitas; pelas guerras civis e tumultos políticos, pelos conflitos regionais e mudanças arbitrárias de regime político e pelo endividamento estrangeiro cumulativo de seus governos aos bancos Ocidentais, um número muito grande de pessoas mais pobres do globo tomaram literalmente a “mensagem” do consumismo global e moveram-se em direção aos lugares de onde vêm “os bens” e onde as chances de sobrevivência são maiores. Na era das comunicações globais, o Ocidente está a uma distância de apenas uma passagem aérea de ida em vôo fretado.

Tem havido migrações em larga escala, contínuas, legais e “ilegais” para os EUA, de muitos países pobres da América Latina, da Bacia do Caribe (Cuba, Haiti, Porto Rico, a República Dominicana, as ilhas do Caribe britânico), assim como um número substancial de “migrantes eco-

nômicos” e refugiados políticos do Sudeste da Ásia e do Oriente – chineses, coreanos, vietnamitas, cambodjanos, indianos, paquistaneses, japoneses. O Canadá tem uma minoria substancial de população caribenha. Uma conseqüência disso é a mudança dramática na “mistura étnica” da população dos EUA – a primeira desde as migrações em massa da primeira parte deste século. Em 1980, um em cada cinco americanos provinha de uma origem afro-americana, asiática-americana ou indo-americana. Em 1990, o quadro era de uma em cada quatro. Em muitas das grandes cidades (incluindo Los Angeles, São Francisco, Nova York, Chicago e Miami), os brancos são agora minoria. Nos anos 80, a população da Califórnia cresceu 5,6 milhões, onde 43% eram pessoas de cor – isto é, incluindo hispânicos e asiáticos, assim como afro-americanos (comparado com 33% em 1980) – e um quinto é nascido no estrangeiro. Em 1995, espera-se que um terço dos estudantes de escolas públicas sejam “não-brancos” (Censo USA, 1991, citado em Platt, 1991).

Durante o mesmo período, houve uma “migração” paralela para a Europa de árabes do Magreb (Marrocos, Argélia, Tunísia), e de Africanos do Senegal e do Zaire para a França e Bélgica; dos turcos e africanos do Norte para a Alemanha; dos asiáticos do ex-Leste holandês e africanos do Norte e do Suriname para a Holanda; de africanos do Norte para a Itália; e, é claro do povo do Caribe e da Índia, do Paquistão, de Bangladesh, do Quênia, da Uganda e do Sri Lanka para para o Reino Unido. Há refugiados políticos da Somália, da Etiópia, do Sudão e do Sri Lanka e de outros lugares em pequenos números por toda a parte.

Esta formação de “enclaves” étnicos minoritários dentro de estados nacionais do Ocidente levou à pluralização de culturas e identidades nacionais.



## 5.2 A Dialética das Identidades

---

Como esta situação se configurou na Grã-Bretanha, em termos de identidade? O primeiro efeito tem sido contestar os contornos delineados da identidade nacional, e expor sua reserva às pressões da diferença, da “alteridade” e da diversidade cultural. Isto está acontecendo, em diferentes graus, em todas as culturas nacionais do Ocidente e, como consequência, deixou a questão da identidade e do “centramento” do Ocidente totalmente em aberto.

“As certezas e hierarquias antigas da identidade britânica tem sido chamadas à discussão em um mundo de fronteiras em dissolução e continuidades rompidas. Em um país que é agora um recipiente de culturas africanas e asiáticas, o sentido do que é ser britânico nunca poderá ter novamente a velha confiança e segurança. Outras fontes de identidade não são menos frágeis. O que significa ser europeu em um continente colorido não somente pelas culturas de suas antigas colônias, mas também pelas culturas americanas e, agora, japonesas? Não é a própria categoria de identidade, ela mesma, problemática? É absolutamente possível, em tempos globais, recuperar um sentido coerente e integral de identidade? A continuidade e a historicidade das identidades são desafiadas pela forma imediata e intensa das confrontações culturais globais. Os confortos da Tradição são fundamentalmente desafiados pelo imperativo de forjar uma nova auto-interpretação baseada nas responsabilidades da Tradução cultural.” (Robbins, 1991, p.41)

Outro efeito tem sido engatilhar uma ampliação do campo das identidades, e uma proliferação de novas posições de identidade em conjunto com um grau de polarização entre eles. Estes desenvolvimentos constituem as segundas e terceiras possíveis consequências da globalização às quais me referi anteriormente (Seção 4) – a possibilidade de que a globa-



lização possa levar a um *fortalecimento* das identidades locais, ou à produção de *novas* identidades.

O fortalecimento das identidades locais pode ser visto nas fortes reações defensivas dos membros de grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas. No Reino Unido, por exemplo, tal defensividade produziu uma renovação da “anglicidade”, um inglesismo tacanho e agressivo, e um recuo ao absolutismo étnico em uma tentativa de reerguer a nação e reconstruir “uma identidade que crie aderência, que seja unificada e que filtre as ameaças da experiência social” (Sennet, 1971, p.15). Isto está freqüentemente baseado no que antes chamei de “racismo” cultural, e é evidente agora nos partidos políticos legitimados tanto da Direita quanto da Esquerda, e nos movimentos políticos mais extremistas por toda a Europa Ocidental.

Esse “racismo” algumas vezes defronta-se com uma volta estratégica a identidades mais defensivas entre as próprias comunidades minoritárias, em resposta à experiência do racismo e da exclusão culturais. Tais estratégias incluem uma re-identificação com as culturas de origem (no Caribe, na Índia, em Bangladesh, no Paquistão); a construção de fortes contra-etnicidades – como é a identificação simbólica da segunda geração de jovens afro-caribenhos, através dos símbolos e motivos do movimento rastafári, com sua origem e herança africanas; ou o ressurgimento do tradicionalismo cultural, da ortodoxia religiosa e do separatismo político, por exemplo, entre *algumas* seções da comunidade muçulmana.

