

4

Identidade cultural: região, tradição e comunicação

Neste capítulo, me proponho registrar os conceitos oriundos das discussões sobre identidade cultural, surgidos nos grupos focais para em seguida desenvolver sua compreensão crítica, a partir de referencial teórico específico, ligado à questão da emancipação social. Antes, passo a apresentar os arranjos e rearranjos que consegui identificar, como resultado do processo de leitura dos dados a saber, as polarizações conceituais região, tradição e comunicação.

4.1 Região

Antes de tudo é certo destacar que o conceito de região será lido aqui a partir das dimensões espaço-temporais que esta categoria evoca. Uma região pode ser percebida por abrigar uma comunidade específica, com um modo de vida concreto e com um determinado sentimento de pertença a um território. No que respeita à dimensão do espaço, adotarei a noção de espaço local face às ressonâncias entre este termo e a ideia de região sem, contudo, desconsiderar as diferenças conceituais que perpassam ambos os termos.

Ao optar pela leitura do conceito de região como um fenômeno local, ou como uma das formas que podem ser assumidas por este, estou respeitando o discurso dos docentes em design que, através das conversações que tiveram lugar nos grupos focais realizados no decorrer desta investigação, ao referirem-se à ideia de região, em vários momentos, faziam-no tomando os aspectos locais da “região amazônica” como unidade de referência, fato este que, devido a sua recorrência, motivou minha leitura e opção.

No que respeita à dimensão temporal, a relação região/local será abordada tomando como base tanto a crítica à razão metonímica¹ e aos modos de produção

¹ Santos, 2008 p. 97-102

de não existências que lhe são subjacentes, como a ótica da visão sistêmica² vinculada à ideia de que existe uma interdependência entre situações locais e globais, o que permite entender as inter-relações existentes entre os elementos que compõe a realidade sociocultural. Terei em mente ainda que o fenômeno global, ou para ser mais preciso, a globalização, não se constitui em um processo espontâneo, automático e irreversível que avança segundo uma dinâmica própria³. Este processo remete à crítica ao particular e ao “local”, como categorias de antítese em relação aos conceitos de universal e global, constituindo-se no caminho reflexivo que utilizarei para pensar a dialética presente nas imagens supracitadas.

Apesar da referência ao espaço geográfico que o termo região evoca, ou ainda o adjetivo “regional”, utilizado para classificar e/ou qualificar uma determinada condição ou realidade, é possível notar que estas conceituações excedem em muito as limitações de espaço e tempo que lhe são atribuídas. Um olhar sobre as diferentes noções que o conceito assume, da filosofia à geografia, por exemplo, atestam tais extrapolações. Um bom exemplo disto é a interpretação do conceito de região a partir da noção de diferenciação de área, na qual prevaleceria o determinismo ambiental na definição de uma região, a partir da uniformidade resultante de elementos naturais, tais como clima, vegetação, relevo, temperatura, dentre outros⁴.

É certo que o uso do termo região, tanto para designar uma área onde se localiza uma atividade produtiva, uma área com características geográficas específicas, ou ainda a conceituação do termo região enquanto unidade política e administrativa, tomam a delimitação espacial como o marco de referência, sem que a utilização desta terminologia qualifique, na totalidade, a multiplicidade e diversidade da realidade a que se refere⁵.

Logo, a abordagem do conceito de região formulada no contexto da geografia crítica, efetua uma leitura do termo articulada à construção dos modos de produção capitalista⁶. Esta abordagem compreende a ideia de região como uma das consequências do desenvolvimento diferenciado e desigual das sociedades em

² Milton Santos, 2006 p. 169

³ Milton Santos, 2001 p. 56

⁴ Corrêa, 1995 p. 9 e 22-23

⁵ Breitbach, 1988 p. 18

⁶ Correa, 1995, p. 21

que a inserção na divisão nacional e internacional do trabalho, ocasionou distintas relações de produção. Sob esta ótica, a região é vista a partir das relações dialéticas entre o espaço e os processos históricos que modelam os grupos sociais⁷. Tal concepção vai colocar em questão o conceito de globalização, surgido nos anos 80 e sua aparente antítese em relação às realidades regionais.

Ao tomar a economia como viés analítico-discursivo das relações de produção, em sua vertente econômica, a ideia de região, parece por em questão o conceito de globalização. Neste caso as noções de unidade econômica e de que estaria em formação uma cultura homogênea ao redor do globo, como prenúncio do fim das diferenças regionais, organiza-se, tanto por meio da homogeneização do espaço, como pela uniformização das relações sociais, tendo a padronização dos processos e fluxo de bens, capitais e informação o seu principal vetor⁸.

Estes discursos têm desencadeado diferentes interpretações sobre a compreensão do conceito de região, qual seja: (1) a ideia de que o apego a um discurso de feições regionalista negaria a região, o desenvolvimento e o progresso; (2) a ênfase no discurso regional poderia ser fruto da necessidade de preservação do *status quo* das elites locais; (3) a perspectiva de que um discurso em favor da região poderia constituir-se em uma instância de resistência cultural, diante das demandas de homogeneização global ou ainda, (4) a reconfiguração política da ideia de região, oportunizando assim a criação de novos blocos regionais organizados para a defesa de interesses comuns com ênfase na dimensão econômica, a exemplo de agrupamentos tais como o MERCOSUL⁹, Nafta¹⁰, ALCA¹¹.

No entanto, estas leituras sobre o fenômeno região podem ser compreendidas como tentativas para explicar o processo que Milton Santos denomina de “universalidade atual do fenômeno da região”¹². Para ele, no decorrer da história, as civilizações foram configurando-se por meio de processos orgânicos em que a territorialidade, a identidade, a exclusividade e os limites

⁷ Correa, 1995 p. 21 Ver também Milton Santos, 2001 p. 80-81

⁸ Análises como as de McLuhan (2002) no campo da comunicação, Giddens no campo das ciências sociais e Castells (2006) no campo da ciência da informação, esclarecem as formas e maneiras pelas quais se organizam tais processos.

⁹ MERCOSUL – Mercado Comum do Sul

¹⁰ Nafta - *North American Free Trade Agreement*,

¹¹ ALCA – Área de Livre Comércio das Américas

¹² Milton Santos, 2006 p. 165

constituíam-se nas principais características definidoras da solidariedade de um entorno e de uma região. Contudo, a aceleração com que ocorrem as transformações mundiais e, em especial aquelas ocorridas nos pós-guerras, colocaram em cheque as temporalidades que regiam as configurações regionais. Para Santos¹³, tais transformações, que têm como principal vetor o fluxo de capitais, geram processos de mensuração e homogeneização das realidades locais/regionais sob uma perspectiva acrítica influenciando, tanto as organizações espaço-temporais existentes como aquelas que vão se estruturar em sequência. Para ele, uma região precisa ser vista tomando em conta a sua inserção nos diversos cenários, além de ter em consideração o preexistente e o novo, como estratégia necessária para captar o elenco de causas e consequências do fenômeno¹⁴.

O geógrafo constata que tais processos de mensuração e homogeneização exigem uma integração dependente que tem efeito desintegrador das solidariedades regionais, cuja consequência é a desarticulação da capacidade de gestão da vida local. Por outro lado, Milton Santos contrapõe-se à ideia de que a expansão hegemônica do capital eliminaria por completo as diferenças regionais. Para ele, o tempo acelerado e as oscilações provocadas pela desintegração das solidariedades locais, aumentaria a diferenciação dos lugares ao instaurar um processo de “contrafinalidade localmente gerada”¹⁵ que, longe de conformar-se passivamente com as imposições externas de setorização social e cultural, instaura um jogo dialético que permite pensar a região, tanto como um lugar de cegueira e complacência, como de descoberta e revolta. Tal postura permitiria, segundo ele, no tratamento da região, substituir a ideia de passividade pela ideia de ação, criando as condições para pensar a região como uma categoria credível. Isto porque os espaços regionais, conforme observa Theotonio Santos¹⁶, mantêm uma irreduzibilidade impossível de ser substituída por outros espaços, qual sejam, os espaços nacional e global. Para ele, esses espaços, nacionais e globais, podem interferir sobre a conformação dos espaços regionais, orientando-os, mas nunca os substituindo.

¹³ Milton Santos, 2008 p. 167

¹⁴ Milton Santos, 1988 p. 17

¹⁵ Milton Santos, 2006 p. 193

¹⁶ Theotonio Santos, 1998 p.78

Deste modo, é a (des)construção da ideia de região, enquanto fenômeno estável, que está em questão, em face da aceleração do movimento e das mudanças que impactam sobre a forma e os conteúdos das regiões. Esta constatação é percebida por Milton Santos, para quem “o que faz a região não é a longevidade do edifício mas a coerência funcional que a distingue das outras entidades, vizinhas ou não, desta maneira, o fato de ter vida curta não muda a definição do recorte territorial”¹⁷. Apesar da afirmação de Santos parecer uma capitulação ante a globalização, ela abre uma questão importante a ser considerada no âmbito das discussões sobre a ideia de região. Ao reconhecer a não estaticidade do fenômeno região, através da ideia de **coerência funcional**, instaura uma reflexão sobre o caráter dinâmico do local, tanto no plano externo, em sua interdependência com outros locais e outras regiões, como no plano interno que pode ser lido a partir das conexões positivas que evocam a harmonia entre os elementos do sistema de conhecimento, ou seja, entre elementos que conferem à região o seu tônus, a sua vitalidade e as características que acabam por funcionar como veículos de apropriação e oxigenação das realidades regionais.

Esta coerência funcional desafia, a meu ver, a lógica das escalas que tem dominado as discussões sobre as noções de temporalidade vigentes na modernidade, a saber, a razão metonímica e a razão proléptica. Como analisei no segundo capítulo, ao adotar uma única escala como dominante, a razão metonímica determina a irrelevância de todas as outras escalas à condição de inexistentes. De igual forma a razão proléptica, que através da monocultura do tempo linear, estabelece o progresso como sentido e direção únicos na regulação da vida social. Estas concepções advêm, tanto da noção de temporalidade universal, enquanto a escala das entidades ou realidades que vigoram independente de contextos específicos, como do conceito de globalização, percebido como uma entidade que alarga seu domínio a todo o globo, o que lhe permitiria designar outras realidades (as partes) como locais, residuais e/ou atrasadas.¹⁸

No cerne do problema da lógica das escalas está a dualidade global e local. Para Milton Santos¹⁹, “a ordem global busca impor, a todos os lugares, uma única

¹⁷ Milton Santos, 2006 p. 165

¹⁸ Santos, 2008 p. 103 e 104

¹⁹ Milton Santos, 2006 p. 230

racionalidade. E os lugares respondem ao Mundo [global] segundo os diversos modos de sua própria racionalidade”²⁰. Além de serem governadas por distintas racionalidades, o geógrafo acrescenta que, tanto a ordem global como a ordem local, apesar de constituírem situações opostas, elas são intercambiáveis em termos dos seus aspectos constituintes, ou seja, em cada uma verifica-se a existência de aspectos da outra, sendo a forma de organização o principal componente de diferenciação entre ambas. Enquanto a razão universal/global é organizacional, tendo como primado a informação, a razão local/regional é orgânica, tendo como principal viés os processos de comunicação.

