

O RETRATO DE UM SUL-AFRICANO DESCONHECIDO

A IDENTIDADE NA ERA GLOBAL¹

Jean Comaroff

Tradução do inglês: Sônia V. B. de Faria

RESUMO

O artigo discute o atual estatuto das questões sobre identidade, etnicidade e nação na era global, em que se verificam rápidas transformações tecnológicas, na organização da produção, nas formas de intercâmbio e nos meios de comunicação. Toma-se como ponto de partida da discussão a questão das formas de representação do povo sul-africano no Estado pós-*apartheid*. Examinam-se as implicações sociopolíticas e culturais dos movimentos de euronacionalismo e etnonacionalismo no contexto de perda de soberania do Estado-nação moderno e de prevalência dos processos hegemônicos de globalização e transnacionalidade.

Palavras-chave: identidade; etnicidade; nação; era global; África do Sul.

SUMMARY

This article examines the current state of the debate on issues concerning identity, ethnicity, and nation in the global era, where rapid changes in technology, in the organization of production, in forms of exchange, and in Communications have occurred. Focusing her discussion on the forms of representation of the South African people in the post-apartheid state, the author evaluates the sociopolitical and cultural implications of Euro-nationalism and ethno-nationalism in a context where the modern nation-state loses its sovereignty and where the hegemonizing processes of globalization and transnationality prevail.

Keywords: identity; ethnicity; nation-state; global era; South Africa.

Introdução: a formação da imagem de uma nação

Em setembro de 1995, a Galeria Nacional sul-africana, na Cidade do Cabo, foi sede de uma exposição intitulada "Retratos do povo". Embora o objetivo da mostra fosse claramente retratar uma nação emergente, o conflito das imagens (Fernandez, 1982, p. 555) sugeria que a identidade nacional continuava indefinida (Taylor, s/d, p. 4). Isso não foi uma surpresa: a exposição ocorreu em uma época de transição épica, e foi produto da colaboração entre duas instituições nacionais muito diferentes: a galeria, que havia sido uma representante da alta cultura no molde neocolonial, e um jornal crítico, o *Weekly Mail*, que há muito se empenhava em revelar a face comum de uma população dessemelhante e reprimida. Como observa

Publicado originalmente em *Macalaster International*, vol. 4, spring, 1997, pp. 119-143.

(1) Este trabalho se apoiou muito nas idéias desenvolvidas em colaboração com John L. Comaroff, especialmente aquelas mencionadas em J. L. Comaroff (1994).

Jane Taylor (s/d, pp. 1-2), esse contraste transmite dois estilos opostos de se imaginar um povo. O primeiro, expressando o ponto de vista da galeria com relação à nova identidade cultural nacional sul-africana, representa o "povo" como um elenco de retratos individuais inconfundíveis, identidades que compõem um agregado multicultural. O segundo, fiel a um legado de luta nacionalista, descreve um povo em suas formas ilustrativas — heróis, mártires e cidadãos comuns —, todas elas produto de uma história política específica. Foi uma justaposição desconfortável, que gerou a sua quota de controvérsia.

O caso é instrutivo. Ele captura bem o problema que circunda o relacionamento de pessoas e coletividades, "identidade" e "cidadania", em um mundo em rápida mudança, um mundo que luta de maneira cada vez mais aguda com o que Salman Rushdie (1996, p. 329) chamou de "*Impersonation*"², o processo da representação de uma nação sob uma forma humana exemplar.

Na "nova" África do Sul, o problema se apresenta de uma forma rígida, altamente controversa: que nação? Com que face? Muitos vêem a questão essencialmente como de identificação étnica, de diferenças primordiais agora voluntariamente abraçadas, em vez de impostas pela lei. Outros, criados na luta socialista, vêem o Estado *pós-apartheid* finalmente como uma democracia: uma comunidade de novos cidadãos, com direitos civis universalmente concebidos, cada qual como um membro de uma "nação arco-íris" totalmente moderna, cujas unidades transcendem quaisquer outras distinções. No entanto, enquanto escrevemos, a imagem de uma identidade genérica compartilhada está sendo cada vez mais questionada; daí o caso da exposição dos "Retratos do povo" e os argumentos que suscitou. De fato, uma das ironias da África do Sul contemporânea tem sido a velocidade com que o seu povo começa a se mover ao ritmo de outros países capitalistas avançados, adotando até uma política de diferença que lembra as características mais divisionistas dos regulamentos coloniais.

Por que isso estaria acontecendo, ainda mais em uma população extremamente cônica dos efeitos desumanizantes do racismo? Mais genericamente, por que a afirmação da etnicidade — como afirmação de uma identidade exclusiva, coerente e sem ambigüidades — ocorre na era translocal "pós-moderna", uma era em que a individualidade é supostamente instável e as forças globais parecem roubar à vida local sua singularidade e coerência? Como pode ser que o sentido de diferença se manifeste em um mundo cada vez mais dominado por forças homogeneizantes, um mundo que assiste às mesmas notícias, toma a mesma Coca-Cola, se movimenta ao mesmo pulsar eletrônico? Essa forma de diferença surge de um "conflito entre civilizações"? Ou é uma dimensão integral da própria ordem global emergente, de um sistema planetário ao mesmo tempo unificado e dividido por identidade e nacionalidade, privação e privilégio? Por que, na era de "Jihad versus MacWorld" (Barber, 1992), a própria sociedade se tornou tão difícil de ser encarada como uma ordem

(2) Pode ser traduzido por "Personifica(na)ção" ou "Encar-nação" (N. f.).

humana inclusiva — uma ordem composta de pessoas capazes de se ver como uma fração de uma espécie genérica?

Continuidades e rupturas

Talvez todas as épocas, ao seu final, ensejem alusões ao passado e ao futuro. Talvez todas elas gerem uma mistura ambígua de nostalgia e apreensão, evocando o tipo de presságio que nos leva a contemplar "o fim do mundo como nós o conhecemos". O final do século XX é também o final de um milênio, fazendo com que o período pareça ainda mais apocalíptico do que os anos *fin-de-siècle* de 1890, com os quais compartilha um certo *Zeitgeist*. Por certo, a maneira como o mundo evoluiu durante as duas últimas décadas desafiou, como nunca, a visão de sociedade que nos foi legada pelo Iluminismo, tornando-nos conscientes de que o "moderno" — com a sua definição específica de indivíduo e sociedade, cidadão e nação — representou uma era histórica e culturalmente específica, e não o último estágio da evolução social da humanidade. Um crescente mal-estar para com aquela era e suas pretensões progressistas se expressa em muitos dos termos atribuídos ao momento contemporâneo, a maioria deles ("pós-moderno", "pós-colonial", "pós-fordista") anexada ao passado por um hífen. Esses termos incertos sugerem menos uma marcha confiante para o futuro do que um retrocesso rumo ao desconhecido. E contrastam marcadamente com o otimismo fervoroso de expressões como "nova ordem mundial" ou "época global".

