

DISCUTINDO IDENTIDADES: O EU E O OUTRO E A CRISE DA RACIONALIDADE CONTEMPORÂNEACleudson de Jesus Rocha¹**Resumo:**

Este artigo se propõe apresentar os deslocamentos históricos do conceito de identidade, examinando-o segundo a perspectiva das mudanças empreendidas no mundo globalizado, cuja lógica é definida em função da utilização dos desenvolvimentos tecnológicos presentes nas sociedades avançadas. O fluxo frenético de dados que circulam em redor do mundo instala uma sensação de desorientação quanto ao tempo e aos espaços em que se vive e até mesmo quanto as singularidades de classe e gênero. Essas matrizes, que antes definiam o sujeito e o seu lugar no mundo foram relegadas ao local da dúvida, desvanecendo, assim, os projetos vinculados à pretensão à identidade. A circulação e legitimação da sensibilidade atual é antecipada por Adorno em seu diagnóstico do capitalismo tardio (1985) como sendo resultado da adesão aos produtos oferecidos pela *indústria cultural*, que confere a tudo um ar de semelhança, fazendo vigorar uma homogeneização do gosto, tendo como consequência a celebrada ética do consumo em vez de uma autonomia crítica do sujeito, cuja identidade evapora-se e se afoga na profunda crise da racionalidade contemporânea, que se manifesta por meio da barbárie, que é a regressão da humanidade no tecido civilizatório.

1. A não identidade como resultado do enfraquecimento da condição de sujeito

O tema da identidade tem ganhando fôlego com trabalhos de autores como Bauman (2005), Bhabha (1998) e Stuart Hall (2005), entre outros. Este último, argumenta que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”. Esse esfacelamento do indivíduo diz respeito à perda da sua condição de sujeito, esmaecida na enxurrada de referências com as quais tem que lidar, a partir da oferta desenfreada de informações, produtos culturais e pseudo verdades que circulam entre os indivíduos, em todos os âmbitos da vida. Essa sangria desatada de dados a serem consumidos, em vez de fortalecer o sujeito, dotando-o de autonomia deliberativa sobre a vida, anula sua capacidade de decisão, pois perdido entre a montanha de dados, debate-se entre as fugidias referências sobre as verdades de um mundo em constante transformação.

¹ Doutor em Filosofia pela UGF-Rio, (2005); Prof. Adjunto do Centro de Educação e Letras – CEL -, do Campus Floresta da UFAC.

Hall refere-se ao conjunto amplo de possibilidades tecnológicas por meio das quais circulam, em redor do mundo, num frenesi delirante, dados culturais destinados não a formação de pessoas, mas a atraí-las, seduzi-las para aderirem a certos desejos, a parâmetros sempre substituíveis, conforme os interesses dominantes. Para Hall (2005) a cultura deixou de ser um conjunto de valores ou significados a ser compartilhado, assumindo um caráter público, que só se sustenta enquanto for aceito. Os esforços, então, se concentram na construção da adesão dos grupos aos padrões oferecidos como válidos.

As ideias de Hall apontam que, para tratar a questão da identidade e da cultura, é necessário debruçar-se sobre a constituição do sujeito contemporâneo. Vejamos como escreve o autor:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólida localização como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. (HALL, 2005. p. 9)

Desse modo, não é tarefa fácil conceituar identidade, visto sua tamanha hibridez. Canclini (1997) utiliza o termo hibridação para designar a mestiçagem, o sincretismo, a fusão e outros vocábulos empregados para explicar as misturas particulares, que irão compor a identidade denominada híbrida do homem pós-moderno. Bauman (2005), por sua vez, fala que esse assunto da identidade é, pela própria natureza, intangível e ambivalente.² Contudo, explica que a modernidade, em seu afã pela busca do progresso e realizações técnico-científicas, produziu a aniquilação cultural e física dos estranhos e do diferente, promovendo, em seu lugar, um clima de mesclagem criativa, no aproveitamento de facetas que se mantiveram no espectro das composições culturais, ou seja, o estado moderno atuou com força, estabelecendo o que deveria se manter como válido e o que deveria ser extinto como parte da limpeza cultural e sanitária. Exemplo desse processo são os mecanismos colonialistas desenvolvidos pelas metrópoles com relação às colônias, no processo de europeização imperialista do mundo, onde se promoveu o que Bauman (1998) chama de

² BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2005.

demolição criativa, ou seja, a eliminação de certos aspectos das culturas locais e a afirmação de outros sentidos e valores válidos.