Em sua caracterização das instâncias global e local, Milton Santos apresenta uma distinção para essas duas escalas. As escalas superiores ou externas fundam a ordem global tendo como parâmetros a razão técnica e operacional, o cálculo e a linguagem matemática. Ao passo que a ordem local é percebida por ele como aquela que é fundada na escala do cotidiano e tem como parâmetros “a co-presença, a vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização, baseada na contiguidade”²¹. Tais características permitem a Milton Santos, por um lado, entender a ordem global como uma instância “desterritorializada” cuja principal característica é a inconstância espacial e, por outro, defender a ordem local como espaço que, por abrigar os objetos sociais concretos (a casa, o lugar de trabalho, os pontos de encontro, dentre outros), apresenta-se como um espaço onde ocorrem as continuidades e descontinuidades dos processos históricos²².

Deste modo, a ordem global, ao promover alguns poucos centros de ação, reduziu os demais centros à condição de local e de periferia, tal como assinalou Boaventura Santos²³, sendo esta uma de suas principais antinomias. Por outro lado, a ordem local é definida por Milton Santos, também como aquela que “reterritorializa” e reúne numa mesma lógica interna, “homens, instituições, formas sociais e jurídicas e formas geográficas”²⁴, materializando a partir do localmente vivido, os traços de união de todos os dados, sendo o local o espaço de convivência onde ocorrem a materialização, tanto dos ideais locais como das abstrações globais. A interdependência entre o local e o global, proposta por

²⁰ Milton Santos, 2006 p. 230

²¹ Milton Santos, 2006 p. 231

²² Milton Santos, 1982, p. 5-6.

²³ Santos, 2008 p. 112-113

²⁴ Milton Santos, 2006 p.231

Milton Santos, considera o peso e o papel das entidades globais na conformação da vida social. No entanto, o local aparece em suas reflexões como uma instância privilegiada de compreensão da realidade global, residindo aí o fundamento tanto para uma melhor compreensão da realidade espacial, como para colocar a transformação desta a serviço do homem²⁵, ao tempo que questiona o *status* global como uma categoria superior às realidades locais e regionais.

Ainda sobre a ideia de desterritorialização provocada pelas escalas global e local, Boaventura Santos destaca que, à mediada que aumenta a interdependência e as interações globais, as relações sociais parecem abrir caminho para novas concepções sobre o território. Tais concepções podem ser lidas também a partir da ideia de reterritorialização, evidenciada através do fenômeno que ele denomina de “novos direitos e opções”²⁶, acontecimento este que atravessa fronteiras antes policiadas pela tradição, pelo religião ou pelos nacionalismos. Para o sociólogo, na teia dos novos direitos e opções e em fazendo frente aos processos de desterritorialização, estão as novas identidade regionais, nacionais e locais, construídas em torno do direito às raízes, alicerçadas tanto em territórios imaginados, como em formas de vida e sociabilidade baseadas em relações de proximidade e interatividade²⁷.

Entre desterritorializações e reterritorializações, enquanto ações que caracterizam as imagens de global e local, é apropriado ter em conta a impossibilidade de substituição ou de destruição do local pelo global como assinalou Hall²⁸. É igualmente necessário identificar os processos através dos quais são produzidas as “novas identificações globais” e as “novas identificações locais” e, mais que isto, os termos e as lógicas que regulam estes processos bem como as zonas e os locais em que tais instâncias não conseguem abarcar com sucesso, ou mesmo onde tal empreendimento não ocorre por conta das diferenças espaço-temporais nas quais estas categorias estão imersas.

Assim, é possível compreender que, em Milton Santos, localidade e globalidade são mais que conceitos, são realidades que ao mesmo tempo em que se opõem se interpenetram e se confundem. A existência do mundo (global) é

²⁵ Milton Santos, 1982

²⁶ Santos, 2001 p. 60

²⁷ Santos, 2001 p. 60-61

²⁸ Hall, 2006 p. 77-78

percebida nos lugares (regiões), sendo o espaço a instância privilegiada de realização desses conceitos. É no “lugar” que, para Milton Santos, ocorrem as superposições dialéticas, dos tempos externos, das escalas superiores globais com os eixos dos tempos internos e locais. Lugar este onde se fundem as noções e as realidades de espaço e de tempo. Enquanto “quadro de uma referência pragmática ao mundo”²⁹, o lugar tanto é o palco da cooperação e do conflito e ambiente da vida social individualizada e da territorialização política, que se dá por meio do confronto entre organização e espontaneidade, como é o *locus* das paixões, da ação comunicativa e das diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade³⁰.

De certo que as identidades locais e os regionalismos não podem ser lidos como reservas de autenticidade e de resistência à globalização, como bem assinalou Néstor Canclini³¹. Contudo, é interessante perceber as forças e potencialidades presentes no conceito de região, oportunizadas pelos embates local/regional/global. Esta tomada de posição parte da ideia defendida por Boaventura Santos para quem, “o global e o local são socialmente produzidos no interior dos processos de globalização”³², o que implica de igual modo reconhecer também as contradições, os vínculos e as apropriações que minaram as forças emancipatórias que poderiam advir de tais classificações e conceituações.

Sendo assim, a globalização, enquanto conjunto de trocas desiguais na qual “um determinado artefato, condição, entidade ou identidade local”, ultrapassa as fronteiras nacionais em um processo de extensão da sua influência, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade e/ou prerrogativa de designar os outros artefatos, condição ou identidade como rivais e inferiores³³. Ciente deste posicionamento faz-se necessário pensar em um discurso que tenha como meta devolver ao local um espaço mais horizontal e mais emancipatório na agenda de trabalho, objetivando ouvir o que o local e o regional têm a dizer sobre si mesmo e sobre o(s) outro(s), abrindo espaço para entender como as modalidades locais, regionais e globais se influenciam e combinam e também em que aspectos são impermeáveis e divergentes.

²⁹ Milton Santos, 2006 p. 218

³⁰ Milton Santos, 2006 p. 218

³¹ Canclini, 2007

³² Santos, 2001 p. 69

³³ Santos, 2001 p. 69

Por outro lado, é possível que um desses problemas conceituais que envolvem a noção de região esteja relacionado ao fato de que este ponto de vista é construído utilizando-se as lógicas de temporalidade da racionalidade moderna. Então, para que o conceito de região possa promover um diálogo mais horizontal e, quiçá mais emancipatório, penso ser necessário repensar a ideia de região com vistas a imaginá-la sob o prisma de outra racionalidade diferente daquela que governa a modernidade ocidental e isto implica identificar e rever as assimetrias que fundam a noção de região como um estatuto de oposição, fundado em dualidades tais como: superioridade/inferioridade, global/local, Sudeste/Norte, dentre outras. Assim, a inversão de tais polaridades poderá permitir outras formas de pensar a região a partir de termos mais igualitários. Talvez, para alcançar este objetivo, num primeiro momento, seja necessário colocar em evidência o conceito de região para, a partir daí, identificar os elementos que possam colocar tal conceito a serviço de outra racionalidade.

Sobre esta inversão de polaridades, Santos³⁴ propõe, através da ecologia das transescalas, a recuperação simultânea de aspirações universais ocultas e de escalas locais/globais alternativas, que não resultam da globalização hegemônica, objetivando encontrar os caminhos que permitam instaurar aquela contra finalidade gerada localmente de que fala Milton Santos. Para tanto, faz-se necessário começar pelas metáforas, tal como aquelas expressas pelo fenômeno das “terras caídas”³⁵ que insistem em modificar o desenho dos rios alterando sua estrutura, transformando o traçado das margens, eliminando extensas porções de terra que, ao mesmo tempo que reorganiza o rio conferem-lhe uma nova conformação e um novo curso.

Talvez a riqueza, que advém de uma metáfora como esta, permita repensar a verticalidade com que são concebidos os conceitos de local/regional em relação ao global, ao tempo que chamam a atenção para a existência de diferentes lógicas espaço-temporais. De igual forma, instaura a reflexão sobre outras coerências que se refazem, se organizam e se moldam para servir aos seus próprios desígnios, ou seja, num empreendimento que visa mover o local e por extensão o discurso da

³⁴ Santos, 2008 p.112

³⁵ Expressão usada na região amazônica para designar o desmoronamento das ribanceiras dos rios e que Leandro Tocantins faz menção em seu livro *O Rio comanda a vida*. (Tocantins, 2000 p. 39).

região, de uma posição hierárquica, fruto dos constantes processos de “despromoção do local”³⁶ e que, a meu ver, impedem o local e a região de aspirarem outras escalas temporais para além daquelas impostas pela dualidade local/global e para além das duas opções conferidas à inserção do local e da região, em sua relação com o global, qual seja, a exclusão ou a inclusão subalterna³⁷.

O desafio a tais lógicas de temporalidade residiria, assim, no reposicionamento do discurso da região a partir das conexões existentes em seu interior, o que permitiria a este conceito mover-se dentro de uma determinada lógica de temporalidade que supere as classificações assimétricas. Deste modo, quando são utilizadas outras lógicas exógenas para quantificar ou mesmo qualificar os componentes da região (objetos, pessoas, formas culturais, modos de ser/estar, economias, mitos, etc.), em sua relação com outras dimensões tidas como globais, sob a égide daquilo que Boaventura Santos denominou de “falso universalismo”³⁸, observa-se uma tendência para desqualificar no regional aquilo que não pode ser de todo absorvido e/ou transformado em universal ou global.

Mesmo que, no âmbito local/regional, tais elementos apresentem uma coerência interna, o uso de uma lógica temporal única não dá conta das múltiplas e complexas temporalidades presentes na região, constatação esta que requisita instrumentos conceituais que se organizem em torno de uma ecologia de trans-escalas³⁹, objetivando instaurar uma contrafinalidade gerada a partir do local e que permita entender a coerência funcional existente no interior das noções de local e região, com vistas a desliga-las da inércia global/local gerando formas diferenciadas e emancipatórias de perceber e compreender a ideia de região.

³⁶ Santos, 2008 p. 112-113

³⁷ Santos, 2001 p. 71

³⁸ Santos, 2008 p. 119

³⁹ Santos, 2008 p. 112-113

4.2 Tradição

Falar em tradição remete ao passado e ao presente e porque não dizer ao futuro. Trata-se de um termo que convida a pensar em hábitos, valores, crenças, rituais, práticas e costumes que fazem referência a uma herança cultural e que, seguindo a etimologia da palavra, foram entregues, transmitidos e transferidos sem que se tivesse uma prova de autenticidade ou de veracidade, além do prestígio e da garantia de pertença a tempos imemoriais⁴⁰. A circularidade que as ideias de transmissão e transferência evocam, tanto permitem pensar a tradição como um fenômeno que conjuga passado e presente como indicam as estratégias que a sociedade e a cultura utilizam para a sua constante atualização. Alguns desses procedimentos podem ser lidos em conceituações da tradição que põe em relevo dualidades tais como: civilizado e primitivo, antigo e novidade, passado e presente e, porque não dizer, entre tradição e modernidade. Talvez no aprofundamento destas dualidades resida, tanto a desconfiança como a celebração que foi sendo produzida em torno do termo tradição.

Um dos primeiros embates que põe em questão a tradição ocorre no iluminismo. Advogando a necessidade de estabelecer princípios racionais de compreensão e organização política e social, este movimento cultural insurgiu contra as intolerâncias e abusos da igreja e do Estado absolutista, propondo a extensão dos princípios e benefícios do conhecimento científico a todos os campos da vida social. Neste afã e impulsionados pela ideia de progresso, os partidários das luzes acreditavam que a superação do legado de tradição e superstição que havia governado a cultura ocidental, até aquele momento, conduziria a sociedade a um estado de esclarecimento e de constante aperfeiçoamento.