Ambas as perspectivas — as alusões ao passado e ao futuro — obviamente expressam uma verdade sobre como nosso mundo é vivenciado hoje. No entanto, cada qual é apenas uma verdade parcial, uma base inadequada para a compreensão da era contemporânea e do lugar que dentro dela tem o homem, porque tal mundo produz tanto uma forte identificação quanto uma alienação dos princípios do moderno universalismo; é um mundo que parece produzir cada vez maiores medidas de diferenciação entre os homens, na medida em que leva a humanidade a uma interdependência cada vez mais estreita. Não é preciso concordar totalmente com os alarmistas do *Atlantic Monthly* — por exemplo, Kaplan (1994); Collely e Kennedy (1994) — ou com as Cassandras de "The clash of civilizations" (Huntington, 1993) para concluir que os modelos unilineares de progresso não mais explicam as realidades de um universo que se movimenta em muitas direções ao mesmo tempo. Porém, esses múltiplos movimentos não são mais legíveis se vistos além dos "pós", das posições fragmentárias dos pensadores pós-modernos e pós-coloniais que rejeitam as grandiosas histórias da modernidade e que vêem o presente em geral como uma ruptura radical com o passado imediato. Essa preocupação com a separação e a diferenciação nos cega em relação às continuidades e impossibilita o nosso entendimento de como o presente foi produzido a

partir do passado. Por que similares afirmações de diferenças étnicas emergiram simultaneamente em algumas partes do mundo, mas não em outras, por exemplo? Como essas declarações de diferença distinguem-se dos tipos de identidade há muito conferidos pelo Estado-nação? Por que os axiomas da moderna cidadania secular, uma vez moldados à linguagem dos direitos universais, abriram caminho, em muitos lugares, para um tipo de essencialismo étnico que mina esses princípios universais? Por que tais tendências aparentemente contramodernas emergiram sob condições de capitalismo industrial e no interior do Estado-nação, a partir das formas da própria modernidade?

Abordemos o assunto da maneira mais ampla possível. Pode-se perfeitamente argumentar (J. L. Comaroff 1994; Comaroff e Comaroff, s/d) que estamos hoje em meio a um período de transformação radical, uma era da revolução, semelhante talvez à era da revolução europeia de 1789-1848. Aquela foi, afinal, uma era de grandes mudanças nas relações de produção e nos modos de comunicação e de intercâmbio; uma era na qual as comunidades locais foram levadas a sistemas de transação mais "globais" por meio do incremento da monetização e da instrução básica; em que o mercado livre se tornou, ao mesmo tempo, o modelo da economia autorregulada e a locomotiva da "riqueza das nações", sem mencionar os meios de salvação terrena do cidadão-trabalhador-consumidor individual. É verdade que as formas institucionais básicas da euromodernidade se baseavam em raízes políticas e materiais mais antigas. Porém, elas tomaram forma definitiva ao serem patrocinadas pela ascensão do que Hobsbawm (1962, p. 19) chamou de "a burguesia conquistadora".

Essas formas culturais europeias presumiam um mundo de seres humanos individualizados, cada qual responsável por sua própria salvação, na terra como no céu. Essas criaturas autodeterminadas, pelo menos na teoria, tinham direitos — direitos "civis", assegurados não pela Igreja ou por um rei, mas pelo Estado-nação, aos olhos do qual todos os cidadãos eram semelhantes e iguais. A integridade da nação "moderna", como Anderson (1983) e outros (por exemplo, Corrigan e Sayer, 1985) mostraram, era uma estrutura cultural complexa. Investida de jurisdições legais e fiscais bem-delimitadas, ela controlava o exercício da força — até mesmo sobre os corpos de seus súditos. Uma idéia moderna diferente de "sociedade" estava implicada em tudo isso: a sociedade como uma produção humana genérica, repousando em distinções seguras entre o sagrado e o secular, o privado e o público, o lar (feminizado) e o trabalho (masculinizado). A família nuclear era o seu átomo básico, sua essência moral e material, o local onde os princípios complementares da mão-de-obra sexualizada se fundiam na reprodução de pessoas, virtude e valor.

Essa ordem, frisamos, era um ideal *cultural*. Durante a era da revolução, estava ainda em formação e era com freqüência alvo de campanhas evangélicas insistentes e, em alguns lugares, de severa contestação. Os seus arranjos práticos também entravam sempre em conflito com as realidades históricas: o humanismo genérico estava rápida e profunda-

mente comprometido pelas crescentes desigualdades de classe e também pelo insidioso racismo evolucionista que acompanhou a expansão colonial do século XIX, ele mesmo complexamente entrelaçado com as categorias de diferenças sexuais que se tornaram ainda mais consagradas nas idéias de função biológica.

Tendo isso em mente, consideremos algumas das características de nossa atual "nova ordem mundial". Nós também vivemos em uma época de mudança radical em relação à localização e à organização da produção, à natureza do dinheiro e aos meios de comunicação e intercâmbio. Essas mudanças levaram as comunidades existentes a sistemas de trocas translocais ainda maiores. Processos acelerados de globalização foram marcados pelo rápido crescimento de instituições, movimentos e diásporas planetários, e isso também teve precedentes: o final do século XVIII viu o crescimento, na Europa, do imperialismo impulsionado pelo mercado, de missões estrangeiras e de impérios que tinham alcance mundial. Agora, como então, as estruturas econômicas localizadas foram abrupta e dramaticamente ultrapassadas. E os bens invadiram, com intensidade aparentemente nova, os domínios da vida que outrora estavam além do seu alcance. A mão invisível do teórico-chave do início da era revolucionária, Adam Smith, se reapresentou. O "mercado livre" é invocado mais contundentemente do que nunca como o principal mecanismo de regulação social e moral.

Esses paralelos apoiam a visão de Mandel (1978) e Jameson (1984) de que, longe de sinalizar uma súbita ruptura com a era da modernidade, a nova era da globalização é ainda um outro capítulo na longa história do capitalismo; até mesmo, uma intensificação e consolidação de seu alcance universal. Porém, tudo isso foi também acompanhado por mudanças significativas na tecnologia, na organização da produção e na comunicação, bem como nos padrões de distribuição de riqueza. Essas mudanças fizeram com que muitos dos arranjos sociais e valores culturais da euromodernidade se rompessem, expondo contradições há muito postas em xeque pelo poder dos ideais da burguesia. Acima de tudo, desafiaram a soberania do Estado-nação e o modelo de sociedade civil que ele presumia. De fato, a própria "sociedade" se tornou um objeto ainda mais contestado, e uma política de modernidades plurais e alternativas está minando a idéia de uma ordem universal investida na unidade da nação e seu bem-estar comum. Além disso, mudanças nos meios e relações de produção alteraram o sexo e a idade das forças de trabalho através do mundo, desestabilizando ainda mais as noções modernas de lar, família, trabalho e individualidade. Não é apenas a base material das economias nacionais que está sendo usurpada pelas forças que extrapolam o controle dos parlamentos soberanos. Os próprios órgãos de reprodução social e moral, os berços dos "valores familiares", estão também em perigo.

Devemos explorar essas características com um pouco mais de detalhe, pois se revelam muito significativas. A globalização é um conceito de extração relativamente recente, em geral utilizado em referência a forças com novo escopo e proeminência. No seu sentido não-específico, tende a

subentender um mundo crescentemente sujeito à compressão cultural e material, a interdependências diversas (e bastante desiguais) e a uma crescente consciência de sua singularidade (J. L. Comaroff, 1994). Nesse sentido, mais uma vez, não se pode dizer que o fenômeno é inédito (cf. Robertson, 1992, pp. 6 e 58). A própria modernidade européia supôs o que Heidegger (1977, p. 128) chamou de um "retrato mundial" (*Weltbild*), um mapa compósito no qual uma história universal podia ser encenada e os impérios delimitados. Mais que isso, os mercados capitalistas sempre foram translocais, assim como os Estados-nações sempre se enredaram em teias mundiais de relações. Ainda mais definitivamente, a memória "moderna" foi moldada pelas guerras mundiais que há muito nos ensinaram lições implacáveis em conflitos mortíferos entre as populações do planeta (Fussell, 1975).