Note-se que a identidade acopla-se a um sujeito ou a grupos, definindo seu jeito de ser e se comportar diante do mundo. Hall (2005) apresenta três concepções relativas à identidade, distinguindo-as assim: a) sujeito do Iluminismo; b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno. O primeiro comporta-se pelos critérios racionais, como indivíduo centrado, dotado de racionalidade como centro de sua orientação e decisões. Trata-se de um ser “individualista”, norteado pelo pensamento que dispensa a tutela de outrem e orienta a caminhada com suas próprias pernas; O sujeito sociológico é aquele formado pela interação com outras pessoas com as quais convive, absorvendo a cultura por meio da construção de sentidos, valores e símbolos. Este sujeito conta ainda com uma essência individualista, mas vai se transformando a partir do diálogo com outros mundos, outras culturas exteriores; O sujeito pós-moderno é aquele que não tem uma identidade permanente, fixa ou essencial. Sua identidade, nas palavras de Hall (2005) “torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.³ Essas visões permeiam as noções de identidade, mas logicamente não se encontram distribuídas, conscientemente, entre seus portadores.

No livro *Identidades Territoriais*, Haesbaert (1999, p. 172) traz três abordagens para o tema da identidade tentando esclarecer o entendimento sobre ela. Para ele,

[...] há três abordagens para o tema, uma mais ampla, derivada da filosofia, onde autores como Frege observam que a identidade é “indefinível”, pois se toda definição é uma identidade, a identidade não pode ser definida; a outra no âmbito da psicologia, se ocupa da natureza da identidade pessoal, individual, e, por fim no âmbito da antropologia, destaca-se tanto o debate sobre a identidade das coisas quanto aquele, mais difundido, sobre a identidade social ou coletiva.⁴

Essa compreensão parte da lógica de que quando a consciência define os objetos e fenômenos, ela se identifica com eles. Isso quer dizer que o que se constitui como conceito é uma certa adesão da consciência a uma forma explicativa específica dos objetos, coisas e

³ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2005, p. 13.

⁴ HAESBAERT, R. *Identidades Territoriais*. In: ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. 1999, p. 172.

fenômenos. Assim sendo, essa abordagem acima citada, que toma a posição de Frege como uma das formas de fixar a discussão sobre identidade vai resultar num aprisionamento da consciência às coisas. Se assim for, o conceito de identidade limita as possibilidades de sentidos, pois a consciência fica aprisionada à compreensão muito particular do conceito e toda compreensão que estiver fora do espectro daquela realidade que o conceito abarca, é falsa, ingênua e por isso, inválida. Assim, pensemos: se a cultura de uma certa comunidade é compreendida como aquelas práticas ligadas à tradição, todas as demais que se apresentarem fora desse espectro, é inválida, e assim, ilegítima.

Identidade, como identificação do sujeito, não pode se limitar ao âmbito do eu personalístico, porque se assim fosse, se instalaria a guerra entre posições que se pretendem válidas. O eu psicológico é, no fim e ao cabo, apenas um que vaga entre outros *eus*, igualmente solitários. A cultura, do ponto de vista antropológico, compreende que o coletivo forma um certo jeito de experimentar e explicar o mundo e resulta das experiências vividas e dos sentidos compartilhados. Esse compartilhamento é perene, ou seja, realizar-se num *continuum* temporal, podendo, dessa maneira, ser constantemente revisto e ressignificado. Assim compreendido, as culturas de um grupo determinado, tem que ser vista como construções vivas. E sendo vivas, a possibilidade da manifestação de conflitos encontra-se no limite de possibilidades reais. Os grupos se movimentam no interesse de legitimar suas práticas e esse embalo se manifesta na agenda cultural destes grupos.

Bakhtin (1987) em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* considera que “cultura” é uma palavra imprecisa, com muitas definições antagônicas. Para ele, a cultura é como um sistema de significados, atitudes e valores partilhados pelas formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados.⁵ Neste sentido a cultura pode denotar um emaranhado que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade. Peter Burke⁶ (2010, p. 22-23) apresenta o entendimento de que cultura é temporal e produto dos hábitos e ações cotidianas, vejamos:

⁵ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; [Brasília] Editora da Universidade de Brasília. 1987.

⁶ BURKE, P. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia de Bolso, 2010.

[...] Na era da chamada “descoberta” do povo, o termo “cultura” tendia a referir-se a arte, literatura e música, e não seria incorreto descrever os folcloristas do século XIX como buscando equivalentes populares da música clássica, da arte acadêmica e assim por diante. Hoje, contudo, seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo “cultura” muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade — como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante. Em outras palavras, a história da cultura inclui agora a história das ações ou noções subjacentes à vida cotidiana. O que se costumava considerar garantido, óbvio, normal ou “senso comum” agora é visto como algo que varia de sociedade a sociedade e muda de um século a outro, que é “construído” socialmente e portanto requer explicação e interpretação social e histórica.

