

A flexibilização das identidades e o consumo do horror nas sociedades contemporâneas*

Ana Lucia S. Enne**

"O Horror! O Horror!"

Em seu belo e denso texto, Homi Bhabha (1998) aponta para o quanto a questão do *horror* marca e atravessa a literatura ocidental acerca do colonialismo, em especial aquelas que vão ser manifestamente libelos contra os regimes coloniais. Utilizando como referência os trabalhos de Frantz Fanon e Joseph Conrad, entre outros, em especial *O coração das trevas*, Bhabha nos lembra o quanto as convicções e certezas de um paradigma de identidade forjado pelas Luzes, celebrando os ideais iluministas da certeza de um sujeito centrado, equilibrado, racional e progressista, vão ser abaladas, no decorrer do século XX, pelas cruéis revelações do horror.

Da celebrada frase derradeira de Kurtz na escuridão da selva africana, em *O coração das trevas*,¹ "O Horror! O Horror!" reaparece na boca do mesmo Kurtz já como o enlouquecido (?) coronel americano perdido na escuridão da selva do Vietnã, em *Apocalypse Now*.² Nele, Francis Ford Coppola recria em um jovem oficial do Exército americano, Marlow como seu homônimo capitão/marinheiro no romance de Conrad, a mesma ambigüidade frente ao horror (Kurtz exercendo o poder tirânico sobre os nativos, poder de vida e morte, ritualístico ao expor os crânios empalados daqueles que submeteu, poder das palavras – ambos adorados por seus discursos, o do romance e o do filme –, pregando o extermínio de "todos os brutos"), misto de fascínio e repúdio, admiração e descrença. Marlow é,

* Trabalho apresentado ao NP 02 – Jornalismo, do IV Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, Porto Alegre/2004.

** Graduada em Comunicação Social pela PUC/RJ, Mestre e Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, bolsista recém-doutora pelo PRODOC/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense/UFF, onde coordena o Laboratório de Mídia e Identidade (LAMI)

portanto, a metáfora gritante do sujeito partido, ambíguo, da mesma forma que Kurtz. Não há certezas, mas dúvidas. Não há progresso, mas horror.

Como aderir ao reclame iluminista do sujeito racional e centrado, frente aos massacres, extermínios, holocaustos etc. perpetrados no decorrer da história, inclusive a do século XX? Em *As Invasões Bárbaras*,³ o professor de História Remy, também em seus momentos terminais, profere para a missionária com quem dialoga, atônita frente aos dados quantitativos das atrocidades cometidas não só no século passado, mas na conquista das Américas: "A história da humanidade é a história do horror". Como se engajar no sonho da *comunidade imaginada* (Anderson, 1983) burguesa e liberal, globalizada e transnacional, sem fronteiras ou soberanias, sem angustiar-se ou deprimir-se quando dados e imagens e notícias e experiências de mortes e atrocidades e barbáries e desumanização nos atingem diretamente? Como, por exemplo, a Kip, sapador *sikh* que em *O Paciente Inglês* se deixa seduzir pela possibilidade de "tornar-se" – inglês, italiano ou canadense, pouco importa, mas de preferência inglês/indiano, indiano/inglês, em um exercício de *tradição/tradução*, em um *entre-lugar* (Bhabha, 2003) naquela estranha vila italiana onde se passa a narrativa do romance, *comunidade imaginada* nos últimos suspiros da II Guerra Mundial, em que as identidades são fluidas, as memórias são múltiplas, mas o que confere a unidade é a sensação de humanidade –, mas que percebe tal impossibilidade quando se depara com o Horror:

*"(...) Acreditei que eu podia levar comigo esse conhecimento, podia modificá-lo aos poucos, mas sempre passando essas coisas adiante, de mim para os outros. Cresci com as tradições do meu país, mas depois com as do seu país. A sua frágil ilha branca, com seus costumes e maneiras e livros e prefeitos e razão, de algum modo veio a converter o resto do mundo. Vocês defendem o comportamento preciso. Eu sabia que se eu levantasse uma xícara com o dedo errado seria banido. Se desse o nó de um jeito errado na gravata, eu estava fora. Foram só os barcos que deram a vocês todo esse poder? Foi por que vocês tinham as histórias e as prensas tipográficas, como dizia meu irmão? Vocês e depois os americanos nos converteram. Com suas regras missionárias. (...) Como conseguiram nos enganar com essa história? Aqui... escute só o que seu povo fez."*⁴

“Uma bomba. Depois outra. Hiroshima. Nagasaki.”⁵ Novamente, o horror!