Mesmo assim, há aqueles que insistem que a "globalização pós-moderna" difere significativamente do "internacionalismo moderno" (Rowe e outros, s/d, p. 3), que é em grande parte uma questão de intercâmbios controlados entre Estados soberanos delimitados e centralizados. A globalização pós-moderna, ao contrário, envolve relações que são primeira e principalmente *translocais*: atravessam grupos, culturas e regiões preexistentes para formar comunidades vastas e virtuais, dissolvem e reconfiguram as antigas fronteiras e polaridades. Tais sistemas são de vários tipos (econômico, cultural, tecnológico, ecológico) e são mais freqüentemente descritos em termos de modelos de comunicação, como se fossem feitos de "redes", "teias", "fluxos", isto é, em termos das mesmas tecnologias que ajudaram a construir o novo mundo, do qual eles fazem parte (Rowe e outros, s/d, p. 2; Appadurai, 1990).

Jameson (1984: 79 ss.) criticou as tentativas de descrever a ordem global como "uma imensa rede de comunicação e de computadores", com o que estou de acordo. Esses modelos, segundo ele, são "figurações distorcidas" de algo mais profundo, algo ainda muito difícil de ser entendido: o sistema mundial do capital multinacional. A esse respeito, estamos quase na mesma posição em que estiveram teóricos da modernidade como Marx e Weber, que procuraram mapear e conceitualizar a expansão do capital e os novos mundos que ele originou. Além disso, somos constrangidos a seguir os caminhos de um sistema monetário que repentinamente se torna muito mais abstrato e móvel, a registrar a chegada do mercado a enclaves até agora, no todo ou em parte, preservados do implacável alcance da mercadoria, a economias não-ocidentais e ex-socialistas e a esferas relativamente isoladas em nosso próprio ser, já que agora órgãos humanos estão à venda e úteros são alugados (J. Comaroff, 1994).

É central para a era do capital multinacional, e para todos os efeitos sociais que lhe correspondem, o surgimento de um sistema monetário transnacional a substituir o seu antecessor internacional. Joel Kurtzman (1993) argumenta que o crescimento da economia eletrônica global — baseada nos "espaços públicos eletrônicos" nos quais dinheiro virtual e mercadorias podem ser trocados instantaneamente por meio de uma rede

mundial de computadores não regulamentada — estilhaçou a integridade financeira e produtiva dos Estados-nações. Principalmente, erodiu o monopólio sobre a oferta do dinheiro, a capacidade de manter as riquezas dentro das fronteiras e o poder de arrecadar impostos de cidadãos e empresas. Como argumenta Kurtzman (1993, p. 214), "a unidade funcional econômica se torna o mundo em vez do Estado-nação", e os países são levados a um sistema de trabalho e uma economia globais. A divisão do trabalho agora atravessa o planeta, convertendo países inteiros em empresas que exploram os trabalhadores exigindo-lhes trabalho excessivo com baixíssimos salários, ou em fornecedores de força de trabalho que migra para outros países, os quais parecem viver apenas do consumo. As relações de classe tornaram-se tão dispersas que chegam a ser invisíveis; poucos produtos ou transações são estritamente "nacionais" nos dias de hoje. Se as mercadorias são os esteios de mundos encapsulados, como insistiam Mauss e Marx, a maioria das coisas que compramos hoje são ícones do multinacionalismo. Para as corporações translocais, suas bases no estrangeiro cada vez mais se desviam das capitais tradicionais, podendo mover a produção pelo mundo afora quase que à sua vontade. Também podem escapar dos monopólios e dos controles ambientais e dos efeitos da mão-de-obra organizada. A saber, as forças do capital global, assevera Ross (1990, p. 211), agora determinam a política do Estado, fazendo com que os governos reduzam as regulamentações, cortem impostos e subsidiem a produção das empresas com fundos públicos.

O efeito de tudo isso é minar a soberania dos Estados e a riqueza das nações. Cada vez mais a retórica do mercado dita os termos da política nacional, com líderes de *todos* os partidos políticos disputando uns com os outros para equilibrar orçamentos, reduzir custos de bem-estar social e privatizar serviços públicos. As nações obtêm cada vez maiores proporções de suas receitas a partir de fontes tais como loterias e venda de patrimônio; os cidadãos são redefinidos como consumidores patrióticos ("Compre produtos britânicos"). O próprio governo se torna um palavrão e muitos ocidentais passam a ter fortes suspeitas a seu respeito. Alguns até pretendem destruí-lo. Novas confederações político-econômicas, tais como a União Européia e o Nafta, estão cada vez mais dispostas a submeter as políticas soberanas às considerações mais amplas de mercado. Na medida em que os países europeus reagem de diversas maneiras ao impacto da União Européia, suas elites tendem a compensar a redução de autoridade com o chauvinismo nacional mais estridente. Enquanto isso, grupos regionais marginalizados (escoceses, flamengos, bascos) agora vêem a possibilidade de independência frente às velhas hegemonias.

Enquanto o deslocamento das identidades locais e nacionais pode parecer libertador para alguns, outros o consideram desconcertante. As pessoas comuns freqüentemente expressam seu mal-estar com tais mudanças em termos daquelas práticas bastante mundanas que antes protegiam universos mais fechados e familiares. Na Inglaterra, por exemplo, muitos expressaram recentemente sua angústia quanto à idéia de perder a sua

moeda nacional. Em dezembro de 1995, uma entrevistada de um programa de rádio da BBC abordou implicitamente três noções interligadas de "soberania" — moeda, rei e país — quando perguntou ansiosamente: "Se tivermos de adotar a moeda européia, a face de quem estará gravada em nossos pennies?" Aqui, mais uma vez, nos deparamos com o problema de representar o Estado em uma forma humana exemplar, o problema do retrato da África do Sul sob outro ângulo. Quais faces? Soberanos, soberania. Faces nas moedas, chefes de Estado. Todos parte de um mesmo pedaço, todos caindo aos pedaços. Ou assim parecia àqueles súditos ingleses desafiados pela unidade européia.

A mobilidade do dinheiro, produtos e mercados através de fronteiras nacionais também causou rápidas redistribuições das oportunidades de emprego em âmbito mundial, encorajando migrações humanas em grande escala, o que teve efeitos profundos na composição de "países" e na sua ligação com seus habitantes. As comunidades translocais cresceram bastante em força e coesão nas décadas recentes. Diásporas extensas e reivindicantes (africana, islâmica, sikh, judia, cubana) complicam a idéia de nação como um "corpo" homogêneo de povos dentro de uma área contínua, ou de "cidadania" como uma forma de compromisso de fidelidade indivisível. Em muitos contextos, as minorias constituem cada vez maiores frações da maioria e as instituições de cultura pública adotam soluções "multiculturais" e "poliétnicas" para os problemas de representação coletiva. Concomitantemente, intensifica-se uma preocupação com os direitos humanos universais e a assim chamada "cidadania mundial" (Robertson, 1992, p. 59). Hoje em dia, muitos trabalhadores têm vidas permanentemente translocais: servem mesas em Chicago para manter suas famílias no Iucatán, tomam conta de crianças em Milão para construir suas casas na zona rural filipina, atendem doentes em Joanesburgo para garantir aposentadoria em Uganda. Executivos itinerantes e intelectuais cosmopolitas criam novos híbridos culturais e mostram as virtudes de uma existência para além de filiações a tradições (Said, 1994). E certamente há virtudes, especialmente para aqueles de nós que viajam por opção própria e com relativo conforto. A mistura racial/étnica das atuais equipes esportivas "nacionais" é demonstração palpável de um casamento de conveniência entre o chauvinismo patriótico e o mercado mundial de atletas migrantes.