Deste modo o que se verifica, em contrapartida, é uma rejeição à tradição em face das dificuldades para explicar a sua incomensurabilidade por meio dos critérios de razoabilidade propostos pela Era da Razão. Deste modo e como assinala Santos⁴¹, quando uma determinada forma de compreensão da realidade se impõe sobre as demais, ocorre a gradativa redução das outras partes à condição de

⁴⁰ Abbagnano, 2000 p. 967

⁴¹ Santos, 2006a p. 102-105

não existência. É neste percurso que a ideia de tradição, na modernidade ocidental, deixa de ser válida como condição explicativa do real, ao tempo que passa a ser associada à ideia de erro a ser corrigido pela imposição da razão moderna como medida e como norma.

Se bem que a classe burguesa e a igreja tenham sido os principais alvos do estado absolutista, é inegável que a luta com vistas à supressão dos costumes inferiores e atrasados, em prol dos valores supostamente universais de civilização, constituirão o ideal de emancipação humana⁴², levado a efeito pelo empreendimento civilizatório iluminista de substituir a tradição pela razão que, de certo modo, redundava na fundação de “uma nova tradição baseada em um *ethos* universalista, racional, analítico e individualista”⁴³.

Esse *ethos* não demora a ser questionado, animado pelo idealismo romântico de crítica ao instrumentalismo iluminista. O retorno à cultura popular, a saudade das origens, a ênfase no naturalismo e na subjetividade do eu, ao mesmo tempo em que criam o cenário propício à aventura modernista, no início do século XX, desencadeiam novamente a pergunta sobre a identidade da nação, em que a (re)descoberta e/ou criação de tradições apresenta-se como uma resposta possível. Apesar do romantismo não ter conseguido representar uma alternativa eficaz ao projeto iluminista, ao promover o retorno ao passado e por conseguinte à tradição como formas de racionalidade e temporalidade possíveis, os questionamentos evocados colocaram em evidência a possibilidade de outras formas de compreensão e representação da modernidade.

Por outro lado e considerando o seu afã de atualização, é possível afirmar que a modernidade acabou por apoderar-se da tradição, redundando na construção de uma dualidade que colocou em questão aspectos tais como, crenças, práticas, certezas, localismos, especificidades, dentre outras instâncias e valores que, de certo modo, entram em conflito com a racionalidade metonímica a qual, como expliquei no Capítulo 2, traduz a ideia de totalidade e de universalidade, subjacentes às formas de racionalidade existentes na modernidade. Este apoderamento, a meu ver, reforça a oposição entre antiguidade e modernidade⁴⁴, impedindo a oxigenação da modernidade por meio da tradição. Considerando as

⁴² Silva, 2007 p. 1

⁴³ Silva, 2007 p. 13

⁴⁴ Le Goff, 2003 p. 173-174

consequências desses processos, analisarei a seguir: (1) a apropriação da tradição pelos movimentos de viés nacionalista como signo de modernidade, (2) o caminho de metamorfose da tradição, através da ideia de modernismo, (3) o movimento como condição inerente à tradição e (4) a necessidade de repensar a tradição a partir de outras lógicas de temporalidade.

4.2.1 A tradição a serviço da nação

Penso que a noção de temporalidade linear ou a “monocultura do tempo linear” discutida por Santos⁴⁵ apresentam-se como caminho para pensar a relação entre tradição e modernidade. No plano político, por exemplo, no centro dos processos de criação e fortalecimento do Estado Moderno, encontra-se a ideia de identidade nacional. No caso brasileiro, a emergência de aspectos tais como as línguas nacionais, a história, a cultura popular e em especial um conjunto de mitos fundadores teve como meta, tanto o fortalecimento da ideia de um Estado-nação como a inserção deste estado num conjunto maior de nações desenvolvidas ou que aspiravam modernizar-se.

Os usos da linearidade temporal, enquanto recurso necessário à narrativa da identidade nacional, apoiada nos mitos fundadores, situam a nação e, mais especificamente, o povo, em um determinado tempo histórico e, como bem assinalou Hall⁴⁶, em um passado distante, muitas vezes imaginário e mítico. Passado esse lembrado e reavivado historicamente, criando marcos a partir dos quais são construídas as ideias de continuidade e imutabilidade, enquanto ícones que cristalizam uma noção linear de cultura, de sociedade e de povo que, por si, justificam a existência da nação.

Ainda sobre a noção de linearidade que permeia o discurso da tradição, Woodward⁴⁷ vai destacar a existência de duas concepções unificadas de identidade: a primeira fundamenta a identidade na “verdade” da tradição e nas raízes da história, fazendo um apelo à “realidade” de um passado possivelmente reprimido e obscurecido, no qual a identidade proclamada no presente é revelada como um produto da história. A segunda está relacionada a uma categoria

⁴⁵ Santos, 2006 p. 103

⁴⁶ Hall, 2006 p. 53-54

⁴⁷ Woodward, 2000 p. 37

“natural” e fixa, na qual a “verdade” sobre a identidade estaria enraizada na biologia. Cada uma dessas versões envolve uma crença na existência e na busca de identidades e tradições verdadeiras. Para ela, o essencialismo da identidade, tanto pode ser biológico e natural como histórico e cultural, o que possibilita pensar os vínculos que foram sendo estabelecidos entre os mitos fundadores, cimentados pela ideia de povo, construído a partir de um passado distante.

É apropriado lembrar que a ideia de povo aqui esboçada refere-se a uma concepção de povo dominante e reflete o olhar de um determinado lugar de exercício do poder, que conseguiu se impor sobre os demais, quer pelo domínio econômico, quer pelo domínio cultural e em acordo com as conveniências e orientações políticas vigentes no âmbito do Estado-nação. Nesse sentido, na constituição da identidade de um povo, mitos oriundos do imaginário dos subalternos podem ser evocados para fortalecer determinados aspectos do Estado-nação, privilegiando, no plano interno, os processos de identificação, sem os quais é impossível pensar a ideia de identidade nacional.

Assim é tomando os aspectos míticos da tradição que as identidades nacionais puderam ser construídas. Um dos esforços teóricos que procuram entender a forma como este processo ocorre no contexto das sociedades modernas, é demonstrado por Eric Hobsbawm⁴⁸ que, trabalhando com o conceito de invenção das tradições, compreende-a como uma faceta que ilustra a forma como as narrativas da tradição são contadas. Do processo de invenção, tal como analisado por Hobsbawm, é importante destacar o exercício de práticas reguladas por normas tácitas e socialmente aceitas⁴⁹. Para o historiador, no caso das tradições inventadas, os vínculos que se estabelecem entre estas e o passado são construídos e sedimentam-se por meio de formalizações e ritualizações.

Ele analisa que, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, têm como objetivo disseminar valores e normas comportamentais através de processos de repetição que, normalmente, apresentam alguma relação de continuidade com o passado. Tal ideia de tradição possui um caráter invariável, em contraposição aos “costumes” nas sociedades tradicionais. Estes costumes, para Hobsbawm⁵⁰, não impedem as inovações, no entanto, a invenção das tradições possui um caráter

⁴⁸ Hobsbawm e Ranger, 2008

⁴⁹ Hobsbawm, 2008 p. 9

⁵⁰ Hobsbawm, 2008 p. 10 e 12

ritual e formal, normalmente ligado ao passado e que se mantém por meio dos recursos da imposição e da repetição.

Outra característica do processo de invenção ocorre, segundo Hobsbawm, quando sucedem transformações rápidas em uma sociedade, debilitando ou destruindo “velhas” tradições. Para ele, a ocorrência deste fenômeno está relacionada ao fato dos divulgadores e promotores institucionais não conseguirem acompanhar o processo de mudança, ou quando outras formas de tradição são eliminadas cedendo lugar às novas tradições. É o próprio Hobsbawm quem adverte que é necessário evitar pensar que as formas antigas e as tradições a elas associadas, sofreram processos de obsolescência e que as “novas” tradições surgiram ou surgem “por causa da incapacidade de utilizar ou adaptar as tradições velhas”⁵¹. Neste sentido, as adaptações, segundo ele, advém da necessidade de conservar velhos costumes face às novas situações. Um exemplo desse processo pode ser observado no caso do Brasil e nos eventos que culminaram com a formação de um mito fundador da nação brasileira.

Incorporando as ideias de Hobsbawm, Marilena Chauí⁵² efetua uma análise sobre o mito fundador na nação brasileira e indica a criação de uma identidade nacional no Brasil como estratégia que visava, por um lado, conter a influência exercida pela religião na organização política e social e, por outro, objetivava o fortalecimento do Estado moderno em formação. Nessa conjuntura, a criação e disseminação de mitos fundadores visava deslocar a lealdade dos habitantes do território e das instituições religiosas para o sistema de administração estatal. Como desdobramento desse processo, observa-se a emergência de temas tais como o princípio da nacionalidade em que o tamanho de um território, a densidade populacional, o alargamento e controle das fronteiras e o papel da língua como elemento de unificação nacional, passam a ser os princípios definidores da nação.

Assim, uma maior mobilização dos cidadãos através de um sentimento de patriotismo, evocado pela ideia de uma “religião cívica”, surge no Brasil, segundo Chauí, por volta de 1880, em decorrência das lutas de classe surgidas na Europa e que ameaçavam a fragmentação da lealdade popular. Essa movimentação é

⁵¹ Hobsbawm, 2008, p. 12-13

⁵² Chauí, 2001 p. 12

interpretada como uma reação em face das lutas populares de cunho socialista, iniciadas na Europa, diante do temor manifestado pelos extratos sociais conservadores, face a expansão do capitalismo e o receio de que o fenômeno da proletarização ganhasse a mesma força que vinha demonstrando no cenário internacional, e conseqüentemente, afetasse a hegemonia da classe pequeno-burguesa emergente.

Liderados por um extrato escolarizado e tendo em suas fileiras um grupo de intelectuais, esta classe burguesa aliada ao estado, não demora em “transformar o patriotismo em nacionalismo, ao darem ao “espírito do povo”, encarnado na língua, nas tradições populares, no folclore e na raça, “os critérios da definição da nacionalidade”⁵³. Os recursos utilizados para atingir tal fim foram os mais diversos dentre eles, procedeu-se uma verdadeira viagem ao popular, ao folclore, à história, à música, à literatura, em busca de elementos que referenciassem uma tradição cultural e evocassem a ideia de identidade nacional. Esta coalizão, tanto remete ao passado, quando lança mão dos recursos da tradição, como projeta-se para o presente e para o futuro, sendo esse um dos pontos altos do projeto nacionalista⁵⁴.

Desse modo, a indagação sobre os vínculos entre modernidade e tradição no Brasil e os recursos utilizados para a criação de uma noção de identidade nacional parecem indicar a existência de uma representação de unidade identitária que, por meio dos elementos da tradição, tanto conferem à nação o seu viés de atualização criativa e, por conseguinte de modernidade, como remetem às bases sobre as quais se constrói a ideia de nação, quais sejam, o passado e os eventos imemoriais. Sendo assim, as imagens fornecidas pela tradição, tanto servem para demonstrar a necessidade do ser moderno justificando, quando necessário, a recorrência a um passado/tradição que precisa ser cultuado, como se ajustam ao discurso da mescla e da mistura, enquanto uma estratégia de convivência possível entre modernidade e tradição.