Por muito tempo, memórias subterrâneas dessas experiências com o horror ficaram confinadas e silenciadas (Pollak, 1989 e 1992). Aos poucos, foram brotando, espontaneamente ou estimuladas. Relatos das atrocidades nas colônias africanas, nos campos de extermínio nazista, nos campos doutrinários da China comunista, nos processos de aculturação das diversas tribos indígenas das Américas, contra minorias étnicas, religiosas, de gênero e de língua, nos mais diversos pontos do planeta. O horror não é privilégio de pontos cardeais. Mas na grande narrativa do sonho iluminista da identidade centrada e racional, havia se transformado em resquício e índice de atraso, marca ultrapassada na escalada evolucionista rumo ao progresso.

Porém eis que ressurge no decorrer do século XX. Impressionante. Expressivo. Lidar com ele transforma-se em questão de sobrevivência. A atitude *blasé*, de que nos fala G. Simmel (1973), a indiferença, é a maneira do cosmopolita lidar com o horror cotidiano das grandes cidades. Silenciar. Outra reposta possível. Dadaísmo, Surrealismo, Cubismo. Desconstruir as narrativas. Os romances de fluxo de consciência desafiam o linear. Como descreve Stuart Hall (1997), são diversos os movimentos que vão, aos poucos, flexibilizando as certezas e a grande narrativa do Estado Nacional e do sujeito centrado do Iluminismo. A psicanálise. O marxismo. As perspectivas simbólicas e interacionistas. Os “pós-modernismos”. Tudo que é sólido desmancha no ar. Continuamos no campo das respostas possíveis a um mesmo problema: como constituir identidades em um mundo em permanente desengajamento das tradições e flexibilização das relações? Como manter a confiança no projeto iluminista racional e centrado e lidar com o horror, o interminável horror?

Identities flexíveis: uma resposta possível?

Modernidade tardia. Pós-modernidade. Globalização. Sociedade da Informação. Pós-colonialismo. Sociedades desterritorializadas. Sociedades pós-soberania. Extensão da Modernidade. Os termos são múltiplos e não querem indicar a mesma coisa. No

entanto, em termos contextuais, apontam para a mesma direção: as transformações (marcadas por rupturas e também por continuidades) que vêm ocorrendo em escala global em termos econômicos, políticos, sociais e culturais, cujas características e conseqüências vêm sendo discutidas por diversos autores: volatilização do capital, transnacionalismos, perda da soberania dos Estados tradicionais, fim do pleno emprego, desmobilização da sociedade civil nos termos históricos em que ela se constituiu no decorrer da modernidade, aceleração do tempo e encurtamento do espaço, processos ambíguos de inclusão e exclusão social, novas tecnologias e sociedades em rede, "boom" da memória etc. E, finalmente mas não menos importante, a flexibilização das identidades sociais.

Interessante notar como essas apreensões das transformações no campo da identidade algumas vezes (não todas, é importante acentuar) são marcadas por um certo olhar ingênuo sobre o passado em que este é pensado como algo dado e no qual as identidades de fato um dia foram centradas e inflexíveis. De certa forma, existe um certo olhar nostálgico, ainda marcadamente iluminista, acerca de um sujeito cujas bases formativas da identidade (individual e social), no caso o pertencimento territorial, o partilhamento de uma mesma língua, a posse de uma memória coletiva, ou seja, a compreensão de ser um sujeito nacional, seriam estáveis, fazendo com que ele não lidasse com essas marcas de forma contraditória ou ambígua, conflitiva ou em disputa. Assim, algumas das reflexões contemporâneas acerca da identidade parecem acreditar, de fato, que em algum momento histórico tenha existido um sujeito cuja identidade teria sido construída ou por pertencimento ou por exclusão, de forma definitiva e não problemática. Na verdade, o que gostaríamos de propor aqui, antes de seguir com nossas discussões acerca das "identidades flexíveis da contemporaneidade", é uma discussão sobre o próprio conceito de *identidade*.