O multiculturalismo, porém, como a preocupação com os direitos universais, muitas vezes falha ao incorporar estruturas subjacentes de desigualdade e exploração que são elas mesmas globais. Enquanto as disparidades de riquezas e recursos levam o pobre na direção dos centros mais prósperos ("Primeiro Mundo"), os governos se preocupam com a imigração ilegal, evocando o espectro da escassez de emprego, do parasitismo da previdência social e da diluição cultural. Ao mesmo tempo, a economia global reestruturou tão radicalmente o mercado de trabalho nas sociedades industriais avançadas que agora os trabalhadores em toda parte estão sendo compelidos a concorrer com os contextos produtivos mais exploradores do mundo. Outrora denunciadas como exemplos de despotis-

mo oriental, as lucrativas economias dos Tigres Asiáticos são agora aclamadas por muitos industriais ocidentais como modelos de eficiência.

Nos Estados Unidos, a transferência de unidades fabris para o exterior ou ao sul da fronteira fez com que comunidades inteiras se tornassem supérfluas e todos os trabalhadores inseguros (um aspecto muito bem colocado em uma série publicada pelo *New York Times* entre 3 e 9 de março de 1996, intitulada "The downsizing of America"). Enquanto a força de trabalho remanescente se torna mais feminina, jovem, mal-remunerada e ocupada em serviços de meio-período, consideráveis setores da população precisam enfrentar a vida sem aquele tipo de emprego que costumava criar um sentido de individualidade e de lugar na sociedade. Isso porque a maioria de nós é produto de um mundo no qual o trabalho continua sendo a maior fonte de valor e *status* — mas um mundo em que o emprego de tempo integral e estável é também algo do passado. Em seu lugar, várias economias subterrâneas prosperaram. Estas, no entanto, como as formas de contrato de trabalho que agora tanto prevalecem em todos os setores da economia, com freqüência negam a experiência de permanência e coexistência que no passado corroboraram nosso sentido de comunidade moral e contexto local. Novas formas de associação surgiram, de *spas* e gangues de jovens a um sem-número de novas religiões, muitas delas intensamente materialistas e transformadoras-do-mundo. Os tipos de imaginário social que elas abrigarão ainda estão por ser vistos.

Portanto, a globalização tem bases materiais complexas; como assevera Jameson, ela não é feita apenas do éter. No entanto, conforme comentamos anteriormente, as novas tecnologias da comunicação têm sido instrumentos cruciais na reconfiguração dos contornos do mundo; ainda mais quando este último é visto como um ecúmeno planetário, um domínio de interações e trocas culturais (Kopytoff, 1987, p. 10; Hannerz, 1989, p. 66). Não só populações distantes consomem os comentários da CNN, as mesmas telenovelas americanas, brasileiras ou australianas, mas os sinais de satélite emitidos por suas parabólicas fogem ao controle — que uma vez foi exercido pelos Estados e governos — sobre os fluxos de imagens e informações, que são parte integrante da criação da consciência coletiva e dos "públicos" nacionais. Anderson (1983, p. 63) argumentou persuasivamente que o monitoramento e a tradução das "notícias" no idioma local eram significativos para a produção de uma comunidade imaginária, para evocar o sentido de uma cultura nacional e uma compartilhada "simultaneidade através do tempo". Por outro lado, a mídia global tende a operar no nível do denominador simbólico mais comum em escala mundial, a maioria das vezes em inglês.

Isso *não* quer dizer que falta significado em termos locais às suas imagens. Iremos argumentar exatamente o contrário. Porém, como Hannerz (1989, p. 70) observou, o trânsito cultural translocal tende mesmo a ignorar, dissolver ou desvalorizar as fronteiras nacionais. À sua mídia geralmente faltam as "deixas" contextuais que situam a experiência local nas comunidades sociopolíticas maiores, que extraem um lugar particular de um espaço

sem fronteiras — um lugar que não a América urbana, com freqüência mais familiar aos consumidores dos outros lugares do que muita coisa de seus próprios países. Às vezes essa mesma qualidade pode adquirir um caráter libertador: a juventude sul-africana se baseou na cultura negra dos guetos norte-americanos para imaginar um mundo além do alcance do *apartheid*. Mas o seu desengajamento das comunidades morais locais também tem se provado resistente aos esforços do novo regime para conquistar seus corações e mentes. Como isso sugere, na era pós-colonial os fluxos culturais desenham mapas complexos cujas fronteiras desafiam os antigos esquemas centro-periferia, e encontram-se mais no espaço eletrônico do que no geográfico. Os novos centros são pontos pulsantes em redes complexas, ou são locais de produção de imagens em escala mundial (Los Angeles, Atlanta, São Paulo, Dacar), em vez das capitais dos Estados-nações.

A expansão de meios de comunicação como o correio eletrônico exacerbou a produção de espaços com fronteiras virtuais (e, portanto, virtualmente sem fronteiras). É verdade que o custo relativamente barato da Internet e sua flexibilidade inspiraram vários tipos de uso comum e a tornaram favorita entre políticos que tentam reconciliar a democracia com o mercado livre. Vocês se lembram da Prefeitura Eletrônica? Porém, a natureza desta mídia parece ser mais adequada aos sonhos de empreendimentos que desejam escapar das restrições da censura ou regulamentação do Estado (como o confirmam exemplos recentes de redes de milícias neonazi de alta tecnologia).

Retornemos então diretamente para a reconstrução do mundo na era da revolução. Como tentamos mostrar, a era do capital global presenciou a erosão da legitimidade dos Estados soberanos e sua capacidade de localizar a produção de valores e significados. À medida que a divisão do trabalho é dispersada através da Terra, as economias e/ou Estados nacionais são substituídos como terrenos tangíveis nos quais a produção, as trocas e o consumo existem em estreita conexão uns com os outros. Portanto, aqui reside a questão: o surgimento de uma discrepância palpável entre as categorias com que nós no Ocidente pensamos sobre a "sociedade" e o modo pelo qual a experimentamos atualmente; para as nossas categorias conceituais — nossas noções de comunidade moral, indivíduo e identidade — têm origem na ascensão do Estado-nação e nos tipos de arranjos nele contidos. Na percepção comum tendíamos a vislumbrar a sociedade ocidental (e também as suas opostas, "não-ocidentais") em termos de economias políticas e patrimônios intelectuais nacionais. E no âmbito das ciências sociais, também, conceitos de "ordem social" e "cultura" têm sido em grande parte sinônimos de Estados territorialmente definidos (cf. Gupta, 1992). Porém, por todos os motivos apresentados, nenhum desses conceitos, moldados no berço da euromodernidade, servirá mais. Nós mesmos e os nossos universos estamos sob as garras de forças cujos contornos vemos somente de modo parcial, forças que tornam ambíguas as categorias prevalecentes, mas ainda oferecem poucas alternativas; pelo menos, poucas que liguem vastos mecanismos impessoais com as pessoas e suas questões morais.