Diante dessa quadra onde prevalecem dúvidas, indefinições e inconstâncias conceituais, Bhabha (2013, p. 20) desafia os estudos culturais a “passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e (...) focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”. Esse apelo significa um processo de frenagem na lógica eurocêntrica adotada pelo ocidente imperialista, que reivindica o olimpo do conhecimento científico, em detrimento dos conhecimentos produzidos no terceiro mundo, aquele dos “condenados da terra”. Questionar a “teoria”, como linguagem de elite, é um desafio que vai além da simples negação da hegemonia da classe dominante. Requer uma nova postura epistemológica e política que se desloque da manjada polêmica entre os antagonismos sociais e contradições históricas entre o norte e sul, entre o opressor e o oprimido, entre o centro e a periferia, entre o Eu e o Outro. O jeito de ser Outro – alteridade identificada com a crítica ao olhar que o centro lança à periferia -, refaz-se na ação política condutora de energias que expandem diferenças não a partir de fora para dentro, do sul para o norte, da aldeia à metrópole, etc., mas no próprio ambiente em que as identidades de entrecruzem.

Não chegam a ser novidade as análises a-históricas realizadas pelo crítico eurocêntrico que, falando com pretensão de verdade, desencadeou as ideologias imperialistas que exclui o Outro do Terceiro Mundo. Essa lógica vigora fortemente contra os sujeitos históricos, cuja diferença não é respeitada, mas, ao contrário, negada e homogeneizada conforme os padrões eurocêtricos, por meio da desmoralização de seus discursos, análises e conceitos, apresentados em uma metateorização que mergulha na produção dos locais, inventariando os discursos e ressignificando-os ou silenciando as vozes legítimas que se pronunciam no terceiro mundo.

Para a filosofia moral e política do século XX, o cálculo da alteridade foi um problema, isto é, não conseguimos reconhecer no outro um semelhante. Existem poucas diferenças entre nós: alguns tons de marrom na pele, uma pequena gama de castanhos no cabelo e um par de tonalidades de íris. Mesmo com uma base tão sucinta, falamos de raças humanas: brancos, amarelos, vermelhos, negros e “azeitonados”, entre os quais os antropólogos do início do século XX distinguiram subgrupos. A colonização total do planeta encheu as enciclopédias de gravuras de seres humanos “diferentes”.

Nos tempos atuais, de globalização e multiculturalismo, a interculturalidade é requisitada como instrumento de instalação de paz, pressupondo a máxima do respeito ao outro. O respeito, por si mesmo, implica na convivência política com o outro, pressupondo a disponibilidade das trocas simbólicas, cada uma embalada por sua validade e presumível importância. Não tem a ver com o relativismo cultural, que se inscreve no paradigma da tolerância, da aceitação das diferenças, mas propõe deixar o outro em paz, sem aproximações, sem trocas, sem contatos; o relativismo cultural aproxima-se de um certo desinteresse pelo outro, que pode existir sendo como é, sem ser incomodado pelo outro, que pode seguir seu caminho ao largo, sem ser notado. O multiculturalismo, por sua vez, provém do elogio à diferença, sob a égide do “viva o próximo”. Para ele confluem a constatação da diversidade humana, o repúdio à violência e a alegria da novidade. É próprio de formas político-morais que lidam com a convivência entre comunidades zelosas de suas identidades. É politeísta em seus valores, comunitário.

Para Tubino (2005, p. 3),

a interculturalidade não é um conceito, é uma maneira de se comportar. Não é uma categoria teórica, é uma proposta ética. Mais do que uma ideia é uma atitude, uma maneira de ser necessária em um mundo paradoxalmente cada vez mais interligado tecnologicamente e, ao mesmo tempo, mais incomunicável interculturalmente.

Dessa maneira, a lógica que pauta o princípio da interculturalidade, propõe-se um jogo de encontros entre representações e sentidos – sobre a vida, sobre o mundo, sobre tudo -, de maneira a que se acolha as diferentes visões e maneiras de ser e de viver, fazendo dessa fartura de posições, uma riqueza a ser compartilhada e celebrada nos encontros, de tal maneira que estabeleça uma ética da tolerância e da aceitação da diferença.