Se pensarmos a relação entre *memória* e *identidade* a partir de uma *rede* de *agentes* e *agências sociais*, com seus *fluxos* e *interações*, e não como uma realidade dada e naturalizada, mas com um *processo* de permanente *construção* e *desconstrução*, podemos perceber o quanto a *posição* dos agentes dentro dessa rede, ou seja, a construção de suas *memórias* e o estabelecimento de *projetos*, é claramente constitutiva de *identidades individuais* e *coletivas*. Tais

identidades podem ser pensadas a partir dos indivíduos, a partir de suas *trajetórias* e *biografias* (como um mecanismo de ascensão ou prestígio), a partir das referências dos agentes como inseridos em posições específicas dentro da rede (ou como *identidades partilhadas*, do tipo *eu = nós*, ou como *identidades contrastivas*, no caso, *identidades locais/grupais*, do tipo *nós x eles*), ou a partir de uma referência que aproxime tais agentes em uma perspectiva encompassadora que sublima as diferenças a partir de interesses que se sobreponham (*identidades coletivas / sociais / regionais / nacionais* etc, do tipo *nós + eles = todos nós*). E todas essas possibilidades não são estáticas, mas fronteiriças e móveis, como discutirei a seguir.

Dessa forma, não podemos pensar a construção da *identidade* como algo puramente individual ou coletivo, mas como uma permanente negociação entre indivíduo e sociedade. E, principalmente, não podemos tomar tal construção como algo estático ou pronto, mas entendê-la como um processo permanente de interação e fluxos (Barth, 1996). Ou seja, não podemos falar, quando pensamos em tal processo de construção, de uma só *identidade social*, ou *a identidade social*, mas sim na configuração de *múltiplas identidades*, por vezes convergentes, em outras divergentes, mas sempre fluidas e movendo-se a partir de fronteiras interativas. Passemos agora ao exame detalhado desses pontos.

Se quisermos definir, *a priori*, a categoria *identidade*, denotativamente poderíamos utilizar a acepção dada pelo dicionário: "Qualidade de idêntico".⁶ Assim, a idéia inicial remete à perspectiva de se buscar algo em comum com o outro, e não somente aquilo que lhe é único. Portanto, se identidade remete a traços individuais, como os citados acima, naquilo que podemos chamar de *identidade individual*, em termos gerais o que confere identidade a um indivíduo está atrelado à sua inserção social. Portanto, não é possível pensar o conceito de *identidade* sem pensar a sua relação com *alteridade* (Oliveira, 1999). Embora identidade, em sua matriz etimológica seja referente à *idem*, tornar comum, o mesmo, idêntico, é preciso levar em conta que só se define *o mesmo* em relação *ao outro*. *Identidade*, portanto, é de saída uma categoria transitiva, que implica em relação de semelhança e concomitantemente de diferença. Neste sentido, a construção da *identidade*, em termos sociais, que podemos entender

aqui como a maneira pela qual me vejo e desejo ser visto pelos outros, nunca será puramente individual (pela própria matriz etimológica de indivíduo, aquele que é único, que não se divide), mas sim pensada em relação ao coletivo (Goffman, 1978). *Identidade*, portanto, na sua dimensão social, é um conceito que necessita do outro para ser referendado, ou seja, não se constrói *identidade* para si e por si. É preciso interagir para que ela faça sentido. Dessa forma, a idéia de *identidade* remete, necessariamente, aos *processos de interação* entre indivíduos numa sociedade.⁷