É evidente que nem tudo que era sólido se desmanchou no ar. Ou no éter celestial. A complexidade do momento atual *não* se situa no fato de que é definitivamente pós-moderno, pós-industrial ou pós-qualquer outra coisa mais. Ao contrário, alia características essenciais do mundo moderno em combinações estranhas e desconfortáveis — aceleradas, distendidas até o ponto de ruptura, re combinadas —, estranhamento esse evidenciado pelas forças de mercado de nova intensidade, abrindo novas possibilidades. Os Estados-nações não morreram ou, de um modo geral, nem mesmo encolheram, embora haja espaços no mapa onde se dividiram, onde o governo está nas mãos de ONGs, assim chamadas de déspotas, ou de grandes empresas. Em resumo, a sua natureza e as suas esferas de operação se modificaram, ao mesmo tempo que perderam a exclusividade do controle econômico, fiscal e político sobre seus domínios. Eles também, como menciona Appadurai (1995, p. 3), renunciaram ao seu monopólio sobre a própria idéia de "nação", agora sustentada por todo tipo de grupos que buscam a auto-realização no único idioma que conhecem — aquele da nacionalidade moderna.

Ao mesmo tempo, os próprios Estados entraram em uma era de delegação, privatização e (no discurso neoconservador) desregulamentação. Em contrapartida, intensificaram seus esforços para manter o patrimônio nacional nos domínios que permanecem sob seu controle: no lugar de pão, oferecem circo na forma de espetáculos públicos, monumentos, esportes de gladiadores; em vez de controlar importações, policiam a imigração; em vez de se preocupar com uma política de produção, estão obcecados com políticas populacionais e de reprodução. Dessa forma, o governo se envolve cada vez mais no patrulhamento de fronteiras e no controle do acesso ao aborto, sua retórica ligando os corpos políticos aos corpos individuais por meio dos idiomas da saúde, orientação sexual, valores familiares e direitos dos embriões. Como se para confirmar isso, um "respeitado" jornal britânico cunhou uma imagem na capa para acompanhar um artigo sobre a constituição da nação no próximo século [*The Guardian*, "Birth of the New Republic", 09/01/95]. Mostrava um feto se aninhando no centro de uma grande bandeira do Reino Unido. Aqui, o assim chamado "pós-moderno" retoma, se bem que com uma nova ênfase, temas modernistas de longa duração — tais como a tendência de enraizar a nacionalidade na natureza e na essência da forma humana (cf. Appadurai, 1995, p- 2).

Globalização e Estado-nação

Esta discussão nos leva novamente ao retrato do (ainda) desconhecido sul-africano e às questões que são levantadas com relação a etnicidade, nacionalismo e política de identidade.

A interação entre globalização e Estado-nação gerou dois processos simultâneos e inter-relacionados, ambos já mencionados. O primeiro refere-

se ao esforço dos governos em reparar fissuras na sua soberania, reafirmando o seu controle e presença nos campos que ainda comandam, dos espetáculos patrióticos à biopolítica. O segundo, exacerbado por movimentos mundiais de povos e culturas, é uma crescente afirmação da diferença, uma explosão de formas étnicas e outras formas de política de identidade dentro e através de comunidades nacionais. São precisamente essas duas tendências que colidem no retrato sul-africano. A questão de fundo, antes de mais nada, é: como chegaram a coexistir?

Várias respostas têm sido colocadas. Talvez a mais comum seja a de que as expressões de diferença étnica e religiosa são afirmações de sentimentos primordiais persistentes entre aqueles cuja passagem à modernidade racional foi de alguma forma impedida pela história, tais como os fundamentalistas, os tribalistas ou os sobreviventes do império soviético. Outros sugerem o contrário, mas evocam a mesma lógica evolucionária; a economia global dissolveu as identidades locais em toda parte, mas, em vez de se regozijarem com uma civilização universal, muitos "se angustiam por se tornar apenas mais uma parte intercambiável" do mercado mundial, e manifestam um "novo 'tribalismo'" (Kurtzman, 1993, p. 214). Daí o florescimento da consciência étnica em toda parte, desde a África oriental até a Europa central e a América do Norte.

Nenhuma dessas posições é sustentável. Em primeiro lugar, ambas tratam da afirmação étnica (com suas reivindicações de diferença) e da disseminação da modernidade (com seus efeitos homogeneizantes) como se cada qual descrevesse uma fase da história diferente e exclusiva, um estágio teleológico no desenvolvimento humano. No entanto, todas as evidências mostram não só que ambas freqüentemente coexistem, mas que são características reciprocamente definidoras do mesmo momento histórico. Isso implica que a consciência étnica *não* é a preservação do pré-moderno: aqueles que assim pensam o fazem em termos padronizados e reconhecidamente modernistas — termos cuja moeda foi cunhada com a marca do mundo contemporâneo. Isso sugere também que a etnicidade é menos uma essência do que uma relação (J. L. Comaroff, 1987), compartilhando fortes familiaridades com outras formas de distinguir a identidade em sociedades capitalistas avançadas. Por conseguinte, não é a afirmação de uma resposta atávica à homogeneização. Poucas populações étnicas realmente rejeitam a economia global; uma grande parte delas (como os seguidores do Zulu Inkatha, nacionalistas escoceses ou canadenses de Quebec) busca acesso mais independente e equitativo a ela. Longe de surgir de um senso de identidade que se alastra, sua autoconscientização deve-se a um desafio particular e culturalmente situado à nova ordem mundial; desafio que tenta elucidar por que um mercado que é "livre" e direitos que são "universais" produzem tantas exclusões e desigualdades.

Bem, por que o fazem?

A resposta já foi antecipada.

Recordemos. O legado do Iluminismo sobre a liberdade, igualdade e cidadania subentendia uma comunidade moral sob a forma do Estado-

REFERÊNCIAS

Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1983.

Appadurai, Arjun. "Disjuncture and difference in the global cultural economy". *Public Culture*, nº 2, 1990: 1-24.

_____. *Identity, uncertainty, and secret agency: Ethnic violence in the era of globalization*. Lecture delivered at Chicago Humanities Institute, 28/11/95.

Barber, Benjamin R. "Jihad vs McWorld". *The Atlantic Monthly*, 269(3), 1992: 53-65.

Comaroff, Jean. "Contentious subjects: Moral being in the modern world". *Suomen Antropologi*, 19(2), 1994: 2-17.

Comaroff, John L. "Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality". *Ethnos*, nº 52, 1987: 301-323.

_____. "Ethnicity, nationalism and the politics of difference in an age of revolution". In: Comaroff, J. L. e Stern, P. C. (eds.). *Perspectives on nationalism and war*. Luxemburgo: Gordon & Breach, 1994.

Comaroff, John L. e Comaroff, Jean. "Postcolonial politics and discourses of democracy in Southern Africa". *Journal of Anthropological Research*, 1997.

_____. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press (no prelo).

Connelly, Matthew e Kennedy, Paul. "Must it be the Rest against the West?". *Atlantic Monthly*, dezembro de 1994.