Tubino (2005) fala ainda dos vários sentidos que são atribuídos ao termo interculturalidade. Quando os cientistas sociais, por exemplo, avaliam a interculturalidade, eles fazem referência ao estudo das diversas relações e misturas que já existem entre as diferentes culturas do nosso continente. No discurso acadêmico, entende-se a interculturalidade como propostas políticas e educacionais para transformar as relações onde falta igualdade entre as culturas, gerando espaços públicos para o diálogo e debate intercultural que permita avançar na solução de problemas comuns. Para os movimentos indígenas, a interculturalidade é utilizada com outro significado. Ela é percebida como revalorização e fortalecimento das identidades étnicas e também na defesa dos seus territórios. Importa a instauração do respeito e o reconhecimento civil de direitos.

O conceito e a chave ética entranhados na ideia da interculturalidade, abre forte ênfase à virtude civil da tolerância defendida a partir da segunda metade do século XX, virtude esta que permite a convivência política e afina as relações interpessoais. Os eventos de 1968 e seus corolários inauguraram novos tempos, que podemos rotular sob o mote de “deixa o próximo em paz”. Tolerar é isto, e não outra coisa. É uma forma benéfica de desinteressar-se pelo outro e de estabelecer modos de convivência que permitam a cada grupo “cuidar de seus próprios interesses”, evitando a violência. Barbosa (2012, p. 220), citando Bhabha, afirma que “essa compreensão resulta das percepções identitárias na contemporaneidade. Antes restritas às lógicas binárias e fixas da modernidade, as identidades de hoje estariam cada vez mais fluídas e transitórias, características de uma época de mobilidade das populações: migrações, diásporas, imigrações, exílios, etc.”

No campo científico, a lógica materialista eurocêntrica que defende que a teoria e só ela orienta a prática, exclui outros gêneros discursivos que podem, com efeito político eficiente, cumprir a função da crítica comprometida. Para Bhabha (2005, p. 48) “é possível que a causa da arte e a crítica radicais seja melhor defendida, por exemplo, por um inflamado professor de cinema”; e mais: “as formas de rebelião e mobilização popular são frequentemente mais subversivas e transgressivas quando criadas através de práticas *culturais* oposicionistas”. Acolhe, assim, as políticas de produção cultural como bases legítimas de intervenção política, e vê que, muito embora a linguagem da arte não obedeça aos critérios da ciência, mesmo assim “dá profundidade à linguagem da crítica social e estende os domínios da 'política' em uma direção que não será inteiramente dominada pelas forças do controle econômico ou social” (Bhabha, 2005, p. 48) Consta aqui uma

possibilidade de diálogo com todos os polos culturais e geográficos, já que a linguagem universal da arte, somada ao seu papel político, pode transcender os discursos academicistas e cumprir a função de prática cultural opositora.

O autor enxerga, ainda nos dias atuais, um agudo crescimento de um vigoroso nacionalismo anglo-americano que não para de projetar-se no mundo, em sua busca de articular poder econômico e militar em atos políticos que demonstram um total desrespeito a independência e autonomia de povos e locais no Terceiro Mundo. “Convém lembrar a política de 'quintal' da América com relação ao Caribe e à América Latina, o coágulo patriótico e o código patricio da campanha britânica das ilhas Falkland ou, mais recentemente, o triunfalismo das forças americanas e britânicas durante a Guerra do Golfo” (p 49).

Essa pretensão de afirmação de um parâmetro cultural (e econômico) que seja válido perenemente engendrou práticas de dominação cultural, registrada fartamente nas histórias da colonização dos povos. Eduardo Galeano (2014) com seu clássico *As veias abertas da América Latina*, demonstra, com lirismo, humanismo e amor pela liberdade, as formas perversas como os países europeus se incrustaram na América Latina, retirando toda a riqueza e instalando as mais dolorosas práticas culturais para viabilizar seus interesses de poder e glória. Para tanto, os massacres dos grupos étnicos foram o caminho mais frequente. Conhecemos, por diferentes fontes, as estratégias dos colonizadores europeus para subjugar os índios brasileiros, negando-lhes a própria língua e a prática de seus costumes e hábitos.