⁵³ Chauí 2001 p. 16

⁵⁴ Roesler, 2008 p. 81

4.2.2 O modernismo e as metamorfoses da tradição

No rol das consequências do apoderamento da tradição pela modernidade, é possível afirmar que, uma das características singulares da modernidade esteja na sua possibilidade de metamorfosear-se, uma vez que ser moderno pode evocar diferentes significados em tempos igualmente diferentes. Modernidade pode denotar o retorno à tradição como também pode fazer referência à negação dessa. Observando o caso brasileiro, o rompimento com o passado e com a tradição, defendidos pelo movimento modernista da semana de 22, se por um lado indica uma celebração do progresso e a oportunidade de uma atualização do pensamento por meio da adequação da cultura, da sociedade e da arte aos avanços da ciência e da técnica, por outro lado, e no afã de “superar a angústia da influência”⁵⁵, revela a pluralidade e ambiguidade da modernidade, que no Brasil impulsionou uma imersão na cultura nacional e em suas tradições, objetivando entender as formas como se organizavam os processos de apropriação e diálogo entre modernidade e tradição, numa tentativa de ruptura/mescla entre avanço e atraso.

Talvez a dificuldade para encontrar soluções que superem a dualidade instaurada entre tradição e modernidade, resida no fato de que o modernismo, capilarizou-se em sua perspectiva de universalização. No Brasil, e usando ainda o caso do movimento modernista como exemplo, fala-se de um modernismo tardio que deveria correr contra o tempo, objetivando atualizar a nação. No entanto, a ruptura com as estruturas do passado talvez significassem o rompimento com a tradição academicista⁵⁶ que grassava desde a chegada da missão artística francesa. Esta fratura de feições nacionalistas vê na pergunta pelas origens a expectativa de encontrar os elementos singulares da nação Brasil. Tal processo/fenômeno, a meu ver, constitui-se em uma das tantas ambiguidades com as quais os modernistas tiveram que conviver, pois, neste momento, para ser moderno fazia-se necessário (re)descobrir o Brasil, inaugurando a antropofagia como a norma que deveria guiar, pelo menos no plano cultural, a relação da nação consigo mesma e com as influências externas.

⁵⁵ Maciel, 1995 p. 32 citando Perrone, 1990

⁵⁶ Bosi, 1997 p.344

Em seu projeto, os modernistas brasileiros não pensavam num retorno à tradição como um retorno ao estático, ao imóvel e imutável. Na verdade, eles acreditavam na vitalidade da tradição e na sua capacidade de dinamizar a cultura. A opção, muitas vezes equivocada, de associar a tradição única e tão somente às imagens de fixidez, estaticidade e imobilidade tem gerado certo mal estar no que diz respeito ao discurso sobre este componente da identidade, uma vez que, num primeiro momento, uma das razões de ser da modernidade é o abandono do velho e do arcaico em favor daquilo que se entende como novo e avançado. No entanto, não é esta postura que se observa no *Macunaíma* de Andrade que, nas palavras de Sergio Miceli⁵⁷, apresenta-se incapaz de ajustar a cultura do povo ao ideário liberal do progresso. Longe de defender uma tradição estática, *Macunaíma* constitui-se a partir da mescla e da recuperação de diferentes tradições, numa metamorfose entre presente e passado, que ilustram as intenções de repensar a cultura, a tradição e a identidade a partir de outros termos outras imagens e outro olhar.

4.2.3 A tradição em movimento

As imagens de estaticidade, fixidez e estabilidade que perpassam o conceito de tradição, tem sido questionadas pela ideia de movimento e de instabilidade surgidas na modernidade. Este discurso está presente, por exemplo, nas proposições defendidas por Bauman em suas discussões sobre o tema da identidade. O sociólogo conceitua a identidade a partir de um cenário de modernidade líquida quando o tema são as transformações que têm ocupado o discurso sobre o lugar de indivíduos e comunidades nas sociedades contemporâneas. Para Bauman⁵⁸, vivemos numa época líquido-moderna, caracterizada por fragmentações “mal coordenadas”, onde as “existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados”.

Nesse contexto, os fragmentos movimentam-se numa velocidade impossível de ser acompanhada em tempo real, restando aos indivíduos construir suas “identidades em movimento”⁵⁹, onde, tanto o processo de construção como a

⁵⁷ Miceli, 2009 p.170-171

⁵⁸ Bauman, 2005 p. 18-19

⁵⁹ Bauman, 2005 p. 32

manutenção das identidades se dá em conjunto com outros indivíduos e grupos que se encontram em condição igualmente instável. Para ele, as identidades não descansam sobre a unicidade de suas características, mas consistem cada vez mais em maneiras de selecionar, reciclar e reorganizar a substância cultural comum e/ou acessível a todos⁶⁰. Se as identidades não descansam sobre a estabilidade, o que lhes resta é o movimento, ou seja, a capacidade de câmbio, de mudança e não uma forma de conteúdo estabelecido uma vez para sempre pela tradição.

Para compreender a ideia de identidade em movimento defendida por Bauman⁶¹, é necessário considerar em primeiro lugar que ser um indivíduo imerso numa determinada comunidade, possuidor de uma identidade individual significava ser idêntico aos demais e seguir as normas, tradições e determinações do grupo. Nesse sentido, a identidade, longe de ser apenas um atributo do indivíduo, se constitui também uma prerrogativa social na qual, por exemplo, a diferenciação ou o exercício de outra identidade era duramente cerceada e vigiada pelo grupo.

Em segundo lugar, a ideia de identidade em movimento advém da constatação de que, assim como a identidade pessoal garantia/garante significado ao “eu”, a identidade social oportuniza a ideia de “nós” e é esse “nós” que produz a sensação de descanso, de estar a salvo e incluso. No entanto, este círculo, aparentemente estável, foi desestabilizado com o advento da modernidade e acabou tornando-se uma bandeira importante dos movimentos nacionalistas. Diante do enfraquecimento dos estados nacionais parece que este desejo de abrigo e de diferenciação começa emergir a partir das coletividades, que agora almejam demarcar o seu espaço e sua especificidade diante da sensação de fragmentação oriunda das oscilações causadas pelo crescente movimento imposto às identidades culturais na modernidade.

A percepção que Bauman⁶² tem sobre os deslocamentos que as identidades estão enfrentando a fim de se adaptarem às novas formas de organização social, pode ser lida como resultado da compreensão manifestada pelo sociólogo sobre a cultura. Para ele, os movimentos de ordem e desordem são inerentes à cultura e produzidos por essa, assegurando tanto novas condições de experimentação e

⁶⁰ Bauman. 2002 p. 80 (tradução livre)

⁶¹ Bauman, 2002 p. 54 e p.66

⁶² Bauman, 2002 p. 33

mudança, como proporcionando àquela manter-se volátil e porosa. A dualidade ordem e desordem, nesse caso, apresenta-se como instância de negociação cultural, propulsora do estado de movimento que caracteriza a cultura e por extensão a identidade e as tradições.

4.2.4 Tradição e novas temporalidades

Pensar a tradição a partir de uma lógica de temporalidade diferente daquela que é proposta pela monocultura do tempo linear, tem se constituído em desafio para diversos campos de conhecimento. Um desses desafios tem se baseado na ideia de que as noções de moderno e antigo, que por vezes embasam a dualidade tradição e modernidade, estão carregadas de ambiguidades de ordem cronológica e conceitual⁶³. Essas ambiguidades tendem a reduzir o antigo e o passado e, por conseguinte, a tradição, a um estado de inércia, que trava a possibilidade de que o passado possa ser visto a partir do seu potencial de força e de renovação⁶⁴, questão essa que, como venho assinalando, tem causado certo mal-estar em torno da questão da tradição.

Nesse sentido, a análise sobre a equação entre raízes e opções, proposta por Santos⁶⁵, apresenta um caminho explicativo para este mal-estar. Para ele, tudo aquilo que é profundo, permanente, único, singular e que transmite uma sensação de segurança constitui-se em pensamento de raiz, ao passo que o pensamento de opções abarca o variável, o efêmero, o substituível e o indeterminado. Por sua cartografia peculiar, a equação entre raízes e opções encarna uma relação espaço temporal de tal modo que a dualidade entre essas escalas é nítida: o pensamento das raízes apresenta-se como pensamento orientado ao passado em contraposição ao pensamento de opções orientado ao presente e ao futuro.

No entanto, e tendo em vista as dificuldades em lidar com a incomensurabilidade que perpassa o universo das raízes, a modernidade privilegia as opções ou quando muito, canibaliza as raízes, conformando-a ao discurso das opções, criando uma ideia, nem sempre real, de que estas instâncias podem conviver de forma harmônica e não conflituosa. Desta forma, o ato de canibalizar

⁶³ Le Goff, 2003 p. 174

⁶⁴ Santos, 2008 p. 53-54

⁶⁵ Santos, 2008 p. 54-55

o pensamento de raiz, o passado e por extensão a tradição, apresenta-se como uma estratégia que, de certo modo, atualiza e moderniza a tradição.

Contudo, as apropriações das raízes pelas opções, análogo ao processo de transformação das energias emancipatórias em energias regulatórias, tal como analisei no Capítulo 2, reduz as raízes a uma das opções disponibilizadas pela modernidade ocidental, por meio da disseminação da ideia de tempo linear orientado ao progresso e ao futuro. Desta forma, Santos propõe uma reinvenção do passado como necessária ao desenvolvimento “de uma nova capacidade de espanto e de indignação que sustente uma nova teoria e uma nova prática inconformista, desestabilizadora, em suma, rebelde”⁶⁶, a partir de uma concepção de modernidade aberta e incompleta, com vistas ao rompimento da inércia presente na dualidade raízes e opções. Ao invés do passado e, por conseguinte de uma tradição, vistos como objetos neutralizados e incapazes de proceder à renovação criativa, reivindica-se um olhar para o passado e para a tradição, que ele muitas vezes abriga, reanimado, inventivo, dinâmico e encarnado numa outra lógica temporal.

Pensar a tradição descolada da noção de tempo linear para imaginá-la em outros termos e em outras temporalidades. Neste sentido, a antropofagia, o tropicalismo, a Bossa Nova, o Clube da Madrugada⁶⁷, a vida musical na Manaus dos anos 60⁶⁸ e tantos outros movimentos culturais brasileiros, apresentam oportunidades para refletir sobre a tradição a partir de uma lógica diferente daquela amparada pelas noções de atraso e progresso, apoiadas na razão proléptica. Assim, áreas tais como as artes e o design podem reformular o conceito de tradição a partir da perspectiva do novo, por meio de um procedimento capaz de manter vivo o passado e de com ele dialogar de forma criativa⁶⁹. Nesta perspectiva, a tradição, ao invés de ser evocada apenas sob o polo da negatividade, passa a ser vista também a partir de seu potencial criativo de modernidade alternativa, comprometido com o lugar e com a comunidade.

⁶⁶ Santos, 2006a p. 82

⁶⁷ O Clube da Madrugada surge em Manaus em meados da década de 1950, a partir do desejo de renovação artística e cultural, face o isolamento cultural pelo qual passou o estado do Amazonas no período posterior ao declínio da borracha. Uma análise detalhada deste tema encontra-se em Páscoa (2011).