Tal preocupação aparece claramente no trabalho de alguns autores que se voltaram para esta temática. Assim, Roberto Cardoso de Oliveira vai afirmar que "a noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva)". Apoiado pelos trabalhos de diversos outros antropólogos, ele vai afirmar que na noção de identidade "a pessoal e a social estão interconectadas, permitindo-nos tomá-las como dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, situado em diferentes níveis de realização" (Oliveira, 1976, p. 4). O que faria a ponte entre essas duas dimensões, a partir da contribuição da Psicologia, seria o domínio da identificação, que permitiria que indivíduos buscassem o partilhamento de uma *identidade* com outros com os quais se identificassem. Assim, "a apreensão dos mecanismos de identificação" seria fundamental "porque eles refletem a identidade *em processo*. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas". Mais ainda, ele afirma que: "o conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações" (Oliveira, 1976, p. 5, grifos do autor).

A idéia de que a *identidade* é processada em contextos, como operações comunicacionais, aparece colocada de outra forma, mas com intenção semelhante, no trabalho de Luiz Fernando Dias Duarte (1976). A partir das discussões desse autor, podemos perceber que as identidades vão ser processadas na relação entre indivíduo e sociedade, especialmente a partir de lógicas hierarquizantes (e, neste sentido, o autor faz remissões constantes à obra de L. Dumont) de classificação e valoração. Neste sentido, há uma dimensão social

e moral na construção da *identidade*, o que implica no reconhecimento do outro. Assim, a identidade, que na tradição aristotélica se faria por exclusão da diferença, pode ser compreendida como um espaço também de *conflitos* e não só de *semelhanças*.

Tal idéia (a dimensão do conflito como fundadora da identidade) aparece na noção de *identidade contrastiva* proposta por Cardoso de Oliveira ao abordar as relações interétnicas. Assim, a identidade seria forjada a partir de um sistema de “oposições” ou contrastes”.⁸ Dessa forma, busca-se não perder de vista o que traz a dimensão aristotélica da definição de *identidade* (aquilo que é idêntico, o mesmo) com uma abordagem que dê conta do que a configuração das identidades sociais traz em termos de conflitos e antagonismos. O idêntico e o oposto passam a ter pesos próximos ou similares na construção das identidades sociais.

Georg Simmel destacou, em seus trabalhos, o papel exercido pelo *conflito* na configuração da relação entre os grupos sociais. Segundo Simmel (1964), o *conflito* tem relevância sociológica exatamente por causar ou modificar interesses grupais. Assim, o autor critica as análises reducionistas que visam encontrar a unidade dos indivíduos e das sociedades, em que o conflito seria excluído como objeto de estudo. Portanto, a idéia de *conflito* tem de ser percebida em seu caráter dialético, pois se o conflito marca a dissociação entre indivíduos, também opera no campo associativo, gerando esferas de negociação e alianças.

Assim, as *trajetórias* individuais – que conferem a esses indivíduos traços de *identidade pessoal* – são importantes na configuração da rede de interações sociais, criando alguns padrões *coletivos* de *identidade*. Podemos perceber, então, como a *memória* desses agentes, bem como os *projetos* elaborados por eles em termos de inserção pessoal e coletiva, são fundamentais para a construção de suas *identidades*. Como aponta Velho: “o *projeto* e a *memória* associam-se e articulam-se ao dar *significado* à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria *identidade*. Ou seja, na constituição da *identidade* social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a *memória* e o *projeto* individuais são amarras fundamentais” (Velho, 1994, p. 101, grifos do autor).

Utilizando a idéia de F. Barth (quando ele formula suas teorias acerca dos limites dos grupos étnicos) de que "o que importa é a manutenção de uma mesma forma organizacional, a qual prescreve um padrão unificado de interação entre os membros e os não membros daquele grupo", João Pacheco de Oliveira oferece uma reflexão acerca da percepção de como grupos étnicos mantêm suas identidades: "A única continuidade que talvez seja possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por esse grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença frente a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas de auto-identificação, bem como de práticas interativas exclusivas, serve de algum modo para delimitar o grupo em relação a outros, ainda que varie substancialmente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais" (Oliveira, 1999, p. 172-173).