Essa dominação político-econômica tem, obviamente, grande influência na ordem das informações que circulam no mundo ocidental, homogeneizando o poderio das potências imperialistas para dentro e para fora de seu território. Aos povos e lugares dominados é também imposta uma política cultural, que, nos termos de T. W. Adorno e M. Horkheimer (1985) correspondem à *indústria cultural* que possui a capacidade de produzir uma determinada satisfação nas pessoas. Claro que é uma satisfação de algo que ela mesma suscitou, alimentando-se, vorazmente desse algo e da identificação dos grupos a ele. Ou seja, existe uma base material para o exercício da ilusão, que a indústria cultural suscita, despertando interesse e prazer no sujeito-receptor. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (1995, p. 128): “o poder da indústria cultural provém de sua identificação com a necessidade produzida, não da simples oposição a ela, mesmo que se tratasse de uma oposição entre a onipotência e a impotência”. Os autores frankfurtianos consideram que a *indústria cultural*

promove uma condenação aos produtos da cultura erudita, já que sua estratégia é subtrair das pessoas a capacidade da crítica, distanciando-as do prazer da busca dos produtos ideais, uma vez que promove uma pseudo-satisfação com a oferta do objeto descartável.

Esse pensamento, contudo, embora traga em si as marcas do desejo da afirmação da emancipação do homem, através de uma corrosiva crítica da trajetória da razão ocidental, associa-se ao panorama eurocêntrico enquanto supõe um vislumbre analítico que precisa ser resgatado pelo sujeito para que este possa tomar seu lugar de um ser autônomo e auto-controlado por seus próprios critérios racionais. Bhabha não pressupõe que haja um estágio de desenvolvimento espiritual que todos devem perseguir, mas, ao contrário, denuncia: “existe uma pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente” (p. 47). E identifica eventos que mesmo com uma roupagem alternativa e contracultural, como o Congresso do Terceiro Cinema de Edimburgo - demonstra a grande influência do ocidente como referência central, pois ao se realizar no olho do furacão de efervescência cultural, sofre três traços dessa condição: referenda a Europa como lugar de exibição e discussão pública, como lugar de julgamento e como lugar de mercado. Cumpre-se aquilo que Bourdieu chamou de *capital simbólico*, que se demonstra na pretensão imperialista de ser berço e vitrine de posições, alocações, produções, teorias e políticas que se pretendem legítimas e exclusivas no âmbito cultural, quando produz um discurso do Outro como insuficiente e falho.

No caso específico do Congresso do Terceiro Cinema de Edimburgo, verifica-se que entre os principais colaboradores encontram-se os “exilados ou refugiados” do Ocidente, que “vivem de forma problemática, frequentemente perigosa, às margens ‘esquerdas’ de uma cultura liberal eurocêntrica e burguesa. Trata-se de um *exílio cultural*, que resulta de variadas causas políticas e históricas nas diferentes nações, e que provocam um clima de *deslocamento cultural*, que “torna confuso qualquer sentido profundo ou ‘autêntico’ de ‘cultura nacional’” (Bhabha, 2005, p. 50). Esse exílio não é, contudo, necessariamente, o silenciamento definitivo dos grupos que vivem na diáspora, mas apenas o itinerário errante de pessoas que se fazem sujeitos no contato com o novo e com o distante, fazendo-se e refazendo os ambientes onde habitam e/ou circulam. O fazer artístico, técnico, acadêmico ecoa forte, embora enfrentando o filtro do que é socialmente aceito, que seleciona o que tem valor, separando-o daquilo que não importa.

Esse processo de exílio cultural se dá não apenas enquanto deslocamento físico da periferia para o centro ou vice-versa, mas também nos ambientes locais. As mudanças que aconteceram no plano tecnológico e científico impuseram transformações nas identidades de cada pessoa. Segundo Robins (1997), citado por Rajagopalan “queiramos ou não, vivemos num mundo globalizado. Entre outras coisas, isso significa que os destinos dos diferentes povos que habitam a terra se encontram cada vez mais interligados e imbricados uns nos outros – fenômeno que vem sendo chamando de ‘transnacionalização’ da nossa vida cultural e econômica. O outro lado dessa mesma moeda se chama ‘desterritorialização’ das pessoas (...) e suas práticas culturais” (p. 57). Trata-se de uma quebra de barreiras que se dá com a velocidade da circulação de bens culturais, de pessoas e de informações em redor do mundo. Isso aproxima as diferentes regiões do mundo, os grupos, as etnias, as línguas, as histórias e as diferentes tradições culturais, mas não nos coloca livres das ambições imperialistas, ainda visíveis nos frequentes conflitos armados que acontecem ao redor mundo.

Edward Said, citado por Rajagopalan (2003, p. 58) declara em conferência realizada na Universidade de York, em Toronto, Canadá, em fevereiro de 1993, que os EUA se fundaram sob a ideia de um *imperium*, “um estado soberano que se expandiria em população e território e aumento de poderio”, lançando-se sobre outros povos e nações e produzindo um discurso que só serve para disfarçar as reais motivações dos governantes que perseguem a manjada política expansionista, disfarçando-a como se fossem interesses altruístas. Ao contrário de um reino de paz na terra, vivemos um tempo de volatilidade e instabilidade no que diz respeito às identidades no mundo pós-moderno. Além das vívidas tensões e desentendimentos entre os povos, capitaneados pelos EUA, temos ainda nossas vidas sendo cada vez mais literalmente invadidas pelas informações advindas de fontes de todos os tipos, algumas bem-vindas, outras nem tanto.