⁶⁸ Sobre este tema ver o trabalho de Lucyane de Melo Afonso (2012), sobre as inter-relações socioculturais na vida musical em Manaus na década de 1960.

⁶⁹ Maciel (1995 p. 22)

4.3 Comunicação

A ideia de comunicação advém das percepções sobre transformação, transmissão, expressão, linguagem, enquanto imagens fortes no âmbito do conjunto de representações que os docentes em design evocam para expressar a noção de identidade cultural. A compreensão acerca da comunicação parece perpassar o universo de troca de informações entre sujeitos e objetos. Essas permutas ocorrem, tanto por meio de recursos materiais como imateriais e compõem todo um mosaico de formas que indicam a amplitude de possibilidades de leitura oportunizadas pela comunicação.

No entanto, os usos da comunicação, ou as situações comunicacionais, em sua relação com a identidade, excedem em muito as configurações usuais do termo. Comunicar aqui tende a englobar um sentido mais amplo, para além dos processos de envio e/ou recepção de mensagens que lhes são subjacentes. A noção de comunicação identificada no discurso dos docentes como corolário dos sentidos de identidade envolve, por exemplo, modos de absorção que ou antecedem a processos de transmissão e difusão da identidade ou correm em paralelo a esses.

Outrossim, o que está em jogo no domínio da comunicação, enquanto uma polarização conceitual presente neste trabalho, é a interação social entre os agentes que compartilham um conjunto comum de aspectos culturais. Tais elementos permitem o trânsito, a conversa, o diálogo, os contatos e a convivência trazendo em seu bojo conceitos ligados à tradução. E são esses mesmos diálogos que abrem espaço para a utilização do conceito de tradução, tal como proposto por Boaventura de Souza Santos, uma vez que esta formulação possui, a meu ver, uma relação direta com o campo do design observável no discurso dos docentes em design no Amazonas.

4.3.1 A tradução identitária

Com relação à tradução, penso que é possível assinalar, inicialmente, dois sentidos para o termo. O primeiro refere-se à diversidade de significados que o termo evoca, o que possibilita pensar no produto da tradução, no processo ou

mesmo na atividade dela decorrente. A segunda acepção remete à perspectiva do trânsito, do transporte e do deslocamento, uma vez que a tradução, enquanto ação, sugere um forte componente de transposição e passagem de um domínio a outro, preservando certa coerência de sentido. Lidas sob o ponto de vista sociocultural, estas duas interpretações da tradução chamam a atenção para o caráter de novidade decorrente deste conceito, caráter esse presente também no segundo conceito que compreende a tradução como uma atividade que tem no fluxo a razão de sua existência. No entanto, as ideias de passagem, de deslocamento e de fluxo instauram uma reflexão sobre os limites da tradução e, por extensão, sobre os locais de fronteira onde ocorrem as “transferências de sentido”, como afirmou Bhabha⁷⁰, ao tratar do conceito de tradução cultural.

Tendo em conta esses balizamentos iniciais, apresentarei nas linhas que seguem um olhar sobre o conceito de tradução, através das reflexões efetuadas por Boaventura Santos, no tocante ao “trabalho de tradução”. A meu ver, as zonas fronteiriças e os locais de trânsito, onde ocorrem as permutas, trocas, negociações e (re)criações da realidade sociocultural, conduzem o olhar de Boaventura Santos a ver no trabalho de tradução uma alternativa à teoria geral, uma vez que, segundo o sociólogo, “a tradução é um procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis”⁷¹. Essa constatação permite ler o processo de tradução para além da transmutação de uma coisa em outra, pois as trocas de saberes que ocorrem no perímetro da tradução levam Santos a pensar e afirmar que o procedimento de tradução não confere a nenhum conjunto de experiências os estatutos de totalidade exclusiva e de parte homogênea⁷², tal como pode ser observado nas teorias que se pretendem gerais.

Desta forma, o trabalho de tradução, tal como desenvolvido por Santos⁷³, constitui-se num desdobramento que ele faz da sociologia das ausências e das emergências, sendo que a sociologia das ausências está comprometida com a expansão das experiências sociais disponíveis, ao passo que à sociologia das emergências, caberia pensar as experiências sociais possíveis. Nessa perspectiva,

⁷⁰ Bhabha, 1998 p. 27

⁷¹ Santos, 2006a p. 123

⁷² Santos, 2008 p. 124

⁷³ Santos, 2008 p. 120-135

a base para o trabalho de tradução, defendido por ele, é o conjunto das experiências, tanto as disponíveis como as possíveis, fundamentadas na ideia de que, ao mesmo tempo em que a modernidade ocidental proporcionou desenvolvimento científico e tecnológico, por outro lado também desperdiçou uma série de experiências sociais que, por sua incomensurabilidade, não foram devidamente reconhecidas, como passíveis de serem traduzidas.

Talvez, uma questão interessante para pensar seja a possibilidade de que o desperdício das experiências, a que faz referência o sociólogo, é fruto também de trabalhos de tradução levados a termo pelo viés de totalidade que preside as racionalidades da modernidade ocidental, levando Santos a propor uma reorientação no percurso e nos procedimentos da tradução. Tal redirecionamento objetiva rever, tanto as experiências disponíveis como as possíveis, bem como aquelas que não foram apropriadas pela modernidade em seu afã de totalidade. Para dar conta deste projeto, Boaventura Santos identifica dois desafios: um desconstrutivo e outro reconstrutivo. O primeiro consiste em identificar os resíduos herdados da relação de colonialidade e que estão presentes nos mais diversos setores da sociedade e da cultura. O segundo, o desafio reconstrutivo prevê a revitalização das expectativas histórico-culturais⁷⁴ que advém de outras heranças culturais (indígenas, africanas, orientais, periféricas, do sul, dentre outras), impedidas de serem consideradas como credíveis por conta das lógicas de governança que perpassam a modernidade ocidental.

Outrossim, a criação de reciprocidades entre as experiências disponíveis e as possíveis, enquanto procedimento necessário ao trabalho de tradução, reconhece a impossibilidade de atribuir o estatuto de totalidade a um determinado grupo de experiências⁷⁵. Esta máxima contrapõe-se à ideia através da qual as partes são vistas como totalidades que não se esgotam em si mesmas, numa perspectiva tal, que o trabalho de tradução não se esgota na identificação das relações hegemônicas no interior das experiências sociais. Para dar conta desta tarefa, Santos⁷⁶ argumenta que o trabalho de tradução tende a incidir tanto sobre os saberes como sobre as práticas de tradução desenvolvidas pelos agentes sociais.

⁷⁴ Santos, 2008 p. 124

⁷⁵ Santos, 2008 p. 123-124

⁷⁶ Santos, 2008 p. 124

Desta forma, para que o trabalho de tradução tenha lugar no âmbito das práticas sociais, é necessário, conforme adverte Santos⁷⁷, entender que todas as práticas sociais envolvem saberes e conhecimentos, ou seja, são “práticas de saber”. Deste modo, o trabalho de tradução incide sobre os saberes, aplicados e transformados em práticas e materialidades. Ao recair sobre saberes e práticas, o trabalho de tradução põe em questão a forma como a modernidade, em sua versão tecnocientífica, passou a dominar, e até mesmo a traduzir, a sua relação com outras formas de conhecimento (filosófico, artístico, mítico, literário, estético, religioso, dentre outros).

Ao questionar esta forma de colonização, o trabalho de tradução, ao incorrer sobre os saberes, baseia-se na premissa de que os valores cognitivos não podem estar separados dos demais valores - éticos, políticos e culturais. No caso deste último, a cultura, dada a sua diversidade e amplitude, requisita reconhecer a existência de outras explicações “não-científicas” sobre a realidade⁷⁸, indo além da prática científica na condução dos processos de tradução cultural. Na verdade, o reconhecimento dessas relações é um dos pontos de partida que conduziria a uma outra tradução qual seja, a percepção sobre aquilo que está para além da relação parte/totalidade, oriunda do universalismo científico, abrindo espaço para as inovações decorrentes dos contatos que ocorrem nas regiões fronteiriças do conhecimento.

4.3.2 Tradução: do distante ao próximo

Desse modo, o caminho proposto por Santos para a realização do trabalho de tradução é a “hermenêutica diatópica”⁷⁹, que, segundo ele, visa transformar o distante em próximo, o estranho em familiar, orientado pelo desejo de diálogo com o objeto da reflexão, “para que ele “nos fale”, numa língua não necessariamente a nossa”⁸⁰, o que requisita, para a sua compreensibilidade, que a ação de tradução aprofunde os processos de autocompreensão sobre os papéis a serem desempenhados na tarefa de construção social. Deste modo, a

⁷⁷ Santos, 2008 p. 126

⁷⁸ Santos, 2008 p. 139

⁷⁹ Santos, 2008 p. 447

⁸⁰ Santos, 1989 p.12

hermenêutica diatópica consiste em entender que, num diálogo entre culturas, as trocas ocorrem em meio a diferentes universos de sentido, o que Santos denomina de “*topoi fortes*”, ou seja, os lugares retóricos mais abrangentes de uma cultura, que apesar de serem incomensuráveis, por sua constituição, funcionam como premissas de argumentação.

Como alternativa Santos propõe, despromover os *topoi* de premissas de argumentação ao *status* de meros argumentos⁸¹, a partir do entendimento de que os *topoi* de uma dada cultura, apesar de apresentarem-se como categorias que aspiram à totalidade, são em si mesmos incompletos, principalmente quando postos em contato com outra cultura. Segundo Santos⁸², é através “de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra”, que é possível a despromoção dos *topoi fortes*, como pressuposto da hermenêutica diatópica, com vistas à consecução do trabalho de tradução. Tal procedimento, ao ampliar a consciência de incompletude mútua entre as culturas, proporcionaria um diálogo mais igualitário entre as mesmas.

Aqui reside o caráter diatópico do procedimento proposto pelo sociólogo. Nesse sentido, a hermenêutica diatópica, enquanto caminho necessário ao trabalho de tradução, apresenta como princípio fundamental a necessidade da incompletude mútua diante dos diálogos e da comunicação entre as culturas e isso abrange tanto os encontros culturais locais, como a “identificação translocal das incompletudes”⁸³. Compreendidos dessa maneira, os *topoi fortes*, quando usados por uma cultura diferente, tornam-se vulneráveis, o que confirma a urgência em despromovê-los do *status* de ponto partida da argumentação, à condição de um dos tantos argumentos possíveis que ocorrem entre culturas, que são sempre inacabadas e estão em constante construção.

Outro ponto que julgo necessário destacar no conjunto dos procedimentos da hermenêutica diatópica, e que está relacionado com o caráter de incompletude que permeia os encontros culturais, é o fato de que, para sua realização, este procedimento requer um tipo de conhecimento diferente e, conseqüentemente, um processo de criação de conhecimento igualmente diferenciado, no qual deve prevalecer a ideia de incompletude. Pois, a existência de áreas sombrias, de zonas

⁸¹ Santos, 2008 p. 447

⁸² Santos, 2008 p. 448

⁸³ Santos, 2008 p. 450

de incompreensão ou de ininteligibilidade irremediáveis, devem ser relativizadas em nome dos interesses comuns na luta contra a injustiça social⁸⁴. Tal procedimento, de forma alguma deve almejar a prerrogativa de totalidade e, se o fizer, deve fazê-lo de forma provisória e sempre consciente de que uma determinada totalidade é sempre temporária, incompleta e deficitária em relação a si mesma e em relação às múltiplas totalidades existentes.