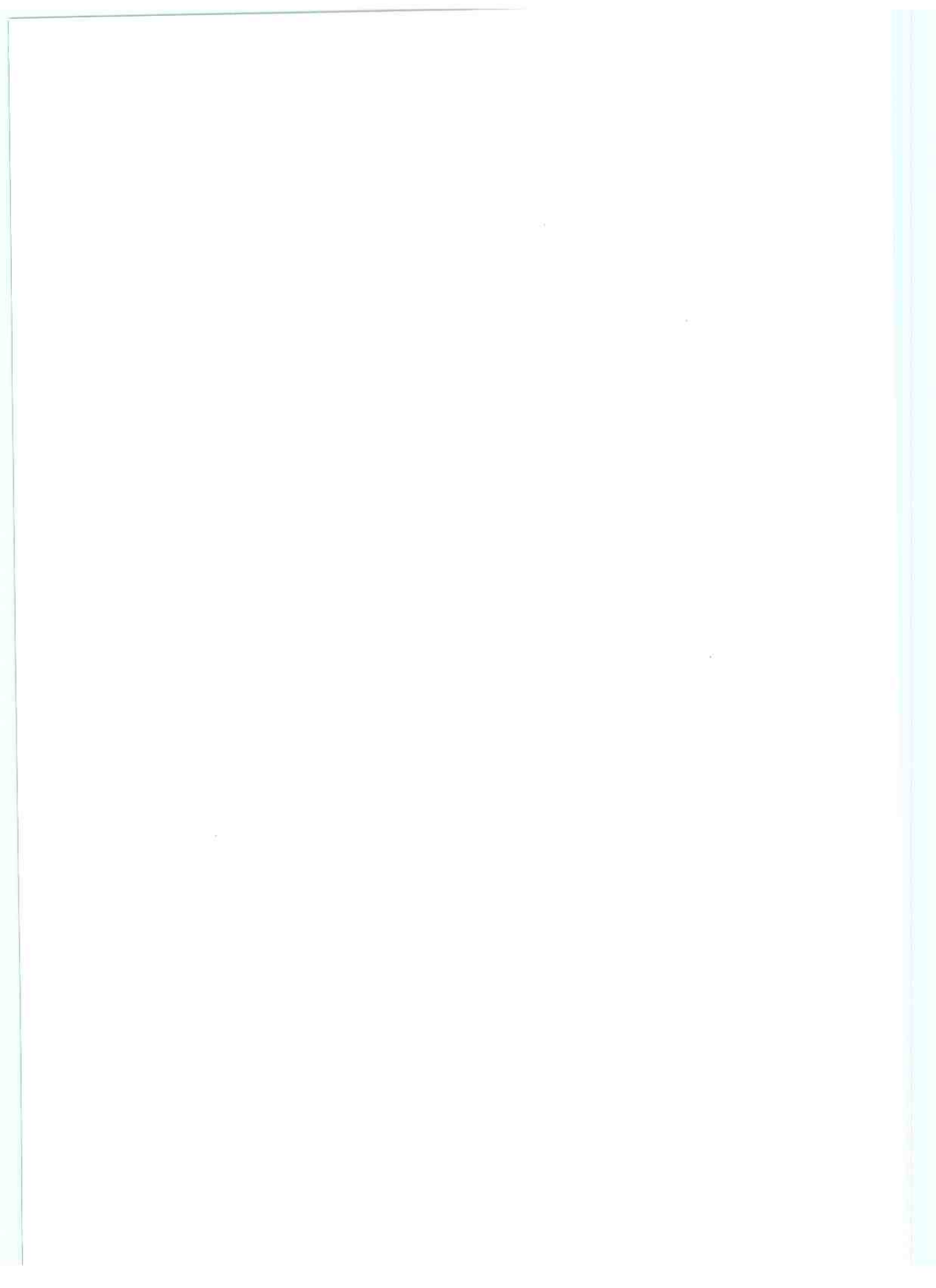
Há também alguma evidência da terceira possível consequência da globalização – a produção de *novas* identidades. Um bom exemplo são as novas identidades que emergiram na década de 70, agrupadas em torno do significativo “negro”, que no contexto britânico oferece um novo foco de

identificação *tanto* para comunidades afro-caribenhas *quanto* asiáticas. O que estas comunidades têm em comum, e que representam através da apropriação da identidade “negra”, não é o fato de serem cultural, étnica, lingüística ou mesmo fisicamente as mesmas, mas de serem vistas e tratadas como “a mesma” (isto é, não branca, “outra”) pela cultura dominante. É a sua exclusão que fornece o que Laclau e Mouffe chamam de “eixo de equivalência” comum dessa nova identidade. No entanto, a despeito do fato de esforços serem feitos para dar a esta identidade “negra” um conteúdo singular ou unificado, ela continua a existir como uma identidade *ao lado de uma variação ampla de outras diferenças*. O povos indíanos e afro-caribenhos continuam a manter tradições culturais diversas. “Negro” é, então, um exemplo não apenas do caráter *político* das novas identidades – de seu caráter *posicional* e conjuntural (sua formação em e para tempos e lugares específicos) – mas também da maneira pela qual identidade e diferença estão inextricavelmente articuladas ou conectadas em identidades diversas, uma nunca obliterando totalmente a outra.

Uma conclusão experimental pareceria ser então que a globalização tem *de fato* o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um impacto pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e de novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, políticas, plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, o seu impacto geral permanece contraditório. Algumas identidades gravitam em torno do que Robins chama de “Tradição”, uma tentativa de restaurar sua pureza anterior e recuperar as unidades e certezas que se sente estarem sendo perdidas. Outros aceitam que as identidades estejam sujeitas ao jogo da história, da política, da representação e da diferença, de tal maneira que é improvável que elas voltem eventualmente a ser unitá-

rias ou “puras”; e elas conseqüentemente gravitam em torno do que Robins (segundo Homi Bhabha) chama de “Tradução”.

A Seção 6 fará agora um breve esboço deste movimento contraditório entre Tradição e Tradução em um quadro mais amplo, mais global, e questionará o que ele nos diz sobre a forma como as identidades precisam ser conceituadas em relação aos futuros da modernidade.





## 6. Fundamentalismo, Diáspora e Hibridismo

---

Quando as identidades estão em questão, essa oscilação entre Tradição e Tradução (que foi brevemente esboçada anteriormente em relação à Grã-Bretanha) vem se tornando mais evidente num plano global. Por toda a parte, insurgem identidades culturais que não são fixas, mas que estão na balança, em transição, entre diferentes posições; que se movem simultaneamente em diferentes tradições culturais; e são o produto de complicados cruzamentos e misturas culturais, cada vez mais comuns em um mundo globalizado. Pode ser tentador pensar na identidade, na era da globalização, como algo destinado a finalizar-se em um ou outro lugar: retornando a suas raízes ou desaparecendo através da assimilação e homogeneização. Porém, esse pode ser um falso dilema.

Isto porque existe outra possibilidade: a da “Tradução”. Ela descreve aquelas formações de identidade que atravessam e cruzam as fronteiras naturais, e que são formadas por pessoas que se *dispersam* para sempre de suas terras natais. Tais pessoas mantêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas não possuem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a chegar a um acordo com as novas culturas em que vivem, sem que sejam simplesmente assimiladas por elas, ou que percam completamente suas identidades. Essas pessoas relacionam-se com tais culturas através dos traços das culturas, tradições, linguagens e histórias nas quais foram moldadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no sentido antigo do termo, visto serem irrevogavelmente o produto de várias culturas e histórias entrelaçadas, pertencendo simultaneamente a vários “lares” (e a nenhum “lar” em particular). As pessoas pertencentes a tais *culturas do hibridismo* tiveram que renunciar ao sonho ou ambição de redescobrir qualquer tipo de pure-

za cultural “perdida”, ou de absolutismo étnico. Elas são irrevogavelmente *traduzidas*. A palavra “tradução”, como aponta Salman Rushdie, “origina-se etimologicamente do termo em latim correspondente a “conduzir de um lugar ao outro”.<sup>3</sup> Escritores imigrantes como ele, que pertencem em um só tempo a dois mundos, “são conduzidos através do mundo... são homens traduzidos” (Rushdie, 1991). Eles são produtos das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. E precisam aprender a viver ao menos duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e negociar entre elas. As culturas do hibridismo são um dos tipos claramente novos de identidade produzidas na era da modernidade recente, e existem mais e mais exemplos a serem descobertos.

### ATIVIDADE 3

Você deve ler agora **Leitura C**, “CULTURAS DE DIÁSPORA”, de Paul Gilroy (vide p. 91). O autor ilumina aqui a questão das “identidades de diáspora” através de um estudo da cultura negra britânica da década de 80.

Algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são fontes criadoras quando fornecem novas formas mais apropriadas à alta-modernidade do que as velhas e combatidas identidades nacionais do passado. Outras, entretanto, colocam que o hibridismo, com sua indeterminação, “consciência dupla”, e com o relativismo nele implicado, tem também seus custos e peri-

---

<sup>3</sup> N.T.: O termo correspondente em inglês é “bearing across”.

gos. O romance de Salman Rushdie sobre imigração, o Islã e o profeta Maomé, *Os Versos Satânicos*, com sua profunda imersão na cultura islâmica e sua consciência secular do “homem traduzido” exilado, ofendeu os fundamentalistas iranianos de tal forma que estes condenaram Rushdie à sentença de morte por blasfêmia. Ele também escandalizou muitos muçulmanos britânicos. Ao defender seu romance, Rushdie ofereceu uma forte e imperativa defesa do “hibridismo”:

“No centro do romance situa-se um grupo de personagens que, em sua maior parte, são muçulmanos britânicos, ou pessoas de formação muçulmana, não especificamente religiosas, e que lutam justamente contra o tipo de problemas surgidos ao redor do livro, problemas de hibridação e formação de guetos (“ghettoization”)<sup>4</sup>, de reconciliação do antigo e do novo. Aqueles que hoje opõem-se mais violentamente ao livro são da opinião de que a mistura com diferentes culturas irá inevitavelmente enfraquecer e arruinar a sua própria. Sou da opinião contrária. *Os Versos Satânicos* celebram o hibridismo, a impureza, a mistura, as transformações que surgem de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, idéias, políticas, filmes, canções. Ele [o romance] regozija-se com a mestiçagem e teme o absolutismo do Puro. *Mélange*, mistura, um pouco disso e um pouco daquilo, *assim é que o novo entra no mundo*. É a grande possibilidade que a migração em massa oferece ao mundo, e tentei abraçá-la. *Os Versos Satânicos* são pela mudança-por-fusão, mudança-por-conjunção. É uma canção de amor para nossos eus mestiços” (Rushdie, 1991, p.394)

Entretanto, *Versos Satânicos* bem parece ter caído em uma armadilha entre as irreconciliáveis forças da Tradição e da Tradução. Essa é a visão oferecida por Bhiku Parekh na leitura D, simpático a essa posição, embora crítico.

---

<sup>4</sup> Nota do Tradutor.

## ATIVIDADE 4

Você deve ler agora **Leitura D**, “**ENTRE O TEXTO SANTO E O VAZIO MORAL**”, de Bhiku Parekh (p. 95).

Por outro lado, existem tentativas igualmente poderosas de reconstrução de identidades purificadas, de restauração da coerência, da “reserva” e da Tradição, em face do hibridismo e da diversidade. Dois exemplos são o ressurgimento do nacionalismo no Leste Europeu e a ascensão do fundamentalismo.

Em uma era em que a integração regional nos campos econômico e político, e as falhas da soberania nacional têm se movido rapidamente na Europa Ocidental, o colapso dos regimes comunistas no Leste Europeu e a dissolução da antiga União Soviética foram seguidos por um despertar poderoso do nacionalismo étnico, abastecido tanto por idéias de pureza racial quanto de ortodoxia religiosa. A ambição de criar novos estados nacionais, cultural e etnicamente unificados (que, como sugeri anteriormente, nunca existiram de fato nas culturas nacionais ocidentais) foi a força condutora por trás dos movimentos separatistas nos estados Bálticos da Estônia, Látvia e Lituânia, da desintegração da Iugoslávia e do movimento rumo à independência de muitas das antigas repúblicas soviéticas, desde a Geórgia, Ucrânia, Rússia e Armênia até o Kurdistão, o Uzbequistão e as repúblicas asiáticas “muçulmanas” do antigo estado soviético. Muito do mesmo processo tem ocorrido nas “nações” da Europa Central que se formaram a partir da desintegração dos Impérios Austro-Húngaro e Otomano, ao fim da primeira Guerra Mundial.



Essas novas “nações” em potencial tentam construir estados que são unificados tanto em termos religiosos como étnicos, e tentam criar entidades políticas ao redor de identidades culturais homogêneas. O problema é que elas contêm, no interior de suas “fronteiras”, minorias que se identificam com culturas diferentes. Assim, por exemplo, existem minorias “étnicas” russas nas Repúblicas Bálticas e na Ucrânia, poloneses étnicos na Lituânia, um enclave armênio (Nagorno-Karabakh) no Azerbaijão, minorias cristãs-turcas entre as majorias russas na Moldávia, e um grande número de muçulmanos nas repúblicas ao sul da antiga União Soviética que compartilham mais, em termos culturais e religiosos, com seus vizinhos islâmicos do Oriente Médio do que com muitos de seus “compatriotas”.

Uma outra forma significativa de ressurgimento do nacionalismo particularista e do absolutismo religioso é, sem dúvida, o fenômeno do “fundamentalismo”. Ele se mostra evidente por toda parte (por exemplo, no tacanho inglesismo revivido, já referido anteriormente), embora seus exemplos mais notáveis sejam encontrados em alguns estados islâmicos do Oriente Médio. Iniciados com a Revolução Islâmica, os movimentos fundamentalistas islâmicos, que buscam criar estados religiosos nos quais os princípios políticos de organização são alinhados às doutrinas religiosas e às leis do Alcorão, têm surgido em muitas sociedades islâmicas, até então seculares. De fato, é difícil interpretar tal tendência. Alguns analistas a vêem como uma reação ao caráter “forçado” da modernização ocidental: certamente, os fundamentalistas islâmicos foram uma resposta direta aos esforços do Xá, na década de 70, em adotar modelos e valores culturais ocidentais em grande escala. Outros a interpretam como uma resposta por terem sido deixados de fora da “globalização”. A reafirmação de “raízes” culturais e o retorno à ortodoxia têm sido há mui-

to tempo alguns dos mais poderosos recursos de contra-identificação entre muitos países de Terceiro Mundo e sociedades e regiões pós-coloniais (pensa-se aqui nos papéis do nacionalismo e da cultura nacional nos movimentos de independência africanos, indianos e asiáticos). Outros vêem as raízes do fundamentalismo islâmico no fracasso dos estados islâmicos em lançar lideranças modernizadoras bem-sucedidas e efetivas ou partidos modernos e seculares. Em condições de ampla pobreza e de subdesenvolvimento econômico relativo (o fundamentalismo é mais forte nos estados islâmicos mais pobres da região), uma restauração da fé islâmica é um poderoso mobilizador e conciliador de força política e ideológica, especialmente onde são fracas as tradições democráticas.