Neste sentido, uma contribuição relevante para o que aqui se pretende apresentar pode ser o trabalho de Stuart Hall acerca dos mecanismos de construção de *identidades sociais* e *culturais* na Jamaica. Hall partilha da idéia de que a identidade não pode ser tomada de forma cristalizada, mas sim como um processo.⁹ E propõe duas maneiras de se pensar a "identidade cultural", que aqui tomo como referência para a identidade social. "*The first position defines 'cultural identity' in terms of one, shared culture, a sort of collective 'one true self' (...)*" (Hall, 1990, p. 223). Seria, portanto, uma construção de identidades por um partilhamento de interesses e visões. No entanto, existiria "*a second, related but different view of cultural identity. This second position recognizes that, as well as the many points of similarity, there are also critical points of deep and significant difference (...)*".¹⁰ Portanto, para o autor, é impossível pensar a construção das identidades como resultante somente de partilhamentos de pontos comuns, ou do estabelecimento de contrastes e oposições. A produção da *identidade*, enquanto processo, deve conter os dois *eixos* ou *vetores*, como ele mesmo chama.¹¹

Na configuração das redes sociais de memória e identidade, duas outras dimensões precisam ser levadas em conta: o saber e o

poder. Há sempre um *saber* em disputa quando se configuram as redes de memória e identidade. E esse *saber*, objeto de *conflitos*, é revestido por um *status de verdade*, como indica Foucault (1986). Portanto, a disputa por *saber* é reveladora de uma disputa por *poder*, pelo controle da informação, pela construção de uma versão que sobreponha-se às demais e receba o *estatuto de verdade*, o que implica em uma disputa pela própria posição social ocupada por esses agentes. Assim, Foucault vai afirmar que “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (Foucault, 1986, p. 12).

A luta pela memória e, portanto, pela configuração das identidades, é uma disputa pela narrativa e pelo discurso, em suma, pela posse da palavra. Bourdieu aponta para o caráter *performativo* do *discurso* que forma *identidades*. Ou seja, o discurso é uma prática de *institucionalização*, de *objetivação da realidade*, mas que requer *autoridade* reconhecida para quem fala. O que estaria em jogo, portanto, “nas lutas pela identidade – esse ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros” – seria a “imposição de percepções e de categorias de percepção” (Bourdieu, 1989, p. 116-117). Neste sentido, o *discurso* passa a ocupar o lugar de arena para a disputa das *identidades*, posto central neste embate.

Neste sentido, é importante percebermos a idéia de *ator posicionado* como fundamental neste processo. Os diversos agentes anunciam seus discursos a partir de posições definidas, o que claramente direciona suas falas. Assim, para Foucault, “o que se deve levar em consideração no intelectual não é, portanto, ‘o portador de valores universais’; ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossa sociedade” (Foucault, 1986, p. 13). Também Bourdieu vai indicar que “os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço” (Bourdieu, 1989, p. 134).

A idéia de *posicionamento* é, portanto, fundamental para explicar as práticas discursivas dos agentes citados. Se todo discurso é resultado de uma *posição* ocupada pelos agentes no campo de disputas, então tais posições não são estáticas. Ao contrário, elas são *situacionais*, dependem do contexto em que os atores se apresentam. Utilizando a idéia proposta por F. Barth (1969), as posições ocupadas por estes agentes estão marcadas por

interações sociais, cujos limites são fluidos. Assim, se são os discursos que configuram as identidades, como venho assinalando, e se os atores vão formular suas práticas discursivas a partir de posições, e, finalmente, se tais posições vão ser situacionais, dependendo dos contextos e interações nas quais tais atores estão inseridos, então por conseguinte as *identidades* também não são estáticas, substantivas, sendo modificadas de acordo com as situações de *interação social*. Portanto, utilizando a referência primordial de Barth, quando este formula sua teoria acerca dos limites de um grupo étnico, podemos tomá-la emprestada para pensarmos a construção de *identidades* em *sociedades complexas* e admitirmos que as *identidades* não estão ligadas a características indicadas *a priori* ou fixas, mas devem ser pensadas a partir de fronteiras móveis, em que as posições dos atores podem mudar de acordo com demandas e interações que se apresentem, não apenas fundadas na memória das interações, mas também em projetos.