Temporária porque é reflexo da realidade em que está circunscrita e sujeita no momento da tradução. É incompleta porque em todo processo de tradução, para além da transferência de conteúdo, como ressaltou Bhabha⁸⁵, existe um núcleo intraduzível, estranho e, de certo modo, incompreensível que, por natureza, é incompleto e deficitário. Vista desta forma, a tradução cria o espaço para o surgimento de alternativas, ou de trabalhos de tradução alternativos, não verticais e calcados na perspectiva de recuperação e (re)aproveitamento das experiências desperdiçadas pela modernidade ocidental. No entanto, o intento aqui não é buscar o fino ajustamento, ou a tradução universal e atemporal, trata-se de um processo hermenêutico que pressupõe convivência entre os contrários, como bem percebeu Walter Benjamin⁸⁶ que, ao utilizar a metáfora dos cacos de um vaso para explicar a dinâmica da tradução, constata que as partes fragmentadas e enquanto portadoras de sentido, embora diferentes entre si, ajustam-se e atestam a existência do vaso como um todo ao mesmo tempo fragmentado, ao mesmo tempo uno.

Em síntese, é possível compreender que a tradução assemelha-se a um conjunto de lentes que filtram o real e, cada uma a seu modo, efetuam leituras e projeções diferentes da realidade. Dessas diferentes lentes advém, por exemplo, o processo de domesticação, através do uso de determinadas lentes ajustadas de acordo com a ideia de totalidade que, em si é completa em suas partes e perfeito em sua ordem. Contudo, e enquanto premissa de argumentação, o caráter de totalidade não conseguiu cumprir cabalmente aquilo que se propunha, ou seja, dar conta da diversidade sociocultural do mundo. Sendo assim, Santos propõe a despromoção dessa lente do *status* de premissa para a condição de um dos tantos argumentos possíveis e disponíveis.

⁸⁴ Santos, 2008 p. 454

⁸⁵ Bhabha, 1998 p. 230 e 231

⁸⁶ Benjamin, 2011 p. 10

Desta forma, abre-se oportunidade para o uso de outras lentes no processo de leitura do real, ou seja, a consecução de um trabalho de tradução, ao mesmo tempo desconstrutivo, que visa a identificação das traduções de viés totalitário e de igual modo reconstrutivo, empenhado na revitalização de heranças outras, descreditadas pelos processos de tradução hegemônicos. Comprometido com os saberes e as práticas culturais, o trabalho de tradução, visto sob esta ótica, é por si incompleto, por isso requer a utilização de instrumentos e procedimentos que levem em consideração o caráter inacabado e sempre por fazer da tradução, sendo estas as razões que me levam a pensar e ler a ação desenvolvida no campo do design e no ensino do design, sob a perspectiva do trabalho de tradução.

4.3.3 Design: um trabalho de tradução

Ocupado com o processo de criação e transformação das culturas material e imaterial, o campo do design está atento à conjugação de aspectos estéticos, formais, funcionais, éticos, de uso, comunicacionais, dentre outros que objetivam a concepção de produtos e processos a serem utilizados pelos humanos no desempenho das mais diversas atividades cotidianas. Por sua preocupação com o uso, com o utilizador e com o contexto do uso, o trabalho do design acaba por absorver, utilizar-se, apreender e traduzir aspectos da realidade circundante em forma de produtos e processos, desencadeando ações de identificação entre produto e utilizador, ao criar e recriar a própria cultura material.

Assim, uma leitura sobre o campo do design e o ensino do design como trabalho de tradução deve ter em conta, pelo menos, três questões básicas, a saber: (1) a ênfase na ideia de tradução como *locus* de apropriação e transformação criativa da realidade, (2) os desdobramentos desta apropriação criativa que podem vir a ser materializados nos mais diversos suportes e servir a diferentes fins, no âmbito da sociedade, (3) ter em conta que esta produção criativa participa do circuito de produção e reprodução de identidades por meio da tradução identitária no ensino do design no Amazonas.

Tomando essas questões como basilares para pensar a relação design e tradução, é possível entender que esta não se apresenta como uma ação casual e livre de intencionalidade. Ela é entendida como um fazer que responde a

determinados objetivos no contexto das relações de uso, de contato, de reprodução e de disseminação. Por ser a tradução possuidora de uma intencionalidade, é possível que, na esfera da racionalidade cognitivo instrumental da ciência e da técnica, criem-se estratégias e estruturas que permitam a sua reprodução a partir de determinados padrões de tradução, consagrados por uma dada forma de interpretação da realidade, assente nas premissas de completude e de totalidade.

Por outro lado, os vínculos com a manutenção de uma determinada concepção de sociedade, assumidos pelo campo do design, apresenta um forte comprometimento do campo certa visão de mundo e de conformação da realidade às dimensões da racionalidade cognitivo instrumental, redundando em concepções de tradução específicas, datadas e situadas mas que tendem a extrapolar seu raio de ação no conjunto da vida social, dentre eles o mercado.

Desta forma, a par e passo com o princípio do mercado, sendo este último havido por mais produtos, por mais processos, por mais modernidade e por que não dizer por mais identidades, o campo do design tem contribuído também para o fortalecimento do consumo, da ordem, do progresso e da cientificidade que sustentam o paradigma do mercado, por meio de uma racionalidade estético expressiva.

Dada à atualidade desta questão, é importante observar que a crítica a este *modus operandi* vem sendo amplamente formulada no campo do design e de certa forma, no conjunto deste trabalho, qual seja, a ideia de que a tradução pode servir a diferentes projetos de sociedade, estando os campos do design e as atividades de ensino desenvolvidas neste campo de algum modo, sujeitas a estas determinações.

Ao tomar este cenário discursivo faço-o considerando o campo do design como local privilegiado para a realização dos processos de tradução. As motivações para uma análise desta natureza consideram tanto os usos da tradução, objetivando conformar um determinado projeto de sociedade e em especial, o projeto da modernidade ocidental, como vê a possibilidade de que a tradução e os processos dela decorrentes, possam contribuir para pensar soluções alternativas, tomando como ponto de partida a identificação e aproveitamento das experiências sociais invisibilizadas pelas instâncias de legitimação da modernidade ocidental, como parte de um projeto mais amplo que visa instaurar práticas de tradução comprometidas com a emancipação social.

Por conseguinte, penso que cabe especificar a partir das confluências do trabalho de tradução propostos por Santos, alguns indicativos que visam nortear as reflexões e quiçá as práticas que tenham como meta a tradução no ensino do design no Amazonas. Quero ressaltar que estes balizamentos absorvem muito das propostas e da sistematização efetuadas por Santos quando propõe as condições e procedimentos necessários à tradução. Contudo, a atividade de tradução identitária não se reduz a esses princípios, uma vez que toma como objeto de análise o segmento da realidade social preocupado com uma noção ampliada do acontecimento da tradução, qual sejam, as ressonâncias que este fenômeno tem na prática e na materialidade da realidade social.

4.3.4 Proposições sobre design e tradução identitária

1. **A tradução identitária é sempre parcial e nunca total.** É composta por interstícios e hiatos, uma vez que toda tradução implica o reconhecimento e a identificação dos elementos/ideias e espaços intraduzíveis⁸⁷. Neste sentido não pode arrogar-se a tradução das essências, ou mesmo evocar uma síntese da totalidade. Trata-se de uma leitura da realidade dentre as tantas leituras igualmente possíveis e legítimas, circunscritas em uma determinada relação espaço temporal. Desta forma, nenhum processo de tradução identitária pode ter a última resposta sobre a realidade, sendo o inconformismo diante da incompletude do conhecimento⁸⁸ a força motriz para novos processos de tradução.

2. **A tradução identitária implica seleção sobre os aspectos que serão traduzidos,** a tradução é uma atitude intencional com intencionalidade⁸⁹. Ao formular a pergunta sobre “o que traduzir”, Santos⁹⁰ identifica a “zona de contato” como o lugar onde ocorre o confronto entre os conhecimentos hegemônicos e os conhecimentos tradicionais e, por conseguinte, entre diferentes tipos de sociedade. Tomando em consideração que as zonas de contato são zonas de fronteira e de trocas identitárias, o critério de definição sobre quais aspectos serão traduzidos não pode constituir-se em uma decisão de quem tem “mais” (mais poder, mais

⁸⁷ Sobre esta questão é interessante a ideia de Benjamin sobre a impossibilidade de tradução (intraduzibilidade) da obra de arte (Benjamin, 2008 p.27)

⁸⁸ Santos, 2008 p. 129

⁸⁹ Benjamin, 2008 p. 35

⁹⁰ Santos, 2008 p. 130

conhecimento ou mais capital). Faz-se necessário o exercício do diálogo e da negociação horizontal na definição sobre aquilo que é e o que não é possível traduzir, dada a sua “intraduzibilidade”.

3. A tradução identitária precisa levar em conta as condições gerais nas quais estão envolvidos os tradutores. Esta proposição procura conhecer os contextos em que estão inseridos os tradutores, buscando saber quem são, sob que condições efetuam a atividade de tradução, para que e para quem estão traduzindo, como realizam a tradução, que instrumentos/recursos utilizam para dar conta do processo de tradução? Estas são algumas das perguntas que deverão nortear as investigações sobre a tradução identitária, uma vez que o trabalho de tradução, conforme ressalta Santos⁹¹, é sempre realizado por representantes dos grupos sociais.

No entanto, não é possível qualificar os tradutores apenas sob o ponto de vista dos conhecimentos técnicos e científicos que possuem, para o exercício dos processos de tradução identitária, é preciso inquirir sobre as circunstâncias que interferem para que a tradução assuma determinada forma, postura esta que permite identificar as possibilidades e impossibilidades da tradução, ao tempo em que cria as condições para a emergência de outras expressões de tradução identitária.

4. O exercício da tradução identitária requer o reconhecimento dos “outros” tradutores. Esta proposição parte da ideia de que existem diferentes tipos de tradutores, pois entre tradutores, identidades, meios e mecanismos existem os participantes, os usuários ou, se quisermos usar uma expressão do campo da semiótica, existem interpretantes, que longe de serem sujeitos passivos, podem ser vistos como novos tradutores que efetivamente dominam o uso. Esses tradutores não sendo responsáveis pela técnica, especializam-se nos contatos, em fazer usar, em testar, em disseminar, em validar ou não, o sucesso bem como anunciam o fracasso da tradução.

Os “outros” tradutores também podem ser identificados entre aqueles que não dominam os conhecimentos científicos da modernidade ocidental e cujos saberes encontram-se fora desses limites. Em seu campo de atuação, tal como os tradutores centrados na técnica, de igual forma validam e disseminam os

⁹¹ Santos, 2008 p. 133

processos de tradução no âmbito dos grupos culturais que estão no seu entorno. Ao efetuarem a tradução dos saberes locais e tradicionais, produzem soluções para os complexos problemas de seu cotidiano, requisitando a consideração desses “outros” tradutores como partícipes dos processos de tradução.