A tendência em direção à “homogeneização global”, portanto, compete com um poderoso ressurgimento da “etnicidade”, algumas vezes dos tipos mais híbridos e simbólicos, mas, frequentemente também das mais exclusivas ou “essencialistas” variedades citadas acima. Baumann referiu-se a esse “ressurgimento da etnicidade” como uma das principais razões pelas quais as versões mais extremas, indeterminadas ou de livre variação do que acontece à identidade, sob o impacto do “pós-moderno global”, exigem uma caracterização séria:

“O ‘ressurgimento da etnicidade’... coloca em primeiro plano o inesperado florescimento de fidelidades étnicas no interior de minorias nacionais. Pelo mesmo indício, ele lança uma sombra sobre o que parece ser a causa profunda do fenómeno: a separação crescente entre o pertencimento a um corpo político e o pertencimento étnico (ou, mais geralmente, a submissão cultural) que retira muito de sua atração primeira do projeto da assimilação cultural... A etnicidade tornou-se uma das muitas categorias ou provas, ou “polos tribais”, em torno dos quais são formadas comunidades flexíveis e livres de sanções e em referência às quais as identidades individuais são

construídas e afirmadas. Existem agora, portanto, cada vez menos (muitas) forças centrífugas que uma vez enfraqueceram a integridade étnica. Há, por outro lado, uma demanda poderosa por distintividade étnica, embora mais simbólica do que institucionalizada. (Bauman, 1990, p.167)”

O ressurgimento do nacionalismo e de outras formas de particularismo ao final do século XX, ao lado da globalização e intimamente ligado a ela, é sem dúvida uma reversão notável, uma virada inesperados de acontecimentos. Nada nas perspectivas modernizantes iluministas ou nas ideologias ocidentais – nem o liberalismo ou nem mesmo o marxismo, que apesar de toda sua oposição ao liberalismo também considerou o capitalismo como o agente involuntário da “modernidade” – previu tais resultados.

Tanto o liberalismo quanto o marxismo, de diferentes maneiras, sugeriram que a ligação ao local e ao particular daria gradualmente lugar a valores e identidades mais universalistas, cosmopolitas e internacionais; o nacionalismo e a etnicidade seriam formas arcaicas de vinculação – tipos de coisas que seriam “desmanchadas” pelas forças revolucionárias da modernidade. De acordo com essas “meta-narrativas” da modernidade, os vínculos 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 parece não estar produzindo nem o simples triunfo do “global”, nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do “local”. As deslocalizações e perturbações da globalização vieram a ser mais variadas e contraditórias do que tanto seus defensores quanto seus oponentes sugeririam. Entretanto, isso sugere também que, apesar de fortalecida de muitas formas pelo ocidente, a globalização pode vir a ser parte daquela vagarosa e desigual, embora contínua, história do descentramento do Ocidente.



## Referências

---

- ABERCROMBIE, N., Hill, S. and Turner, B. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*, London, Allen and Unwin.
- ABERCROMBIE, N., Hill, S. and Turner, B. (eds) (1988) *The Penguin Dictionary of Sociology*, 2nd edn, Harmondsworth, Penguin.
- ALTHUSSER, L. (1966) *For Marx*, London, Verso.
- ANDERSON, B. (1983) *Imagined Communities*, London, Verso.
- BARNETT, A. (1982) *Iron Britannia*, London, Allison and Busby.
- BAUMAN, Z. (1990) "Modernity and ambivalence", in Featherstone, M. (ed.), *Global Culture*, London, Sage.
- BHANNA, H. (ed.) (1990) *Narrating the Nation*, London, Routledge.
- BOCOCK, R. and Thompson, K. (eds) (1992) *Social and Cultural Forms of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- BRENNAN, T. (1990) "The national longing for form", in Bhabha, H. (ed.) *Narrating The Nation*, London, Routledge.
- DERRIDA, J. (1981) *Writing and Difference*, London, Routledge.
- DODD, P. (1986) "Englishness and the national culture", in Colls, R. and Dodd, P. (eds) *Englishness: Politics and Culture. 1880-1920*, London, Croom Helm.
- DONALD, J. and Rattansi, A. (eds) (1992) "Race", *Culture and Difference*, London, Sage.
- DREYFUS, H. and Rabinow, P. (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, Harvester.
- FORESTER, J. (1987) "A brief history of the subject", in *Identity: The Real Me*, ICA Document, London, Institute for Contemporary Arts.
- FOUCAULT, M. (1967) *Madness and Civilization*, London, Tavistock.
- FOUCAULT, M. (1973) *Birth of the Clinic*, London, Tavistock.
- FOUCAULT, M. (1975) *Discipline and Punish*, London, Allen Lane.
- FOUCAULT, M. (1986) "The subject and power", in Dreyfus, J. and Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, Harvester.
- FRISBY, D. (1985) *Fragments of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- GELLNER, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.
- GIDDENS, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.



- GILROY, P.(1992)"The end fo anti-racism", in Donald, J. and Rattansi, A.(eds) "Race", *Culture and Difference*, London, Sage.
- GILROY, P.(1987) *There ain't no Black in the Union Jack*, London. Hutchinson.
- HALL, S.(1992) *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*, Cambridge, Polity Press.
- HALL, S.(1985)"Religious cults and social movements in Jamaics", in Bocock, R. and Thompson, K. (eds) *Religion and Ideology*, Manchester, Manchester, Manchester University Press.
- HALL, S.(1987)"Minimal Selves", in *Identity: The Real Me*, ICA Document 6, London, Institute for Contemporary Arts.
- HALL, S.(1990)"Cultural identity and diaspora",in Rutherford, J.(ed.), *Identity*, London, Lawrence and Wishart.
- HALL,S. and Gieben,B.(eds)(1992) *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- HARVEY, D.(1989) *The Condition of Post-Modernity*, Oxford, Oxford University Press.
- HOBSBAWN, E. and Ranger, T.(eds)(1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LACAN, J.(1977)"The mirror stage as formative of the function of the I", in *Écrites*, London, Tavistock.
- LACLAU, E.(1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso.
- LOCKE, J.(1967) *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Fontana.
- MARX, K. and Engels, F.(1973) *The Communist Manifesto, in Revolutions of 1848*, Harmondsworth, Penguin Books.
- MASSEY, D.(1991)"A global sense of place", *Marxism Today*, June.
- MERCER, K.(1990)"Welcome to the jungle", in Rutherford, J.(ed.), *Identity*, London, Lawrence and Wishart.
- NAIRN, T.(1977) *The Break-up of Britain*, London, Verso.
- PAREKH, B.(1989)"Between holy text and moral void", *New Statesman and Society*, 23 March.
- PENGUIN DICTIONARY OF SOCIOLOGY*: ver Abecrombie et al.(1988)
- PLATT, A.(1991) *Defending the Canon*, Fernand Braudel Centre and Institute of Global Studies, Binghamton, State University of New York.
- POWELL, E.(1969) *Freedom and Reality*, Farnham, Elliot Right Way Books.

- RENAN, E.(1990) "What's a nation?", in Bhabba, H.(ed.) *Narrating the Nation*, London, Routledge.
- ROBINS, K.(1991)"Tradition and translation: national culture in its global context", in Corner, J. and Harvey, S.(eds), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*, London, Routledge.
- RUSHDIE, S.(1991) *Imaginary Homelands*, London, Granta Books.
- SAID, E.(1990) "Narrative and geography", *New Left Review* No. 180, March/April, pp.81-100.
- SCHWARZ, B.(1986) "Conservatism, nationalism and imperialism", in Donald, J. and Hall, S.(eds), *Politics and Ideology*, Milton Keynes, Open University Press.
- SCRUTON, R.(1986) "Authority and allegiance", in Donald, J. and Hall, S. (eds), *Politics and Ideology*, Milton Keynes, Open University Press.
- SENNET, R.(1971) *The Ideas of Disorder*, Harmondsworth, Penguin.
- URRY, J.(1990) *The Tourist Gaze*, London, Sage.
- WALLERSTEIN, I.(1979) *The Capitalism Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALLERSTEIN, I.(1984) *The Politics of the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALLERSTEIN, I. (1991) "The National and the universal", in King, A.(ed.), *Culture, Globalization and the World System*, London, Macmillan.
- Williams, R.(1976) *Keywords*, London, Fontana.