Dessa forma, identidades podem ser construídas, como procurei demonstrar, a partir de trajetórias individuais ou marcos coletivos, mas serão sempre sociais pois implicam em processos de alteridade. Podem ser postuladas, em termos sociais e/ou culturais, a partir do partilhamento de interesses diversos ou por processos excludentes, nas chamadas identidades contrastivas, dentro de relações do tipo “nós” e “eles”, por vezes complementares, noutras conflitantes. Porém, como as fronteiras constitutivas das identidades são fluidas, pois estão em permanente fluxo de interações sociais, as identidades são múltiplas por definição, independentemente do tempo ou espaço nos quais estejam inseridas. Os limites para a construção das identidades são fluidos e as relações “nós” x “eles” são dinâmicas e processuais.

Portanto, para além da dicotomia indivíduo *versus* sociedade, a questão da *identidade* precisa ser pensada como um processo constante de construção e desconstrução, em que os atores irão mudar seus *posicionamentos* e, portanto, suas práticas discursivas, dependendo das situações interativas. Retomando a idéia proposta por U. Hannerz (1992), há um constante *fluxo* de informações entre os agentes inseridos na *rede*, e tais *fluxos* – tomados em sentido semelhante por Barth (2000) quando ele se refere às *correntes culturais* – vão modificando, no decorrer do processo, as construções

referentes à *identidade*. Se, dessa forma, este conceito está associado a uma noção de pertencimento e de exclusão, tais referências podem ser alteradas no decorrer dos *fluxos*.

Voltemos, então, a nossa questão original: se as identidades sempre foram e são fluidas e dinâmicas, sempre construídas em processo, o que significa a percepção tão acentuada na contemporaneidade acerca da flexibilização das identidades como algo típico da contemporaneidade? Talvez, para responder a isso, devemos lembrar o que nos ensinou Frantz Fanon, que “todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo”.¹²

O consumo do horror: uma resposta possível?

Estou tentando argumentar aqui, seguindo outros autores, em especial H. Bhabha (1998), que a idéia de *tornar-se*, de habitar um *entre-lugar* é uma resposta possível para lidar com as experiências cotidianas do *horror*. Neste sentido, a flexibilização das identidades é um imperativo frente ao horror estampado em nossas múltiplas e reiteradas experiências informacionais e midiáticas.

Assim, como indiquei anteriormente, quando pensamos a questão da “fragmentação das identidades na contemporaneidade”, acredito que devemos tomar um cuidado imediato: evitar cair em uma espécie de “antievolucionismo”, que acaba muitas vezes contaminando as produções textuais sobre essa questão, em que as identidades são apresentadas como tendo sido, de fato, centralizadas, essenciais, fixas etc. e, a partir da “pós-modernidade”, teriam se fragmentado, multiplicado e se tornado fluidas. Os sujeitos sociais sempre foram fragmentados, múltiplos, fluidos, esquizofrênicos por definição. Aprendemos com Weber (1987) que os atores sociais, nos processos de ação social, desempenham múltiplos papéis sociais. A partir disso se postularam todas as teorias de interação social, com as quais podemos concordar ou discordar em pontos específicos, mas que não temos mais como negar enquanto princípio. Os indivíduos são sujeitos sociais em intenso processo interativo e é dessas interações, localizadas no tempo e no espaço, que advém a chamada “realidade social”. Processo/interação: construção, produção, invenção, interpretação, leitura, escrita,

configuração, reconstrução, reprodução, reinvenção, releitura, reescrita, reconfiguração etc. Termos possíveis para dizer o mesmo: no mundo nada é dado, tudo é signo a espera de significar. E aprendemos com tantos pensadores que este é um processo de negociações, conflitos e alianças, uma "tessitura de enredo", uma "tríplice mimese", como propõe Paul Ricoeur (1994), uma disputa por discurso / saber / verdade / poder, como detalhou Foucault (1986).