5. As ações levadas a termo pela tradução identitária são localizadas e temporais. Esta proposição pode ser lida por pelo menos dois aspectos: o primeiro entende que a tradução identitária possui uma história, é fruto de determinada conjuntura sociopolítica e fala de um determinado grupo de sujeitos portanto, discursa a partir de um lugar e de um território e move-se através da prática dos sujeitos envolvidos no percurso da tradução; a outra advém da leitura desenvolvida por Santos⁹² de que todo conhecimento é local e total, organizando-se em um determinado tempo e espaço. O que lhe confere a totalidade é a possibilidade de que procedimentos de tradução desenvolvidos localmente possam migrar para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem⁹³. Esta descontextualização do produto da tradução permitiria a emergência de novas leituras e novas fusões e interpenetrações criativas. Trata-se de um localismo que ao mesmo tempo em que está alicerçado no local, ressemantiza-se em outros circuitos e contextos para além do local. Deste modo, amplia a sua projeção, sem, contudo, almejar a perenidade, a totalidade e a universalidade. Visto dessa forma, o localismo não se constitui uma condenação ou um obstáculo a ser superado, ao contrário, a tradução identitária, oriunda dos circuitos locais, ultrapassa os limites espaço temporais em que foi concebida, para servir a outros processos de tradução identitária comprometidos com a emancipação social.

6. A tradução identitária ocorre como resultado de processos criativos. A tradução não pode ser vista apenas como uma atividade meio ou mesmo um serviço. Tanto o processo como os produtos da tradução não existem apenas por sua utilidade, existem porque carregam em si um alto potencial de expressão e criatividade. Ser criativo significa não se contentar com a reprodução do real, pois, parafraseando Benjamin, “nenhuma tradução será viável se aspirar essencialmente a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original”⁹⁴. Para

⁹² Santos, 2010 p. 46-50

⁹³ Santos, 2010 p. 48

⁹⁴ Benjamin, 2008 p. 30

tanto, a criatividade no contexto da tradução identitária, deve continuar sendo uma meta, uma postura, um ideal em prol de uma criatividade viva, livre e atuante tal como ressaltou Niño⁹⁵ em suas reflexões sobre a criatividade e criticidade do homem comum. Trata-se de uma criatividade propositiva e articuladora dos projetos individuais e coletivos no âmbito da sociedade e da cultura, trazendo consigo “a possibilidade de extravasar os limites da cotidianidade individual” e promover uma maior participação de todos os indivíduos em um projeto democrático de construção social.

7. A tradução identitária requer modos próprios de tradução. Por apresentar-se como uma das tantas leituras/traduições possíveis sobre a realidade, a tradução identitária não pode ocorrer utilizando-se apenas dos *topoi* disponíveis, ou seja, os lugares comuns de uma cultura, pois, conforme argumenta Santos⁹⁶, os *topoi* que estão disponíveis “são próprios de um dado saber ou de uma dada cultura e, como tal, não são aceitos como evidentes por outro saber ou outra cultura”. Nesse sentido, faz-se necessário a construção de novos modos de tradução, que superam os *topoi* vigentes e aceites, assentados na situação de contato, na partilha de saberes, nas instabilidades e dificuldades que envolvem a atividade de tradução identitária, com vistas à emergência de novas abordagens e procedimentos que procurem reabilitar formas de conhecer ausentes, com vistas a enriquecer a relação dos homens consigo, com os artefatos e com o mundo⁹⁷.

8. A tradução identitária ocupa-se tanto do centro como das margens e das periferias. Ela, tanto busca identificar o que foi produzido no conjunto das conceituações e produções hegemônicas, como se ocupa também dos elementos intraduzíveis, silenciados, negados e que estão à margem dos circuitos reflexivos da modernidade ocidental. Trata-se de um projeto que toma as periferias como lugares privilegiados para repensar a modernidade e sobre ela lançar um novo olhar⁹⁸. Visa ainda resgatar elementos da tradição que foram apropriados e/ou parcialmente suprimidos pelo afã de totalidade da modernidade, mas que não foram de todo esgotados, sacralizados (explorados) pelo discurso hegemônico. Ela se ocupa ainda das representações incompletas, marginalizadas e relegadas à

⁹⁵ Niño, 1993 p. 119-120 e Niño, 1997 p. 285

⁹⁶ Santos, 2008 p. 133

⁹⁷ Santos, 2010 p. 56

⁹⁸ Santos, 2008 p. 33

condição de inexistentes, tanto pelas dificuldades de enquadramento como pela abrangência limitada dos cânones vigentes. Tais elementos, ideias, saberes e práticas, precisam passar por um processo de (re)sacralização ou de dessacralização, a fim de que possam contribuir para o (re)encantamento da sociedade e assim criar novas inteligibilidades, renovar experiências comunitárias e criando novas sociabilidades emancipatórias.

4.4 As “vozes” dos docentes

Após situar o leitor no tocante às polarizações conceituais, região, tradição e comunicação, nesta seção me proponho desenvolver uma compreensão crítica desses conceitos tomando como referência o discurso dos docentes em design e utilizando como lastro, o referencial teórico ligado às questões da emancipação social.

4.4.1 A região é minha identidade cultural

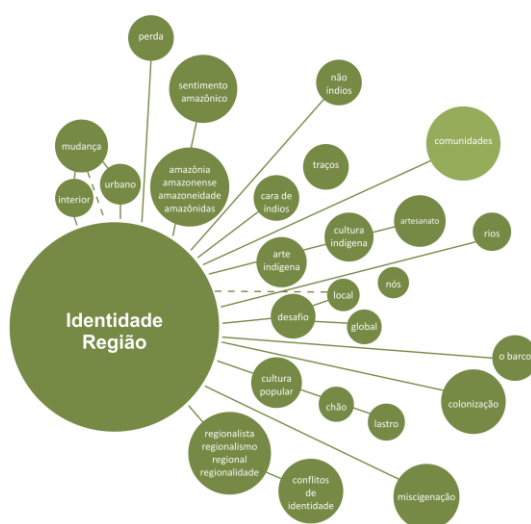


Figura 11 – Identidade região
Fonte: Elaborado pelo autor

Quando interrogados sobre o que entendiam por identidade cultural, o discurso/ideia de região foi tomado pelos docentes como um recurso explicativo. A primeira referência que procura explicitar o conceito de identidade, através de sua relação com a ideia de região, justifica-se a partir de elementos étnicos,

principalmente quando o elemento indígena é evocado como habitante originário da região e, por conseguinte, como portador de uma cultura que imprimiria a esta características peculiares conforme Vanessa – GF1 procura explicar:

(...) tentei (pausa) buscar algo da regionalidade através desses (pausa e aponta, parece não lembrar, Yasmin ajuda com a palavra “grafismos”), grafismo que ele é bem lugar comum, mas, assim, foi o que me ocorreu na hora para representar a questão da regionalidade nossa aqui, o verde enfim, é isso, o foco seriam as pessoas.

O que chama a atenção nessa conceituação de identidade é a interrelação que a docente estabelece entre as noções de natureza, cultura e humano. Essas associações parecem ocorrer por meio da alusão ao verde, ao grafismo e às pessoas. É oportuno destacar que a referência ao tema da etnicidade, é recorrente quando os docentes lançam mão de elementos imagéticos para representar a ideia de região.

A opção etuada por Vanessa – GF1 parece indicar a necessidade de pontos de referência e de identificações locais, baseadas em tempos e realidades internas tal como destaca Milton Santos. No entanto, a alusão ao grafismo indígena não parece constituir-se em uma referência a processos de identificação que representem a busca pelo autêntico. O que se percebe como possibilidade, a partir da opção da docente, é a perspectiva de reconhecimento do indígena enquanto ícone de uma regionalidade, quando se trata de encontrar elementos de identificação identitária.

No entanto, na fala dos docentes, observam-se discordâncias no que se refere à presença da identidade indígena, realçada como ícone ou como base para os processos de conceituação da identidade a partir da ideia de região. Sobre essa questão a fala de Karina – GF2 é oportuna:

(...) as pessoas dizem que é referência de identidade indígena, eu discordo, porque a gente tem uma ascendência, que eu quis dizer, que é o diálogo entre o português e o índio, né? Que as pessoas [...] não, que a gente fala indígena, e eu não me vejo assim, porque eu não tenho nenhuma, eu queria ter, eu já investiguei, ascendência indígena, de longe, então, como a maioria de nós aqui tem as características físicas, não tem, então a gente bate numa coisa que é regional, o indígena, e não é, a gente realmente precisa enxergar qual realmente é a identidade.

É evidente que Karina – GF2 não vê a “ascendência” indígena como representativa das identidades da região⁹⁹. Ela toma como ponto de partida as suas referências pessoais em termos de traços étnicos, ao tempo que chama a atenção para o fato de que existe sim uma influência portuguesa na região, que se deu por meio do diálogo entre aqueles e o indígena. O argumento que Karina utiliza para discordar da relação entre o indígena e a identidade região¹⁰⁰ provém, tanto da ausência de características físicas como do reconhecimento de que existe uma recorrência à uma identidade indígena, que é incômoda e que não condiz, talvez, com o caráter mestiço e miscigenado da região, questão essa que para ela, requisita “enxergar” qual a real identidade da região.

A questão levantada por Karina – GF2, de certa forma, convida à reflexão sobre os modos como as identidades indígenas têm sido apropriadas como ícone de identidade regional. Uma primeira referência de análise pode estar na constatação de que o elemento indígena, por estar sendo usado em sua acepção biológica, dificulta a percepção sobre a dimensão cultural histórica e social que perpassa a tríade região, indígena, identidade e que é confirmada pelo discurso unilateral de Karina – GF2.

Deste modo, a crítica à padronização e à imposição de um único modelo de caracterização da identidade da região pode estar contida no questionamento trazido pela docente, ao tempo que parece identificar a existência de todo um sistema que se arroga legislar o que pertence e o que não pertence a este ou aquele grupo. Karina – GF2, através de sua fala, convida a pensar se as ideias de identidade amazônica e identidade indígena se organizam, efetivamente, por meio de relações de complementaridade. Tal discurso pode ser pensado ainda como uma oportunidade para o exercício daquilo que Milton Santos denomina de contrafinalidade localmente gerada, ao instaurar um jogo dialético que visa substituir a passividade dos modelos construídos, tanto externa como internamente, por um discurso que ponha em evidência a dinamicidade que permeia o conteúdo das regiões.

⁹⁹ O termo “identidades da região” faz referência à existência de múltiplas identidades que compõem a região amazônica. Dessa forma uma conceituação singularizada ocultaria a variedade e diversidade contrariando as perspectiva que vem norteando esta discussão.

¹⁰⁰ O termo identidade região será utilizado doravante como uma categoria de síntese que procura condensar a forma como os docentes compreendem o conceito de identidade relacionado aos aspectos territoriais da Amazônia como um todo e do estado do Amazonas especificamente.

Desta forma, a noção de identidade, lida sob a perspectiva da região, é ampliada no contexto das reflexões elaboradas pelos docentes. Tal alargamento pode ser percebido nos posicionamentos de Arthur – GF3 e Dilma – GF3, que utilizam o “ser regional” como recurso explicativo, para demarcar o sentido de identidade.