Corrigan, Philip e Sayer, Derek. *The great arch: English State formation as cultural revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Deane, Seamus. "Introduction". In: Eagleton, T., Jameson, F. e Said E. W. (eds.). *Nationalism, colonialism, and literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Fernandez, James W. *Bwiti: An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Fussell, Paul. *The Great War and modern memory*. Nova York: New York University Press, 1975.

nação, no âmbito do qual os direitos seriam exercidos e os erros corrigidos. A vinculação a essa comunidade seria investida de emoções "primordiais", com frequência designadas, ironicamente, como "tribais". Essas emoções, além disso, foram inscritas, à moda de Foucault, nos corpos assim como nas mentes, forjando uma ressonância profunda entre o "eu" e a sociedade. É exatamente esse conjunto de conexões — entre comunidades nacionais e a consciência que elas produzem, entre os cidadãos corretos e incorporados e seus sentimentos primevos — que as forças globais estão gradualmente minando. Nessas circunstâncias, as elites políticas tendem a fazer apelos cada vez mais emotivos e chauvinistas à herança nacional; apelos que, por sua própria natureza, atenuam a sua posição de marginalidade. Que a política da diferença, encorajada pela condição "pós-moderna", deva ser mobilizada ao longo dessas cisões parece estar predeterminado: elas oferecem aos excluídos do imaginário nacional meios e fins alternativos, formas alternativas de comunidade moral, encaradas em termos igualmente viscerais (Appadurai, 1995). É por isso que os movimentos étnicos repisam os temas do nacionalismo moderno em um tom desafinado, desafiando os Estados com suas próprias contradições reprimidas.

Frisemos como essa visão difere das mencionadas há pouco. Ao insistir na modernidade das formas contemporâneas de etnicidade, obviamente nos afastamos daqueles que explicam o fenômeno em termos primordialistas. Nisso, convergimos com os argumentos de muitos outros — embora o primordialismo persista tanto no discurso geral quanto no acadêmico, talvez porque reverbere os sentimentos de muitos movimentos étnicos. Mas isso não basta para proclamar que a etnia é meramente uma construção social. Para dar conta de seu caráter corrente, é necessário que exploremos sua relação com as condições sociais e materiais prevalentes; porque, repetimos, se trata de um fenômeno *relacional*, um produto da posição local de certos povos em um mundo populoso. Globalização e "localização" são dois lados de uma mesma moeda, duas dimensões do mesmo movimento histórico, pois o fluxo internacional de mercadorias e imagens demanda a domesticação de ambas, um processo pelo qual elas se tornam relevantes para projetos provincianos e para a vida cotidiana. Como os antropólogos há muito insistem, não existe um símbolo ou ícone universal, não obstante o fato de que mais signos circulam pelo universo a cada dia.

O significado é sempre traduzido em termos do vernáculo, mesmo que o ato de traduzir modifique os termos em si. Isso foi compreendido pelos criadores dos chavões planetários, publicitários norte-americanos, que descobriram há alguns anos que o *slogan* "Coca-Cola dá mais vida" se traduz em chinês como "Coca-Cola traz os ancestrais de volta do mundo dos mortos". A própria vivência da globalização cria e recria uma consciência específica do local. É isso que dá consistência aos esforços para reconfigurar as comunidades morais; na verdade, para reconfigurar a natureza da própria sociedade. Isso explica por que os movimentos étnicos, longe de evitar os símbolos e produtos translocais, geralmente os arranjam, brilhantemente,

Gupta, Akhil. "The song of the nonaligned world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism". *Cultural Anthropology*, nº 7, 1992: 63-79.

Hannerz, Ulf. "Notes on the global ecumene". *Public Culture*, nº 1, 1989: 66-75.

Heidegger, Martin. *The question concerning technology, and other essays*. New York: Harper & Row, 1977.

Hobsbawm, Eric J. *The age of revolution, 1789-1848*. New York: New American Library, 1962.

_____. "Ethnicity and nationalism in Europe today". *Anthropology Today*, nº 8, 1992: 3-8.

Huntington, Samuel P. "The clash of civilizations?" *Foreign Affairs*, 72(5), 1993: 22-49.

Jackson, Shannon. *Youth culture, race and coloureds: An investigation into the politics of identity in South Africa*. Chicago: Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, projeto de tese de doutorado, junho de 1995.

Jameson, Frederic. "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism". *New Left Review*, nº 146, 1984: 53-92.

Kaplan, Robert D. "The coming anarchy". *Atlantic Monthly*, fevereiro de 1994.

Kopytoff, Igor. "The internal African frontier: The making of African culture". In: Kopytoff, Igor (ed.). *The African frontier*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Kurtzman, Joel. *The death of money: How the electronic economy has destabilized the world's markets and created financial chaos*. Nova York: Simon & Schuster, 1993.

Lawrence, Michael e Manson, Andrew. "The 'dog of the Bokers': The rise and fall of Mangope of Bophuthatswana". *Journal of Southern African Studies*, 20(3), 1994: 447-461.

Mandel, Ernest. *Late capitalism*. Londres: Verso, 1978.

Robertson, Roland. *Globalization: Social theory and global culture*. Londres: Sage, 1992.

Ross, Robert J. S. "The relative decline of relative autonomy: Global capitalism and the political economy of State change". In: Greenberg, E. S. e Mayer, T. F. (eds.). *Changes in the State: Causes and consequences*. Newbury Park: Sage, 1990.

em defesa da tradição primordial, por que a roupa tradicional dos Andes é feita de fibra de poliéster importada (Tolen, 1995) ou por que o Gangsta Rap se tornou um instrumento vibrante da política de identidade negra na Cidade do Cabo (Simone, 1994; Jackson, 1995).

A recém-avivada política de identidade, em outras palavras, é a soma de uma nacionalidade comprometida — no mais das vezes patrioticamente na defensiva — e de um crescente senso de diferença local. Este último conjuga auto-afirmação com as contradições do Estado, assumindo tipicamente a forma do etnonacionalismo. Nem todos os movimentos étnicos são nacionalistas, é claro (Young, 1994), mas parece haver uma convergência crescente, no final do século XX, entre a conscientização étnica e as reivindicações nacionalistas (cf. Hobsbawm, 1992, p. 4). Outras formas de identidade também tomam de empréstimo termos nacionais para se imaginarem a si mesmas (Nação Queer, Nação Hip Hop, Nação do Islã). Isso porque, por mais anacrônico que possa ser, o nacionalismo ainda é o idioma político prevaemente, o modo predominante de conceber as relações entre sujeito e sociedade em nosso mundo. O etnonacionalismo, no entanto, difere do nacionalismo moderno europeu ou universal — como Tambiah (1994) e outros já observaram — em parte porque é com frequência o produto, pelo menos inicialmente, da luta contra a hegemonia (e ambigüidades inerentes) do Estado-nação ocidental. É também um produto de condições sócio-históricas diferentes daquelas da Europa dos anos 1789-1848. O que ele objetiva, reiteramos, é uma modernidade alternativa, uma modernidade tardia que busca incorporar as comunidades morais no mercado global.

É possível que, como Deane (1990, p. 9) afirmou, todos os nacionalismos apresentem certo "essencialismo metafísico". Mas o euronacionalismo, fruto de uma era marcadamente humanista, postula um Estado secular territorialmente delimitado fundado em princípios supostamente universais de cidadania e contrato social. As diferenças humanas — notadamente as de raça e gênero — podem qualificar essas proposições universais, mas não as invalidam de forma alguma. Embora tal cidadania tenha sido e seja uma questão de comprometimento de corpos, até mesmo de almas, não é necessário que se nasça um natural do país. É possível se tornar um seu membro "naturalizado" por um ato voluntário de compromisso. (É claro que os "postos avançados" coloniais sempre complicaram este imaginário, mas isso é uma outra história.) O etnonacionalismo, em contraste, é principalmente uma questão de nascimento e sangue, e ocasionalmente de conversão e casamento. Os etnonacionalistas podem ou não se enraizar em terras natais idealizadas: algumas dessas terras, como o Khalistan dos Sikh, são territórios de uma imaginação esperançosa. A sua esfera de lealdade é frequentemente virtual, sujeita a diásporas fortes e ativas que se estendem através de Estados e fronteiras existentes. O etnonacionalismo, acima de tudo, celebra a particularidade cultural, que é com frequência explicitamente religiosa em inspiração e estatuto. Ironicamente, enquanto em geral rejeitam proposições humanistas universais, esses movimentos ainda se

Rowe, John Carlos e outros. *The forces of globalization*, California: Critical Theory Institute, University of California, s/d.