Assim, se é verdade que as identidades são reinventadas, reconstruídas, reproduzidas, reescritas na contemporaneidade, através de processos de *hibridização* – pensando nos temas propostos por Canclini (1998) – ou de *tradução* – seguindo as pistas de Homi Bhabha (1998) –, dentre outras vertentes teóricas possíveis, também é verdade que elas sempre o foram, mas em condições históricas diferentes. Não são as identidades que se fragmentaram, mas nossas concepções acerca das identidades que se ampliaram e permitiram que as múltiplas experiências em termos de identidade pudessem ser ouvidas, lidas, sentidas, percebidas e reexperimentadas.

A globalização é também uma experiência de partilhamento desses deslocamentos. Historicamente, os anos 90 marcam o momento em que as percepções de hibridismo e fragmentação, para os países colonizados (como tão bem nos mostraram os autores citados e nossa própria experiência) algo há muito visível, emergem nos grandes centros e quebram os paradigmas e as certezas do projeto racionalista da identidade iluminista. E é esse contexto que faz emergir as vozes das periferias, que, como atores posicionados que são, aproveitam tais brechas para colocar suas interpretações na mesa das negociações de significados. É isso que fizeram Hall, Bhabha, Canclini e os demais aqui citados e não citados.

Neste sentido, os demais atores sociais, também posicionados, jogam também suas fichas no jogo de construção das identidades. Os sujeitos midiáticos são parte desse processo, dentre eles os jornalistas. As peças de acusação são diversas: alienantes, massificadores, manipuladores, sensacionalistas, promotores do consumo etc. Não me proponho aqui a uma discussão acerca dessas questões, todas extremamente pertinentes. Acredito que outros textos e autores estejam fazendo discussões ricas sobre estes pontos, procurando pensar os jornalistas como *comunidade* e como

produtores de um discurso de *autoridade*.

Neste momento, porém, gostaria de ressaltar a relação, o *contrato de leitura* (Veron, 1983) proposto entre jornais e público. E pensar o jornalista como um gerenciador/mediador de memórias coletivas, de senso comum e de representações cotidianas, no processo de *tríplice mimese* de que fala Ricoeur. Suas construções narrativas acerca do mundo são constituídas em processos de pré-figuração, configuração e refiguração, sendo portanto dinâmicas e mediadoras do mundo, não somente simulacros ou imposições. Neste sentido, é importante pensar o sujeito jornalista como um sujeito histórico, dentro das dinâmicas sociais e culturais da contemporaneidade.

Novamente em *Apocalypse Now*, Kurtz/Marlon Brando afirma para Marlow/Martin Sheen que o homem precisa se aliar ao horror para não ser vencido por ele, pois o horror sempre estará presente e ao sujeito histórico não restará outra alternativa a não ser render-se, se não quiser sucumbir. Neste sentido, venho tentando montar os argumentos desse trabalho: não será a aceitação (e por vezes celebração) das identidades flexíveis na contemporaneidade uma forma de lidar com o horror que marcará profundamente o olhar da humanidade no decorrer do século XX, desconstruindo seu engajamento em um projeto iluminista de racionalidade e progresso?

Mais ainda: não será a promoção do horror no espetáculo midiático, tantas vezes apontado e dissecado, como marca da alienação, da massificação, da espetacularização, da sensacionalização, da manipulação da notícia do jornalismo contemporâneo, uma outra forma de lidar com o horror e, em certa medida, uma estratégia asséptica de se aliar a ele? O *sofrimento à distância*, de que nos fala L. Boltanski,¹³ é uma das características dos meios de comunicação da modernidade. Ele nos permite o estabelecimento de laços fluidos de solidariedade e compaixão, instantes fugidios de perplexidade e abismo frente ao horror, um sofrimento descompromissado e constantemente relegado ao esquecimento através da superabundância de imagens e informações (Huyssen, 2000). Um caleidoscópio de imagens e textos em que o horror é relegado ao papel de objeto de consumo da contemporaneidade, entremeado pela publicidade e pelo desejo. Volto a perguntar (partilhando também da angústia na possível/provável resposta): não seria o

consumo do horror, mediado tanto pelo jornalista quanto por qualquer um de nós, público receptor e consumidor, a nossa forma de aliança com o horror, para evitar que ele nos leve a sucumbir?