## Cultura Global\*

KEVIN ROBINS

O desenvolvimento histórico das economias capitalistas teve sempre profundas implicações sobre as culturas, identidades e modos de vida. A globalização da atividade econômica é agora associada a uma onda adicional de transformação cultural, com o processo de globalização cultural. Em um nível, isso diz respeito à fabricação de produtos culturais universais – um processo que, sem dúvida, vem se desenvolvendo há muito tempo. Nas novas indústrias culturais há uma crença – para usar a terminologia de Saatchi (e Saatchi) – na “convergência cultural do mundo”; uma crença na convergência de estilos de vida, de cultura e de comportamento entre segmentos consumidores ao redor do mundo. Essa fé na emergência de uma “cultura compartilhada” e de uma “consciência

---

\* Fonte: Robins, K. (1991) “Tradition and translation: national culture in its global context”, in Corner, J. and Harvey, S.(eds.), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*, London, Routledge, pp. 28-31, 33-6.

mundial” geral parece ser justificada pelo sucesso de produtos como Dallas ou Batman, e por atrações como a Disneylândia. De acordo com o presidente da nova EuroDisney, “os personagens Disney são universais”. “Tente convencer uma criança italiana”, desafia ele, “que Topolino – o nome italiano de Mickey Mouse – é americano” (Shamoon, 1989).

Como na economia mais ampla, a padronização global nas culturas industriais reflete, sem dúvida, o direcionamento para economias de escala sempre maiores. Mais precisamente, ela se refere à aquisição de economias tanto de escala como de escopo, tendo como alvo os hábitos e gostos compartilhados de segmentos de mercado específicos em um nível global, mais do que através do *marketing*, à base de proximidades geográficas, dirigido a diferentes públicos nacionais. As indústrias culturais globais são cada vez mais impulsionadas a recuperar seus custos crescentes sobre uma base de máximo mercado, sobre mercados pan-regionais, e sobre o mercado mundial. Elas são impulsionadas pela mesma lógica globalizante que está reconfigurando a economia como um todo.

Os novos mercadores da cultura universal aspiram por um mundo sem fronteiras. Sky e BSB (que associaram suas atividades em outubro de 1990) orientam seus produtos para um mundo “sem fronteiras”; os rastros dos satélites ultrapassam a antiga integridade dos territórios nacionais. Com a globalização da cultura, os laços entre cultura e território tornam-se significativamente rompidos. Um representante da Rede de Notícias a Cabo (Cable News Network - CNN) descreve o fenômeno:

“Uma revolução cultural e social tem ocorrido como consequência da globalização da economia. Um operário nos Estados Unidos é tão afetado por ela quanto um líder de partido em Moscou, ou um executivo em Tóquio. Isso significa que o que fazemos para os Estados Unidos possui validade fora dos



Estados Unidos. Nossas notícias são notícias globais”(citado em Fraser, 1989).

O que vem sendo criado é um novo espaço cultural eletrônico, uma geografia “sem lugar” de imagem e simulação... Essa nova arena global de cultura é um mundo de comunicação instantânea e sem profundidade, um mundo no qual os horizontes espaciais e temporais tornaram-se comprimidos e arruinados.

Os criadores desse espaço cultural universal são as novas corporações culturais globais. Em um ambiente de enormes oportunidades e custos crescentes, o que é claro como nunca fora antes é a relação entre tamanho e poder. O que vemos agora nas indústrias culturais é um reconhecimento das vantagens de escala, e nesse sentido também, cria-se uma explosão de incorporações, aquisições e alianças estratégicas. Os atores mais dinâmicos reestruturam-se rapidamente para assegurar o controle estratégico de uma série de produtos culturais através dos mercados mundiais...

Se a criação de produtos culturais padronizados-mundialmente é uma estratégia chave, o processo de globalização é, de fato, mais complexo e diverso. Na realidade, não é possível erradicar ou transcender a diferença. Aqui, novamente, o princípio da equidistância prevalece: o conglomerado global de talento explora a diferença local e a particularidade. Produtos culturais de todas as partes do mundo são reunidos e transformados em mercadorias para um novo local de mercado “cosmopolita”: música e turismo mundiais; artes, moda e culinária étnicas; literatura e cinema do terceiro mundo. O local e o “exótico” são arrancados do lugar e do tempo para serem reempacotados para o bazar mundial. A assim chamada cultura mundial pode refletir uma nova avaliação sobre a dife-

rença e a particularidade, mas diz também muito respeito a como lucrar a partir delas. Theodore Levitt explica essa globalização da etnicidade. O crescimento global do mercado étnico, sugere ele, é um exemplo da padronização global de segmentos:

“Por toda parte há comida chinesa, pão pitta, música country e ocidental, pizza e jazz. A penetração global de formas étnicas representa a cosmopolitanização da especialidade. Novamente, a globalização não significa o fim dos segmentos. Ela significa, ao contrário, a sua expansão em proporções mundiais.”(Levitt, 1983, pp.30.

Agora é a vez da música africana, da cozinha tailandesa, da pintura indígena, e assim por diante, serem absorvidas pelo mercado mundial e tornarem-se especialidades cosmopolitas.

### **Nexo Global-Local**

A globalização diz respeito à compressão dos horizontes temporais e espaciais e à criação de um mundo de imediatividade e não-profundidade. O espaço global é um espaço de fluxos, um espaço eletrônico, um espaço descentrado, um espaço no qual as fronteiras e limites tornaram-se permeáveis. No interior da arena global, as economias e culturas são lançadas em um intenso e imediato contato umas com as outras – com cada “Outro” (um “Outro” que não mais está “lá fora” simplesmente, mas que está dentro também).

Argumentei que essa é a força modeladora de nossos tempos. Muitos comentadores sugerem, entretanto, que algo bastante diferente está acontecendo: que as novas geografias estão relacionadas, de fato, ao re-

nascimento da localidade e da região. Tem havido, recentemente, uma grande onda de interesse sobre as economias e estratégias econômicas locais. O argumento pela economia local ou regional como a unidade-chave de produção tem sido defendido fortemente pela tese da “especialização flexível”... Essa perspectiva acentua a importância central e pré-figurativa dos complexos de produção localizada. Sugere-se aqui que são fundamentais para o sucesso: as instituições e infraestruturas locais fortes; relações de confiança baseadas em contatos diretos; uma “comunidade produtiva” historicamente enraizada em um local particular; um forte sentido de orgulho e ligação locais.

Se, por um lado, a globalização pode ser a força predominante de nossos tempos, isso não significa que o localismo não tenha importância. Se enfatizei os processos de des-localização associados especialmente ao desenvolvimento de novas redes de informação e comunicação, isso não deveria ser visto como uma tendência absoluta. A particularidade do local e da cultura não é algo com o que se possa acabar, algo que possa absolutamente ser transcendido. A globalização está, na verdade, também associada a novas dinâmicas de re-localização. Ela diz respeito à aquisição de um novonexo local-global, a novas e complexas relações entre o espaço global e o espaço local. A globalização é semelhante à montagem de um quebra-cabeça: é uma questão de inserir uma multiplicidade de localidades no quadro total de um novo sistema global.