Rushdie, Salman. *The Moor's last sigh*. Londres: Vintage, 1996.

Said, Edward W. *Representations of the intellectual*. Londres: Vintage, 1994.

Simone, Abdou M. *In the mix: Retaking coloured identities*. Cidade do Cabo: Foundation for Contemporary Research, 1994.

Tambiah, Stanley. "Ethnic conflict and democratization". In: Tishkov, V. (ed.). *Emichnost'i vlast' v polietnichnyh Gosudarstvah* [Ethnicity and power in multiethnic States]. Moscou: Nauka, 1994.

Taylor, Jane. *People's portraits: Some meditations on identity*, s/d.

Tolen, Rebecca J. *Wool and synthetics, countryside and city: Dress, race and history in Chimborazo, Highland Ecuador*. Chicago: University of Chicago, tese de doutorado, 1995.

Young, Crawford M. "The dialectics of cultural pluralism: Concept and reality". In: Tishkov, V. (ed.). *Emichnost'i vlast' v polietnichnyh Gosudarstvah* [Ethnicity and power in multiethnic States]. Moscou: Nauka, 1994.

apoiam em certas comunalidades *de facto* (entre elas, a ênfase global na diferença cultural) para fazer negócios no mundo.

Como os descrevemos aqui, os dois nacionalismos são tipos ideológicos e não realidades históricas. Para começar, o nacionalismo universal, ou europeu, não está confinado à Europa. E várias nações que se pretendem "européias", do passado e do presente, assumiram muitas das características do etnonacionalismo (Israel, por exemplo, que tem servido de inspiração para os etnonacionalistas de todas as cores da África do Sul). O inverso é também verdadeiro; os separatistas mais ousados tendem a incorporar muitas das formas do Estado-nação moderno. Ambos são capazes de provocar violência hedionda em nome da coletividade; enquanto os Estados com frequência definem a sua violência como legítima — por oposição às forças "terroristas" ou insurgentes —, casos tais como o da Irlanda do Norte, KwaZulu ou Sri Lanka mostram como pode ser difícil a distinção. Aqueles que subscrevem uma forma de nacionalismo condenam veementemente a outra: os etnonacionalistas são retratados como primitivos, fanáticos e perigosos; os euronacionalistas são acusados de papaguearem platitudes genéricas para defender privilégios há muito estabelecidos, advogando "um não-racismo amorfo e uma humanidade comum" (como um autodenominado "comunicador negro" sul-africano recentemente colocou³) para proteger os interesses neocoloniais.

Confusões desse tipo são comuns hoje em dia, não só porque a maioria dos Estados é de fato "heteronacionalista" (J. L. Comaroff, 1994), isto é, híbridos que buscam reconciliar a política de identidade étnica com a concepção euronacionalista de sociedade civil. Falando a língua do "pluralismo", essas formações tentam acomodar a diversidade cultural dentro de uma comunidade de cidadãos autônomos e legalmente indiferenciados — cujos direitos incluem a liberdade de afirmar as diferenças. Os Estados Unidos, que combinam uma forte tradição republicana com um rico passado de imigração e marcadas disparidades econômicas, tornaram-se o epicentro do heteronacionalismo atual. A mistura estimula o "multiculturalismo", mas resultou também em amargas disputas onde quer que os direitos individuais tenham colidido com conquistas de grupos, especialmente em relação a recursos públicos e meios de representação política e cultural.

O "argumento das imagens" capturado na exposição "Retratos do povo" foi uma expressão estética dessa mesma tensão. Na África do Sul, a longa e encarniçada luta por uma democracia no estilo europeu finalmente triunfou no exato momento em que o ideal euronacionalista e o andaime ideológico que o sustentava estavam sendo desestabilizados em escala mundial. Aqui, como na antiga União Soviética e na Europa central, as batalhas agora acontecem entre as forças modernistas e as etnonacionalistas. Amargas batalhas, mas também reveladoras. Pois se os etnonacionalistas reviveram os mesmos princípios da diferença racial e cultural que eram a moeda de troca do *apartheid*, expuseram também o lado sombrio e divisionista do próprio euronacionalismo, principalmente em suas manifestações coloniais e pós-coloniais.

(3) Memela, Sandile. "How do you know the real black communicators?". *The Star and South African Times*, 25/10/95, p. 12. Em um fascinante caso paralelo, os etnonacionalistas Tswana, no início dos anos 90, dispensaram o CNA como um mero instrumento do grupo étnico Xhosa (Lawrence e Manson, 1994, p. 459).

Os perigos desses confrontos estão agora gravados em nossa consciência. Em seu máximo extremo, repetem com veemência o horror do "coração das trevas" contemporâneo: o pesadelo da diferença tentando prevalecer por meio da (literalmente) desencarnação da humanidade (J. L. Comaroff, 1994; cf. Appadurai, 1995). Ao reivindicar os direitos por meio da força, essas medidas desesperadas reforçam, jamais apagam, as estruturas dominantes da desigualdade. Mais do que isso, políticas de identidade, mesmo em suas formas mais benignas, reproduzem características críticas da cultura do mundo-como-mercado. Sua ideologia é de afirmação e conquista, estendendo-se da "geração-eu" à "geração-nós" (J.L. Comaroff, 1994). Aqui, o grupo é menos uma totalidade inclusiva — na qual um denominador comum estabelece a diferença e admite outras distinções — do que a soma dos interesses individuais. Seja qual for o seu estatuto mítico, as lutas sectárias de nossa era ecoam com frequência o toque de clarim da livre iniciativa: nas palavras de Margaret Thatcher, "não existe isso que chamam de sociedade".

Um último corolário é especialmente significativo: a linguagem da política de identidade não pode se remeter adequadamente à história de sua própria formação. Nem pode se explicar em outros termos que não o da sua própria ideologia. Como resultado, ela obscurece e mistifica os próprios processos que continuam a marginalizar tantos povos e a aumentar a distância entre privilégio e privação em escala mundial. Um levantamento da ONU publicado em julho de 1996, por exemplo, chegou à conclusão de que "uma elite global emergente [...] interligada de várias maneiras, está amealhando grande riqueza e poder, enquanto mais do que a metade da humanidade é excluída". Entre suas conclusões estava a observação de que "as pessoas mais ricas e as mais pobres — intra ou entre países — estão vivendo em mundos cada vez mais separados"⁴. Não é de surpreender, portanto, que as proposições humanistas universais pareçam cada vez menos plausíveis em termos subjetivos. Entretanto, a política da identidade tende a considerar separação e diferença como o principal impulsionador da história (pós-, neo-?) moderna, negligenciando assim as próprias forças (gerais) que separam e diferenciam antes de tudo: as forças de exploração econômica e de exclusão política que incidem sobre gênero e geração, raça e etnicidade, cultura e classe.

(4) Crossette, Barbara. "UN finds separate worlds of rich and poor widening". *International Herald Tribune*, 16/07/96, p. 6.

Identidade na "nova" África do Sul

Voltemos pela última vez à África do Sul, onde essas intrincadas questões estão tão em evidência atualmente.