Para Hall (2003), o que acontece com a cultura é uma exclusão de certas práticas culturais para a imposição de outras formas hegemônicas de representação e sentidos. A esse processo, costuma-se chamar de transformação cultural, mas, para este autor

A ‘transformação cultural’ é um eufemismo para o processo pelo qual algumas formas e práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e ativamente marginalizadas. Em vez de simplesmente caírem em desuso

através da longa marcha para a modernização, as coisas foram ativamente descartadas, para que outras pudessem tomar seus lugares.⁷

A questão da cultura e identidade de um povo não se constitui sem as interações das linguagens a que os indivíduos lançam mão para se comunicar, formar sentidos e se relacionar com o mundo. A linguagem, portanto, cumpre papel fundamental de produção e socialização dos sentidos. Acontece que no mundo atual, todos os processos são configurados pela linguagem, que com o desenvolvimento da técnica, deixou de ser um *continuum* de sentidos perenes, passando a sofrer grande influência das práticas sociais compartilhadas globalmente. Dessa maneira, as linguagens passaram a se incrementar com múltiplas modalidades de recursos, como som, imagem e símbolos, além da própria estrutura das línguas, que sofreram transformações visíveis, mudando radicalmente as formas de comunicação.

Esse quadro promove o que Hall (2003) denomina, como vimos acima, de “transformação cultural”, que tem como principal característica, a expulsão e a marginalização de práticas culturais populares para a experimentação de outras e novas práticas, advindas por meios tecnológicos, e por isso mesmo, envelopadas sob uma roupagem de modernidade e vantagens comunicativas.

2. Da *mimese* primeira, originária, a *mimese* segunda, perversa: a propensão à barbárie

Para Jeanne-Marie Gagnebin (1997), a separação que acontece entre a natureza interna e a natureza externa do homem repercute de modo substancial tanto no comportamento mimético do sujeito quanto na noção de corpo e de sentidos. De acordo com esta autora, o processo de formação do sujeito se encerrou na repressão da *mimesis* primeira, originária, que se transformou numa *mimesis* segunda, perversa. O momento mimético presente na relação do homem primitivo com a natureza expressava o princípio básico do mito, o antropomorfismo, a projeção na natureza do subjetivo. O sobrenatural,

⁷ HALL. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2003, p. 248.

espírito, demônios, são imagens espelhadas dos homens “(...) assustados pelos fenômenos naturais” (Matos, 1989:153).

A experiência de mimetizar a força ameaçadora ocorria pelo medo da aniquilação. Assim como determinados animais possuem caracteres que os confundem ao meio ambiente, livrando-os do ataque de seus predadores e permitindo-lhes a sobrevivência, o homem, num impulso mimético, se assemelhava ao inimigo para escapar do perigo da destruição. Neste impulso de sobrevivência, contudo, ele tinha sua identidade perdida, na medida em que extrapolava os limites que o caracterizavam como diferente. Era uma *mimesis* constituída pelo medo daquilo que mostrava toda sua força: a vida selvagem, as intempéries, a falta de alimento, e ainda, aspectos geográficos.

No desenvolvimento histórico da civilização, o comportamento mimético se transformou devido às novas relações do mundo burguês, pautadas no interesse de eliminar aquilo que se apresenta como dissonante. Esta parece ter sido a proposta do Iluminismo, que prometeu desencantar o mundo dos mitos, através do desenvolvimento da razão científica.

Podemos dizer que a nova relação diante do diferente repercutiu tanto para o sistema quanto para o indivíduo em particular. O sistema necessita eliminar o diferente, e com ele toda e qualquer condição de resistência diante do princípio da equivalência, que pode ameaçar os interesses do capital. O indivíduo teme rememorar seu medo mítico, que o condicionava a viver sob condições de impotência frente às forças naturais e, com esta rememoração, trazer à tona a violência impressa na constituição do seu eu em função das necessidades impostas pelo processo civilizatório. Assim, a amnésia da própria história, isto é, de seu passado, contribui para o seu não reconhecimento enquanto natureza, propiciando sua condição de dominador/dominado. Nesta relação, o indivíduo aprendeu a sobreviver num mundo endurecido, no qual para Adorno e Horkheimer (1985, p. 169),

[...] a indelével herança mimética de toda práxis é abandonada ao esquecimento. Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram *tabus*, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos.