Não devemos, entretanto, idealizar o local. Não devemos investir nossas esperanças sobre o futuro nas qualidades redentoras das economias locais, das identidades locais. É importante ver o local como um conceito relativo e relacional. Se, certa vez, ele foi significativo na relação com a esfera nacional, agora seu significado está sendo remodelado no

contexto da globalização. Para a corporação global, o nexa global-local é de importância chave e estratégica. De acordo com Carlo Benedetti, da Olivetti, face a custos de desenvolvimento cada vez maiores, “a globalização é a única resposta possível”. “Os homens do *marketing*”, continua ele, “devem vender o último produto de uma só vez, e por toda parte – e isso significa produzir localmente” (citado em Scobie, 1988). Da mesma forma, a poderosa Sony descreve sua estratégia operacional como de “localização global” (Wagstyl, 1989). O vice-presidente da NBC, J.B. Holston III, é também firmemente “pelo localismo”, e reconhece que a globalização “não diz respeito apenas a instalar fábricas em países, mas a tornar-se também parte daquela cultura” (Brown, 1989,p.44)

O que está sendo reconhecido é o fato de que a globalização impõe uma presença corporativa na arena local e um entendimento da mesma. Porém, o “local” nesse sentido não corresponde a nenhuma configuração territorial específica. O nexa global-local diz respeito às relações entre dinâmicas globalizantes e particularizantes na estratégia da corporação global, e o “local” deveria ser visto como um espaço fluido e relacional, constituído apenas na e através de sua relação com o global...

O nexa global-local... não diz respeito simplesmente ao renascimento de culturas locais. Há os que argumentam que a velha e rígida hegemonia das culturas nacionais está sendo agora corroída a partir de baixo pelas culturas locais e regionais emergentes. Sugere-se que os tempos modernos são caracterizados por um processo de descentralização cultural e por um ressurgimento de tradições, linguagens e modos de vida limitados localmente. É importante não desvalorizar a vitalidade sentida e percebida das culturas e identidades locais. Mas, novamente, a significação destas pode ser entendida apenas no contexto de um processo mais



amplo e envolvente. As culturas locais são obscurecidas por uma “cultura mundial” emergente – e ainda, certamente, por culturas nacionais e nacionalistas flexíveis.

## **Referências**

---

BROWN, C.(1989) “Holston exports”, *Broadcast*, 13 October.

FRASER, N.(1989) “Keeping the world covered”, *Observer*,12 November.

LEVITT, T (1983) *The Marketing Imagination*, London, Macmillan.

SCOBIE, W. (1988) “Carlo, suitor to La Grande Dame”, *Observer*, 14 February.

SHAMOON, S.(1989) “Mickey the Euro mouse”, *Observer* 17 September.

WAGSTYL, S. (1989) “Chief of Sony tells why it bought a part of America’s soul”, *Financial Times*, 4 October.



## Um Sentido Global de Espaço\*

DOREEN MASSEY

... É necessário diferenciar socialmente a compressão do tempo-espaço. Esta não é apenas uma questão política ou moral a respeito da desigualdade, embora esta razão fosse suficiente para mencioná-la; ela é também uma questão conceitual.

Imagine por um momento que você está em um satélite, mais distante e além de todos os satélites de hoje; você pode ver o “planeta terra” a uma certa distância e, o que é raro para alguém apenas com intenções pacíficas, você está equipado com o tipo de tecnologia que lhe permite ver as cores dos olhos das pessoas e o números de suas placas de identificação. Você pode ver o movimento e sintonizar toda a comunicação que está ocorrendo. Mais longe estão os satélites, depois os aviões, a longa puxada entre Londres e Tóquio, e o salto de São Salvador para a cidade de Gua-

---

\* Fonte: Massey, D (1991) “A global sense of place”, *Marxism Today*, June, página 25-26.

temala. Parte disto são pessoas se movimentando, parte é troca física e parte são transmissões por mídia. Há faxes, e-mails, rede de distribuição de filmes, transações e fluxos financeiros. Observe mais de perto e existirão navios e trens; trens a vapor arrastam-se laboriosamente sobre as montanhas em algum lugar na Ásia. Olhe mais perto ainda e haverá caminhões e carros e ônibus e, mais embaixo, em algum lugar abaixo do Saara na África, haverá uma mulher a pé que ainda gasta horas por dia buscando água.

Agora, gostaria de fazer aqui uma simples observação, sobre o que se poderia chamar de geometria de poder em tudo isto; a geometria de poder da compressão de tempo e espaço. Pois grupos sociais diferentes, e indivíduos diferentes, estão localizados de maneiras muito distintas em relação a estes fluxos e interconexões. Este ponto diz respeito não simplesmente à questão de quem se movimenta ou não, embora isto seja um elemento importante; diz respeito também ao poder com relação aos fluxos e ao movimento. Grupos sociais distintos tem relações diversas com esta mobilidade de todo modo diferenciada: algumas pessoas estão mais no comando que outras; algumas iniciam fluxos e movimentos, outras não; algumas são mais pólos receptores que outras; algumas estão efetivamente aprisionadas por ele.

Em certo sentido, no final de todo o espectro estão aqueles que tanto fazem o mover e o comunicar quanto estão de alguma forma em posição de controle em relação a estes atos – os jetsets, os que mandam e recebem os faxes e os e-mails, os que realizam convocações de conferências internacionais, os que distribuem os filmes, controlam as notícias, organizam os investimentos e as transações monetárias internacionais. Existem grupos que estão realmente, em um certo sentido, no comando da



compressão do tempo-espaço, que podem realmente usá-la e torná-la vantajosa, cujo poder e influência ela definitivamente aumenta. Em suas franjas mais prosaicas este grupo provavelmente inclui um número razoável de acadêmicos e jornalistas ocidentais – aqueles que, em outras palavras, são os que mais escrevem sobre isto.

Mas existem também grupos que estão realizando muito movimento físico, mas que não estão de forma alguma igualmente “no domínio” do processo. Os refugiados de El Salvador ou Guatemala e os trabalhadores migrantes ilegais de Michoacán no México, amontoando-se em Tijuana para fazer talvez uma travessia fatal pela fronteira dos EUA, para agarrar uma chance de vida nova. Aqui a experiência de movimento, e ainda mais de uma pluralidade confusa de culturas, é muito diferente. E há os da Índia, do Paquistão, de Bangladesh, do Caribe, que caminham metade do mundo apenas para acabarem em uma sala de interrogatórios no aeroporto de Heathrow.

Ou – um caso diverso novamente – existem aqueles que estão simplesmente no pólo receptor da compressão de espaço-tempo. O aposentado em um kitnete em qualquer cidade do interior deste país, comendo um peixe feito à moda da classe trabalhadora e batata frita de um take-away chinês, assistindo a um filme norte-americano em uma televisão japonesa; e não se atrevendo a sair depois do escurecer. E, de qualquer forma o transporte público foi cortado.

Ou – um exemplo final para ilustrar um tipo diferente de complexidade – existem pessoas que vivem nas favelas do Rio, que conhecem o futebol mundial como a palma de suas mãos e produziram alguns de seus jogadores; que contribuíram massivamente para a música mundial, que nos deram o samba e produziram a lambada que todos estavam dançan-

do no ano passado nos clubes de Paris e Londres; e que nunca ou raramente estiveram no centro do Rio. Num plano, elas têm sido excelentes contribuintes para o que chamamos de compressão de tempo-espaço; em outro, elas estão aprisionadas nela.