Neste sentido, a desconstrução da grande narrativa das sociedades de soberania não levaria somente ao desabrochar das identidades flexíveis (tomadas como dadas e não como construções, equivocadamente), mas a um presente contínuo nas múltiplas narrativas jornalísticas, em que a violência, a morte e o horror não são memória ou projeto, são o que permanece mas ao mesmo tempo desaparece, são o *entre-lugar* sempre *lugar* (Briggs, 1985), em constante processo de resignificação.

Notas

1. CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
2. *Apocalypse Now* (*Apocalypse Now*). Direção: Francis Ford Coppola (EUA/1979).
3. *As Invasões Bárbaras* (*Les Invasions Barbares*). Direção: Denys Arcand (Canadá/França/2003).
4. ONDAATJE, Michael. *O paciente inglês*. São Paulo: Editora 34, 1994, p. 193. Grifo do autor.
5. *Idem*.
6. Verbete "Identidade". In: *Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 913.
7. É importante pensar as categorias "indivíduo" e "sociedade" como também construções culturais e sociais. Cf. ELIAS, Norbert. *Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 72.
8. Ver também ELIAS (2000, p. 19-50).
9. Como explica Hall, "Identity is not as transparent or unproblematic as we think. Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of identity as a 'production', which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation." Cf. HALL, 1990, p. 222.
10. *Idem*, p. 225.
11. *Idem*, p. 225. Acredito que as propostas de Stuart Hall para pensar a situação dos

grupos étnicos no Caribe podem ser utilizadas, com as devidas adaptações, para o contexto que procurei mapear na “Baixada Fluminense”. Conferir ENNE (2002).

12. FANON *apud* BHABHA, 1998, p. 17.

13. Boltanski

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Benedict. Introduction. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.

BARTH, F. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

_____. “Introduction”. In: BARTH, F. (org.) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. London: George Allen & Unwin, 1969.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOLTANSKY, Luc.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BRIGGS, Asa. “The Sense of Place”. In: *The Collected Essays of Asa Briggs*. Great Britain: The Harvester Press, 1985.

CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. “Classificação e valor na reflexão sobre identidade social”. In: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p.70.

_____. “À volta da identidade (e do seu jogo fascinante)”. In:

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (dir.). *Anuário Antropológico 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994

ENNE, Ana Lucia. *Lugar, meu amigo, é minha Baixada: memória, identidade e representação social*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. California: Stanford University Press, 1990.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

_____. "Cultural Identity and Diaspora". In: RUTHERFORD, Jonathan. *Identity. Community. Culture. Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity*. Nova York: Columbia University Press, 1992.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

NORA, Pierre. *Les lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

OKAMURA, J. Y. "Situational Ethnicity". In: *Ethnic and Racial Studies*, 4 (4), 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio

de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Roberto C. de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: FGV, v. 5, n. 10, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: FGV, v. 2, n. 3, 1989.

RICOEUR, Paul. "A História e a Narrativa". In: *Tempo e Narrativa*. Tomo 1. Campinas: Papirus, 1994.

SIMMEL, G. "A metrópole e a vida mental", In: VELHO, Otávio (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. *Conflict*. Nova York: The Free Press, 1964.

VELHO, Gilberto. "Biografia, Trajetória e Mediação". In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

_____. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VERON, E. "L'analyse du 'Contract de Lecture': une nouvelle methode pour les etudes de positionnement des supports presses". In: *Les médias, experiences, recherches actuelles, applications*. Paris: IREP, 1983.

WEBER, Max. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Moraes, 1987.