Diversos eleitorados seguem políticas etnonacionalistas em nome da diferença primordial. Os mais evidentes entre eles são os africânderes conservadores e o Partido da Liberdade Zulu Inkatha. Ambos têm lutado muito para assegurar que o princípio da soberania étnica seja inscrito na

Constituição do Estado-nação pós-*apartheid*. Três aspectos comparativos importantes podem ser extraídos dos seus esforços, i) Os dois grupos continuam a conduzir suas campanhas na linha da divisão étnica e racial — até, para certos prognósticos, assumindo causas comuns e, para tanto, rompendo divisões raciais. A assim chamada "Frente da Liberdade" surgiu no início dos anos 90 como uma união de vários separatistas étnicos, brancos e negros, contra a política de integração, tanto do CNA quanto do Partido Nacional (Lawrence e Manson, 1994, p. 459). ii) Tem havido violência persistente, tenham ou não as diferenças sido reinscritas na carne humana; os alvos têm sido aqueles que tornam ambíguos os contrastes sociopolíticos, como os africânderes liberais ou os Zulus partidários do CNA, cujas casas e famílias têm sido especialmente vítimas de violações (cf. Appadurai, 1995). iii) O objetivo desses etnonacionalistas tem sido o de assegurar as conquistas do seu grupo, mais do que direitos humanos universais e civis; a difícil situação daqueles marginalizados pela pobreza, idade ou sexo é pouco mencionada.

Inversamente, o não-racial CNA sempre buscou transcender a etnicidade. Em sua visão, o "tribalismo", se não foi de fato uma criação colonial, foi explorado e elaborado por políticas imperiais de "dividir para governar". A "nova" África do Sul deveria ser uma democracia social, uma euração moderna sem constrangimentos (Hobsbawm, 1992, p. 4), cujo nascimento foi longamente postergado pelo *apartheid*. Postergado demais, como ficou claro. No final do século XX, o Estado pós-*apartheid* não poderia ficar indiferente à diferença (J. L. Comaroff, 1994). Juntamente com os estridentes movimentos nacionalistas dos africânderes e Zulus, um punhado de outros grupos (Xhosa, Sotho, Tswana, Coloured, Griqua, Mulçumano) começou a pressionar pelos direitos coletivos, quase sempre buscando modelos na identidade política norte-americana. Devem ser vistos como resíduos do colonialismo? Ou como reivindicadores legítimos do povo em uma sociedade historicamente dessemelhante? À luz desse dilema, o CNA, atualmente no poder, foi forçado a repensar toda a questão de cultura e etnicidade sob o prisma da família e do heteronacionalismo. As celebrações de tradições distintas, há muito desaprovadas por muitos que lutaram contra o *apartheid*, são agora cultivadas livremente, encorajadas em uma medida não desprezível por um mercado turístico em expansão.

Nas atuais circunstâncias, é de surpreender que aqueles que são os depositários da cultura da nação achem impossível criar uma identidade para "o" novo sul-africano? Ou que os próprios sul-africanos considerem problemática, de maneira sem precedentes e inesperada, a questão de quem são, a questão do pertencimento social ou "identidade"? Sob o *apartheid*, o Estado estava cercado por uma ideologia que impunha aos indivíduos posições rígidas e rigidamente diferentes — embora se auto-retratasse na linguagem da nação moderna, uma linguagem familiar aos seus aliados do "Primeiro Mundo". O desmonte do Estado africânder, por outro lado, aconteceu paralelamente com o surgimento da nova era global. Seu padecimento de morte ocorreu em meio à resistência interna, assistida não

só por campanhas internacionais, mas pela mesmas forças transnacionais de grande escala que dissolveram os contornos do mapa da Guerra Fria. A nova África do Sul nasceu dentro de um universo de novos alinhamentos e de soberanias comprometidas, fuga do capital, recessão mundial e erosão da riqueza nacional.

Agora, o governo neófito luta para combinar um legado socialista com os ditames do mercado global, para conciliar sindicatos atuantes com as expectativas voláteis do povo em relação à privatização e ao investimento estrangeiro⁵. No espaço entre otimismo e mau presságio ainda não surgiu língua com a qual se pudesse contar a história irônica do país e falar sobre a sua situação atual, tanto na África quanto no mundo pós-colonial mais amplo. As políticas étnicas, com suas identidades sem ambigüidade e sua lógica de soma zero entre a vitimização e o triunfo, estão começando a preencher o silêncio. A plausibilidade do modelo euromodernista, repleto de esperanças de melhoria social, foi solapada pelo encolhimento dos serviços estatais, pela persistência da desigualdade e pelo aumento do desemprego. Enquanto isso, a "nação arco-íris" está tenuemente cingida pelo sentimento de seu próprio renascimento miraculoso, pelo carisma de Nelson Mandela e pela efervescência do teletriunfalismo e de espetáculos esportivos. Mas também está ameaçada por forças que subvertem a própria experiência da sociedade como uma ordem moral compartilhada, da humanidade como um denominador comum, da nação como guardiã imparcial dos interesses cívicos.

(5) Anthony Sampson escreveu sobre a visita de Estado de Nelson Mandela à Grã-Bretanha em julho de 1996: "Foi no Banco [da Inglaterra] que Mandela explicou de maneira mais cândida (...) sua estratégia política global, de tornar os sindicatos favoráveis à privatização e desarmar os seus oponentes radicais mostrando-lhes os benefícios do investimento estrangeiro" (*The Observer*, 14/07/96, p. 17).

Conclusão

Ensaio como este, em uma anterior era atômica, terminavam com apelos para que se vislumbresse a luz antes que fosse tarde demais (Comaroff e Comaroff, 1997). Nesta era anômica, porém, nossa difícil situação já não permite atitudes tão heróicas. Não que apelos urgentes, comoventes, não sejam feitos em nossos dias, mas eles estão mais propensos a defender atos que sejam fruto de decisões políticas conscientes: "Deixe os globalistas de lado", escrevem Connelly e Kennedy (1994, p. 9D; "Soluções mundiais não funcionam. Soluções locais, sim"; Benjamin Barber (1992, p. 65) pensa de maneira semelhante: "Os democratas precisam buscar impulsos democráticos nativos", ele comenta, embora alerte contra soluções rápidas: "Democracia feita às pressas com frequência lembra a França em 1794, ou a China em 1989".

Recomendaríamos até menos pressa, para que possamos pensar além dessa visão bem-intencionada de um Admirável McMundo Novo. Pois o nosso universo está mais adequado à imaginação de Lewis Carroll do que à de George Orwell; um universo que necessita mais do que um mero rearranjo das peças em nosso jogo global. Pois o jogo mudou de natureza diante de nossos próprios olhos: o tabuleiro se expandiu além de nosso

reconhecimento, os tacos se tornaram flamingos, enquanto as bolas voam em um ritmo alucinante e os soberanos pomposos quase que desapareceram. Sob essas condições, e na ausência de um árbitro universalmente aceito, não fica claro se os que estão em campo tomam parte da mesma ação ou se compartilham uma idéia de disputa e suas regras. É nossa tarefa, portanto, dar algum sentido a esse jogo, com suficiente imaginação para absorver seus absurdos e seus movimentos recentes, e realismo suficiente para relacioná-los ao nosso passado conhecido e nossos futuros possíveis. Para infundir nossa compreensão e vontade coletiva com a intrepidez, complexidade e visão histórica que o momento exige.

Recebido para publicação em
30 de abril de 1997.

Jean Comaroff é professora da
Universidade de Chicago.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 49, novembro 1997
pp. 65-83