Deste modo, o homem contemporâneo tornou-se vítima daquilo que ele mesmo provocou através de sua pretensão em dominar as coisas do mundo; regrediu em sua

capacidade de ouvir e olhar a natureza como um todo repleto de mistérios nunca conhecidos plenamente. O homem esclarecido passa, então, a olhar a natureza com os olhos do dominador, prestes a explorar e dominar o mundo desconhecido. A fúria desse homem que acredita dominar ocorre, segundo Adorno e Horkheimer, porque mesmo sob a égide da dominação da natureza e, conseqüentemente, das relações humanas, não se pode dominar completamente o impulso mimético. Instala-se, dessa maneira, o espírito da barbárie, que é a regressão da humanidade. Esta regressão reflete, então, a formação do homem, que, embora seja capaz de produzir bens culturais grandiosos, é, porém, incapaz de reconhecer a grandiosidade das coisas humanas. Adorno explica bem esta contradição quando diz que, mesmo aquelas pessoas dedicadas aos bens culturais, se encarregaram, tranquilamente, da práxis assassina do nacional-socialismo. Isso para ele demonstra a dissociação entre os bens culturais (a cultura) e as coisas humanas, isto é, a consciência, o pensar e o sentir humanos. A contradição desencadeada a partir do processo de apropriação da cultura e da técnica encaminha os homens para a realização da barbárie.

No livro que no Brasil foi traduzido como *Dialética do Esclarecimento* (1985) Adorno e Horkheimer discutem que a civilização, em sua ânsia de extinguir a barbárie, acabou aumentando-a a volumes indescritíveis, até o ponto de extinguir as capacidades de racionalização crítica, criando meios para que em seu lugar vigore uma mentalidade administrada, que em tudo se iguala à própria sociedade (corroída e desprovida de saída), construindo mecanismos de dominação cada vez mais eficazes, com vistas à dominação sistemática dos grupos.

Antônio Zuin (1999, p. 1), referindo-se a posição de Adorno e Horkheimer (1985) diz que:

[...] nos dias de hoje, quando as pessoas se encontram cada vez mais dessensibilizadas, é praticamente impossível ficar insensível aos apelos sedutores feitos pela indústria cultural, numa sociedade cuja consolidação e reprodução da cultura prioriza o princípio da comercialização de seus produtos sob as mais variadas embalagens. [...] Na verdade, a essência do conceito de indústria cultural não só permanece atual, como também é relevante, sobretudo para a investigação dos mecanismos psicológicos determinados pelas relações sociais que exigem a universalização da semiformação e, por que não dizer, da nossa educação danificada.

Segundo Adorno e Horkheimer (1985) a *indústria cultural* possui pelo menos duas dimensões através das quais garante sua eficácia:

1) Ela produz uma determinada satisfação e isto a faz progredir. Claro que é uma satisfação de algo que ela mesma suscitou, alimentando-se, vorazmente, desse algo e da identificação dos grupos a ele. Ou seja, existe uma base material para o exercício da ilusão, que a indústria cultural suscita, despertando interesse e prazer no sujeito/receptor. Nas palavras de Adorno e Horkheimer: “o poder da indústria cultural provém de sua identificação com a necessidade produzida, não da simples oposição a ela, mesmo que se tratasse de uma oposição entre a onipotência e a impotência” (Adorno, 1995, p. 128).

2) A *indústria cultural* promove uma condenação aos produtos da cultura erudita. Sua estratégia é subtrair das pessoas a capacidade da crítica, distanciando-as do deslumbre analítico, do prazer da busca dos produtos ideais, uma vez que promove uma pseudo-satisfação com a oferta do objeto descartável. Essa tendência, vale que se diga, cada vez mais se arraiga na sociedade. Segundo Tânia Pellegrini (1995, p. 69),

[...] vivemos num mundo de imagens. Nunca foi tão forte a sensação de *déjà vu*, de já ter estado num lugar quando lá se chega pela primeira vez. Todas as paisagens parecem-nos visitadas, todas as faces conhecidas, todos os caminhos trilhados, todas as histórias contadas e todos os quadros já vistos: globalmente, tudo se reduz a uma imagem transmitida pela TV ou a um dado disponível no computador.

Além disso, hoje em dia se impõe a tendência de que, a partir da preponderância dos meios de comunicação de massa, se fixe o hábito apenas da observação virtual dos objetos, em vez do contato efetivo com estes. Ou seja: à medida em que o acesso à mensagem, às imagens, encontra-se facilitado pelas tecnologias de informação e comunicação, mais se experimenta a satisfação do gosto efêmero do contato virtual com o que é produzido pela *indústria cultural*, sedimentando-se essa forma de cultura.