Isto é, em outras palavras, uma diferenciação social complexa. Há diferenças no grau de movimento e comunicação, mas também no grau de controle e de iniciação. As maneiras nas quais as pessoas estão localizadas dentro da “compressão de espaço-tempo” são complicadas e extremamente variadas. ...

## Diásporas Culturais

PAUL GILROY

É recorrente a idéia de que “raça”, etnicidade, nação e cultura não são termos intercambiáveis. As formas culturais discutidas abaixo não podem estar contidas no interior das estruturas do estado nacional. Essa característica pode ser usada para revelar uma falha adicional na definição rígida e pseudo-biológica de culturas nacionais, que foi introduzida pelo absolutismo étnico. Os negros britânicos definem criticamente a si próprios como parte de uma diáspora. Suas culturas únicas inspiram-se nas desenvolvidas por negros em outros lugares. Particularmente, a cultura e as políticas dos negros norte-americanos e caribenhos tornaram-se matéria-prima para os processos criativos que redefinem o que significa ser negro, adaptando-o a experiências e significados britânicos. A cultura negra é ativamente feita e refeita...

---

\* Fonte: Gilroy, P. (1987) *There ain't no Black in The Union Jack*, London, Hutchinson, pp. 154-6.

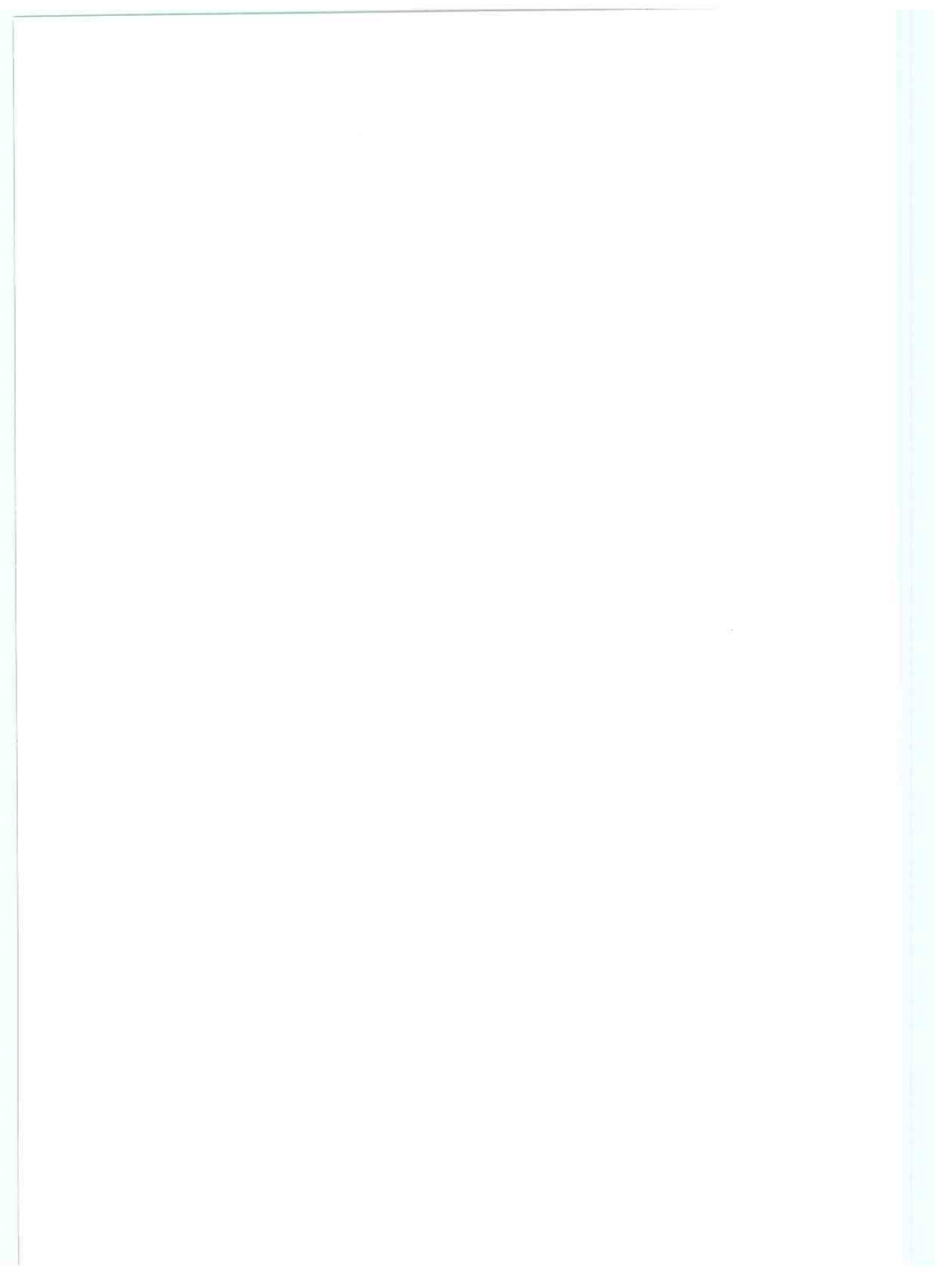
Visto que os estilos, músicas, vestimentas, dança, moda e linguagem negras tornaram-se uma força determinante na formação do estilo, música, vestimenta, moda e linguagem da Grã-Bretanha urbana como um todo, os negros têm sido estruturados nos mecanismos dessa sociedade de maneiras variadas e diversas. Nem todos eles são redutíveis aos efeitos incapacitantes da subordinação racial. Essa é parte da explicação sobre como... as culturas jovens... tornaram-se receptáculos de sentimentos anti-racistas. Os negros nascidos, criados e educados neste país são, em grande parte, britânicos, mesmo que suas presenças redefinem o significado desse termo. As linguagens e estruturas das políticas raciais, fechadas como estão em um trajeto circular entre a imigração como problema e a repatriação como solução, impedem que aquilo seja visto. Entretanto, reconhecer e compreender esse fato é essencial para o desenvolvimento do anti-racismo em geral, e particularmente, para o entendimento dos movimentos sociais por igualdade racial que ajudaram a criar o espaço no qual a “cultura jovem” pode formar-se. O pertencimento contingente e parcial à Grã-Bretanha de que os negros desfrutam a sua assimilação ambígua, devem ser examinados em detalhe visto estarem associados intimamente com formas específicas de exclusão. Se pretendemos compreender as dinâmicas culturais de “raça”, devemos estar aptos a identificar os seus limites. Isso, por sua vez, pede a consideração sobre como os negros definem a si próprios em uma combinação complexa de resistências e negociações, que faz mais do que fornecer uma resposta direta às formas brutais nas quais a subordinação racial é imposta.