Bem ao tempo em que a *indústria cultural* cumpre a função de promover a dominação dos grupos por meio da lógica da validade das aparências, alavanca a abertura para questões importantes, que, embora já bastante discutidas, cabem ainda no debate sócio-filosófico, especialmente em função da extrema necessidade de saídas que todos sentimos nas diferentes esferas da vida, saídas essas que se veem embaraçadas na falta de perspectivas alentadoras para o fazer cotidiano, para nossas atuações profissionais, e no plano científico, que alimentem um pensamento capaz de nos permitir compreender o momento presente e que corresponda ao preenchimento das carências que a epistemologia precisa produzir.

Considerações Finais

Neste trabalho, o entendimento dos autores a respeito do conceito de identidade, rememora as transições históricas que este termo atravessou nas altas e baixas da maré da globalização. Os fluxos de ideias, os avanços tecnológicos, as migrações e coexistência de populações diversas promovido pela diáspora dos grupos, instala uma experiência de compartilhamento de identidades, sendo esta experiência, não um franco entendimento entre os grupos, mas um e mesmo sentimento de ser seduzido pelas mesmas coisas. A cultura contemporânea apoia-se nas vastas ferramentas tecnológicas que permitem a circulação de informações, dados, imagens e representações instantâneas em redor do mundo.

Qualquer diagnóstico do capitalismo tardio aponta sua contaminação pela lógica da indústria cultural, que perpassa todos os ambientes. Os apontamentos sobre cultura e identidade tratados neste ensaio decorrem dos fracassos da razão ocidental, das mazelas resultantes da negação das promessas do iluminismo, delegando e mesmo exigindo a realização de uma crítica imanente como alternativa para a afirmação da autonomia, chave para o rompimento com a lógica da sociedade administrada. O *clima cultural geral* do capitalismo tardio, que em tudo apresenta-se propenso à barbárie, tendo a falência da cultura como o principal ingrediente provocador da insegurança generalizada, aponta a necessidade de conscientização dos mecanismos que tornam as pessoas bárbaras como meio e fim dos processos de esclarecimento emancipatório.

As padronizações do gosto e da sensibilidade produziram a necessidade de redefinições das experiências identitárias. A discussão sobre “culturas” e “multiculturalismo”, por exemplo, incluíram um certo grito de “deixem o outro em paz”, ou seja, apelaram a um desinteresse pelo outro. Ao contrário deste proclame, os autores aqui discutidos, elevam a perspectiva da ciência a outro patamar: que o voz estridente e unissonante da Europa não seja única, diz Bhabha; Ali mesmo onde os guetos se formam, é possível construir um espaço de convivência solidária e frutífera, diz Bauman; As identidades atuais podem ser formadas e transformadas continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam, argumenta Hall; Apesar do peso da indústria cultural, é possível enxergar meios

emancipatórios, capazes de produzir a autonomia dos grupos: a educação desejável é aquela que tem como sua principal função a repetição de Auschwitz, a mais bárbara experiência a que a humanidade foi submetida.

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO. T. W. e HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Trad. José Maria Rispalda. Revisor Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1975.

_____. **Educação e Emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

_____. **Mínima Moralía**: reflexões a partir da vida danificada. 2ª ed., S. Paulo, Ática, 1993.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; [Brasília] Editora da Universidade de Brasília. 1987.

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2005.

BARBOSA, Muryatan Santana. **Homi Bhabha leitor de Frantz Fanon**: acerca da prerrogativa pós-colonial. *Revista Crítica Histórica*. Ano III, Nº 5, Julho/2012.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BURKE, P. **A cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia de Bolso, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

ECOSTEGUY, Ana Carolina D. **Uma introdução aos Estudos Culturais**. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, nº 9. 1998.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALEANO, Eduardo H. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora, UFJF, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte. Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

PELEGRINI, Tânia. **Aspectos da produção cultural brasileira**. In: Revista Crítica Marxista. Vol. 1. Número 2, S. Paulo: Brasiliense, 1995.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. S. Paulo: Parábola Editorial, 2003.

TUBINO, F. 2005. **La interculturalidad crítica como proyecto ético-político, encuentro continental de educadores agustinos**, del 24 al 28 de enero, 2005. Disponível em: http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf. Acesso: 20/01/2018.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares. **Indústria Cultural e Educação: o novo canto da sereia**. Campinas, SP: Autores Associados, 1999.