As culturas negras expressivas afirmam ao mesmo tempo que protestam. A assimilação dos negros não é um processo de aculturação, mas de sincretismo cultural... Conseqüentemente, suas auto-definições e expressões culturais acarretam uma pluralidade de histórias e políticas



negras. Aqui, elementos tradicionais não-europeus, mediados pelas histórias da Afro-América e do Caribe, contribuíram para a formação de culturas negras novas e distintas entre as decadentes peculiaridades dos galeses, irlandeses, escoceses e ingleses. Tais elementos não-europeus devem ser percebidos e sua ressonância distinta deve ser explicada. Alguns derivam da história recente do Império e da colonização na África, no Caribe e no sub-continente indiano, de onde os colonizadores do pós-guerra trouxeram tanto os métodos quanto as memórias de suas batalhas por cidadania, justiça e independência. Outros criam material para os processos de sincretismo cultural a partir de relações expandidas e ainda em desenvolvimento, entre as populações negras do mundo desenvolvido e de seus irmãos na subordinação racial por toda parte.

Os efeitos desses laços e a penetração de formas negras na cultura dominante expressam que é impossível teorizar sobre a cultura negra na Grã-Bretanha sem que se desenvolva uma nova perspectiva sobre a cultura britânica *como um todo*. Isso talvez possa ser visto por detrás das manifestações contemporâneas, nas lutas culturais que caracterizaram o período e o império colonial. Uma complicada teia de conexões culturais e políticas une os negros daqui aos negros de outras partes. Ao mesmo tempo, eles encontram-se ligados às relações sociais desse país. Ambas as dimensões tem que ser examinadas e as contradições e continuidades existentes entre elas devem ser reveladas.



## Entre o Texto Sagrado e o Vazio Moral\*

BHIKHU PAREKH

As experiências de vida centrais dos imigrantes arremessa-os a uma relação altamente ambígua com o sagrado. Desprovidos de raízes num modo de vida corrente, incapazes de sentir em seus ossos as alegrias e agonias mais profundas de seu lar adotivo, excluídos de todas as fontes de significados e valores, às suas vidas falta profundidade e riqueza, a fonte mais comum da experiência do sagrado. Sua dignidade como seres humanos é constantemente ridicularizada pela sociedade “anfitriã” hostil; seus laços familiares sagrados são brutalmente rompidos pelas maldosas leis de imigração; suas crianças saem cedo toda manhã e voltam falando uma linguagem cada vez mais ininteligível e que além disso os

---

\* Fonte: Parekh, B. (1989) “Between holy text and moral void”, *New Statesman and Society*, 23 March, página 30-1.

fere. Graças a tudo isto, sua disposição predominante é a de dúvida e suspeita, uma raiva reprimida frente à hipocrisia de uma sociedade que diz uma coisa mas faz o contrário.

Diferentes imigrantes respondem a estas experiências e temperamentos de forma diversa, e desenvolvem diferentes estratégias de sobrevivência física e moral. Destas, duas são relevantes para a nossa discussão. Em um extremo, há um cinismo total. Todas as pessoas fedem, são impostoras, rudes, trapaçeirias, predadoras, manipuladoras. Em nenhuma se pode confiar, nem mesmo, ou especialmente, nos companheiros imigrantes. Tudo neste mundo é superficial e bruto, e pode ser ridicularizado, esvaziado, pervertido, virado às avessas. No outro extremo, há o retrocesso às certezas familiares do passado.

Considera-se que o significado da vida é permanente e incorrigivelmente mesclado em um texto sagrado, num corpo de rituais, ou em um poço de tradições herdadas e invioláveis. Ainda que se perceba que estas tradições são irrelevantes ou inaplicáveis no novo ambiente, elas são distintivamente aquelas próprias do imigrante em uma sociedade que já o/a despiu totalmente, a única coisa que os *distingue*, que lhes dá um passado, raízes no presente e confiança para enfrentar o futuro. As tradições ou os textos sagrados dão segurança em um mundo de vazio moral; eles são uma proteção segura contra o impacto desumanizante do cinismo. Num extremo, então, a desconfiança profunda e auto-destrutiva; no outro, uma convicção impenetrável e intolerante. Um perdeu o sentido de sacralidade, o outro o tem em excesso.

Todos os imigrantes, não importa quão reflexivos e introspectivos eles possam ser, abrigam um pouco de ambas as tendências (e de muitas outras), mantendo-as em equilíbrio precário, voltando-se a uma quando a



outra falha ou torna-se insuportável. Rushdie não é exceção. Ele escreve sobre a tensão entre estas tendências sem avaliar totalmente que ela está presente no próprio centro de seu ser e que ela ao mesmo tempo enriquece e distorce sua percepção de sua questão.

Isto é evidente nos *Versos Satânicos*. Uma exploração imensamente ousada e persistentemente inquisidora da condição humana, que somente um imigrante desenraizado pode empreender, torna-se presa fácil de uma tímida reverência às modas políticas e literárias mais recentes; uma seriedade profunda mergulha repentinamente, e sem aviso, em brincadeira sem-graça. O sagrado está enlaçado com a irreverência, o sacro com o profano. Explorações intensamente delicadas de relações e emoções humanas são obscurecidas por um ímpeto quase infantil de chocar, machucar e ofender.

Como um imigrante, Rushdie algumas vezes parece ressentir-se do fato de que todos à sua volta não sejam imigrantes; em outras ocasiões, ele se mostra profundamente satisfeito com o fato de os nativos possuírem suas raízes intactas e por darem bençãos. Em um nível diferente, ele é repellido e ao mesmo tempo atraído pelos seus companheiros imigrantes. Ele luta por eles e contra eles; ele se ressent de eles e se encanta igualmente em seu mundo de certezas; preocupa-se com eles, mas também pisa em suas memórias e sentimentos mais queridos. Ele os ama como seres humanos reais, ainda que os transforme em causa abstrata; e seu anti-racismo santo caminha passo a passo com toques de desprezo por eles.

É isto que explica, ao menos parcialmente, a pretensa tensão entre ele e os muçulmanos. A tensão é um resultado do conflito entre duas aproximações muito diferentes aos apuros de um exílio. A despeito dos

expectadores brancos que não compreendem, os contestadores sabem que nada menos que suas escolhas existenciais fundamentais, e até a sua sanidade, estão em questão. A grande maioria dos muçulmanos escolheu uma maneira de vencer os seus apuros; Rushdie escolheu outra. Eles dão significado à suas vidas vazias e pobres apegando-se ao sagrado e a suas convicções petrificadas; ele duvida de praticamente tudo, incluindo a própria busca pelo significado. A abordagem destes muçulmanos tem pouco espaço para a dúvida; a de Rushdie possui somente um espaço limitado para o santo, ou mesmo para o sagrado, e ele fica profundamente nervoso em sua presença. Eles consolam uns aos outros em um companheirismo comum e levam vidas heterônomas individualmente dentro de um grupo autônomo; a busca de Rushdie por uma autonomia pessoal leva-o a uma relação ambígua com a sociedade branca e, especialmente, com sua comunidade literária. O conflito inescapável entre os dois eclodiu no momento em que ele produziu uma ampla exploração do sagrado nos *Versos Satânicos*.

À  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH  
SETOR DE PUBLICAÇÕES

**Textos Didáticos**

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

morewa@unicamp.br

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603

Telefax (0XX 19) 3788.1589

NOME: \_\_\_\_\_

Name: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

RECEBEMOS: \_\_\_\_\_

We have received: \_\_\_\_\_

FALTA-NOS: \_\_\_\_\_

We are lacking: \_\_\_\_\_

ENVIAMOS EM PERMUTA: \_\_\_\_\_

We are sending in exchange: \_\_\_\_\_

DATA: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

ASSINATURA: \_\_\_\_\_

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA  
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not  
wanted.