Bom, eu sou como a minha amiga mineira falou, eu sou muito regionalista, então quando se fala em identidade, eu penso mais, primeiro no ao meu redor, para depois eu pensar no todo, no Brasil todo, que é uma miscigenação cultural. (Arthur - GF3)

Bom, como eu também sou regionalista, e a região, a minha identidade cultural é muito forte em mim, (...) eu não, eu vou para outros lugares, mas eu habito aqui (...). (Dilma – GF3)

Há possibilidade de que uma explicação para a questão trazida pela fala dos docentes advenha da ideia de região como ponto de referência e como espaço desencadeador da noção de identidade. Portanto, a região é uma unidade que serve de orientação para pensar a identidade. Apesar de um forte componente de individualidade, presente nas falas de Arthur – GF3 e Dilma – GF3, eles reconhecem a existência de “outros lugares” e, a meu ver, de outras regiões e identidades. No entanto, é interessante notar que a região é apresentada nestas definições sob uma perspectiva de positividade que, de certo modo, reivindica o direito às formas de vida e sociabilidades baseadas em relações de proximidade, de identificação e de pertença.

Contudo, a ideia de região está longe de ser um consenso entre os docentes, como pode ser percebido na fala de Marcelo – GF3 quando diz: “eu não consigo ver o regional na identidade, inclusive porque o regional ele já é natural (...)”. A identificação do regional/natural fornece pistas para uma série de leituras, dentre elas a identificação de dualidades tais como natural/artificial ou ainda a relação natureza/cultura. Em síntese, o lugar/região, tanto pode ser o espaço da cooperação como do conflito, conforme assinalou Milton Santos. Entender esta dupla função permite pensar, nos motivos que interferem na identificação do regional na identidade, quer pelo caráter de essencialidade, quer pela artificialidade que podem ser atribuídos ao conceito de identidade regional.

Talvez a dificuldade de perceber a região como local de enunciação da identidade, identificada por Marcelo – GF3, tenha encontrado eco nas reflexões de Lia – GF3 e Dilma – GF3, que, a meu ver, trazem para a discussão o universal enquanto categoria de oposição para pensar o regional:

Eu já acho que o desafio tanto do artista, como do arte-educador, no caso, o design, é conseguir encontrar essa identidade regional, mas ao mesmo tempo, se colocar como universal também; eu acho que é um desafio (...) (Lia – GF3)

A postura de Dilma GF-3, mesmo não se referindo especificamente a categorias tais como o global ou universal, destaca a necessidade de estabelecer conexões entre o local e “o que vem de fora”:

(...) o Marcelo falou uma coisa muito séria, o que ele falou é muito importante para os educadores. Nós temos essa visão, que precisa conhecer, se identificar e abrir as portas para fazer essa relação do que vem de fora, com o que nós temos aqui.

A colocação referente ao desafio a ser enfrentado por artistas, arte-educadores e pelo design pode ser lida aqui tanto pela ótica da presença como pela ótica da ausência. A ideia de presença reconhece a existência de uma identidade regional, ao passo que a ausência pode ser identificada por meio da necessidade de encontrar as evidências objetivas de tal identidade, que parece não apresentar indícios de fácil identificação. Outro elemento de análise que advém da fala de Lia – GF3 refere-se ao estado de potência em que a identidade é colocada. A meu ver, tanto o encontro com a identidade como a relação desta com o universal podem ser explicados pela ótica da interdependência entre essas duas instâncias, sem, contudo, atribuir a ausência de identidade às interferências do universal/global. A reflexão efetuada por Lia – GF3 gera o entendimento de que a região não é um espaço autônomo e deslocado dos seus entornos, isto porque a descoberta de uma identidade, fundada no regional, não pode prescindir de reconhecer o papel de outras instâncias para além da região, no processo de conformação das identidades.

Motivada pela fala de Lia – GF3, a declaração de Ângela – GF3 aparece permeada por espanto e estranhamento quando diz que:

... é uma coisa ainda que é estranha pra mim, essa coisa de uma identidade regional tão forte, para mim, eu nunca vi uma coisa assim. Foi um pouco até... um choque...

e não é uma questão só cultural, de entender o processo, a rotina daqui, mas também de me sentir aqui(...)

Para compreender o impacto que uma “identidade regional forte”, tal como percebida por Ângela, é necessário dizer que, àquela altura, ela vivia em Manaus há pouco mais de um ano e ainda encontrava-se impactada com os processos e rotinas do lugar. O espanto de Ângela, de certo modo, põe em questão a ideia de que a identidade regional é invisível ou ausente como quer Lia – GF3. A identidade regional, para Ângela – GF3, constitui-se em algo real, perceptível e evidente, extrapolando a questão cultural e impactando sobre a percepção que ela demonstra sobre a realidade circundante, tal constatação pode ser percebida também em outra declaração de Ângela – GF3, quando diz:

Então, eu já sou caboquinha, ‘ah, sou brasileira’, então eu acho que o deslocamento é interessante para você se sentir, e aí, a gente entra no sentimento amazônico.

Apesar do espanto e do estranhamento, Ângela – GF3 consegue expressar duas questões que são boas para pensar: a primeira reside na ideia de que o deslocamento e o contato com a identidade permitem a identificação das diferenças bem como a percepção de que existe, mesmo que de forma tímida ou desajeitada, um complexo “sentimento amazônico” que requisita muito mais que uma compreensão racional para sua elucidação. O “sentimento amazônico”, de que fala Ângela – GF3, requer uma aproximação e uma vivência muito próxima ao que Lia – GF3 defende como sendo um regionalismo acolhedor e sem exclusão:

Eu (...), quando nós estamos falando sobre regionalismo, nós não estamos querendo excluir as outras pessoas que aqui vêm viver, e aqui se sentem amazonenses ou amazônidas.”

(...) se formos pensar nisso, o Brasil é uma mistura de raças, de cores, de credos, de... e isso forma a identidade cultural do país, como um todo, com suas peculiaridades regionais, vamos chamar assim.

O olhar de Lia – GF3 pode ser lido por meio da existência de formas de sociabilidade e de relações de proximidade que estão presentes na ideia de região, conforme destacou Milton Santos. Lia – GF3 reconhece a existência de um *modus* próprio de ser “amazonense ou amazônida”, ao tempo que propõe a não exclusão

do outro e do diferente na composição da identidade, reconhecendo assim a possibilidade de que este “outro” possa vir a reconhecer-se como parte integrante deste sentimento envolvente de amazonidade. No entanto, ao evocar o acolhimento, Lia – GF3 o faz utilizando a ideia de mistura, de miscigenação cultural, principalmente no que concerne à ideia de mistura de raças. Para ela, o acolhimento parece constituir-se uma característica do povo brasileiro que, de modo geral, mesmo diante das “peculiaridades regionais”, se permite a integração, a fusão e a mescla, contribuindo para uma postura de acolhimento do diferente.

Por outro lado, e diante das ideias de exclusão/não exclusão, Marcelo – GF3 que já se manifestara sobre as dificuldades em perceber a relação entre identidade e região, aprofunda esta posição e parece identificar a existência de conflitos de identidade bem como a necessidade de tratamento desses conflitos, conforme pode ser observado em sua fala:

Eu, por exemplo, não concordo com uma coisa muito regional e muito menos de Manaus, assim, para mim soa mal até na poesia do negócio, para mim não soa bem. Eu já vi tanta coisa bonita feita, vinda dos outros, então, é uma questão (...) é um trato que a gente tem que ter nos nossos próprios conflitos de identidade, e aí, é onde eu queria chegar, nós temos conflitos de identidade sim.

Aqui, a questão da identidade não parece passível de ser resolvida por meio da miscigenação, tal como esboçada por Lia – GF3. Apesar de Marcelo – GF3 não justificar em sua fala quais os elementos que contribuem para este conflito de identidade, fica evidente o incômodo causado por tal conflito na absorção de “uma coisa muito regional”, a qual interfere na sonoridade e “na poesia do negócio”.

No entanto, o conflito é tratado como de procedência interna, como algo a ser resolvido no âmbito da identidade regional. Por outro lado, esta dimensão de conflito e as possibilidades de reconhecimento e/ou resolução, poderá apresentar-se em uma daquelas instâncias intersticiais que abrem espaço para instaurar uma contrafinalidade gerada localmente, tal como propõe Milton Santos, objetivando, dessa forma, a emergência de maneiras de compreender a lidar com a identidade sob o prisma de outra racionalidade, tal como tenho defendido neste trabalho.

É possível observar que a noção de região, apesar de concebida como uma unidade aparentemente estável, sedimentada por aspectos de uma similitude territorial, constitui-se uma referência incompleta, fruto de uma necessidade de especialização e compartimentalização levada a efeito pela modernidade. O que

está em questão não é a região em si, mas os usos dessa ideia/conceito enquanto expressão de identidade que, pode servir tanto para conformar a fragmentação do lugar e sua fragilização em relação a outras regiões, onde os mecanismos de coesão e de identificação parecem mais sedimentados, quanto podem transformar-se em um lugar de disputas e de contestação que fortaleçam os vínculos locais, dando origem a contratualidades internas mais horizontais, baseadas em normas locais e a serviço de projetos locais.

É sob este ponto de vista que a questão da identidade étnica apresenta-se como uma agenda sob a qual o ensino do design no Amazonas poderá vir a debruçar-se nos próximos anos. Se por um lado o reconhecimento das identidades de matriz étnica podem ser evocados por conta da relação de temporalidade deste grupo na região, por outro, as discordâncias e inseguranças sobre essa questão ainda perpassam o discurso dos docentes.

No entanto, a questão em aberto não se resume em identificar se a identidade indígena é ou não a identidade da região. O que está na pauta, a meu ver, são os processos de apropriação do espaço que, historicamente, oscilaram entre negação e reconhecimento das diversas identidades étnicas, em favor de uma identidade de viés híbrido, mestiço ou miscigenado, ao gosto da forma de racionalidade dominante, que, de certo modo, criou uma atitude de suspeita sobre todas as outras formas de reivindicação identitária. Deste modo, a pergunta que me parece válida organiza-se em torno da possibilidade de que o ensino do design consiga observar e questionar tal lógica, como uma das estratégias instauradoras de um novo conceito de identidade na região amazônica.

Outro ponto que me parece interessante é a ideia de um “ser regionalista” enquanto um modo de ser, de ver, de estar e de relacionar-se. A ênfase no regionalismo como característica de identidade parece demonstrar o reconhecimento de que existe um acervo comum, tanto no que concerne a aspectos históricos, culturais e territoriais, como no que se refere às inquietudes e problemas deles decorrentes. Esta ideia de acervo comum, existente na concepção dos docentes, mesmo em meio às incertezas resultantes dos processos de desestabilização e desorganização, conferem certo “sentimento” de pertença ao lugar. Neste aspecto, a negação do regional na identidade, a defesa de um regionalismo acolhedor ou ainda a constatação de que existe uma identidade

regional forte, apresentam-se como indicativos de que a noção de região é compreendida tanto em sua totalidade, como em sua parcialidade e precariedade.

Por outro lado, o discurso da identidade região apresenta um forte, componente conflitual de contestação do estado moderno, uma vez que a identidade região, tal como apresentada pelos docentes em design no Amazonas, parece partir do reconhecimento e da inserção, no espaço do Estado-nação sem, contudo, perceber a aderência a este. O sentimento de pertença é assegurado, pelo menos no plano discursivo, mais pela diferença, pela diferenciação, pela especificidade, pelo reconhecimento da distância e da ausência, do que por uma ideia de igualdade e integração homogênea da região.

O jogo de forças que se dá no entorno da zona de conflito da identidade região pode ser lido através de imagens tais como: dentro e fora, local e global, regional e universal, geral e particular, enquanto polaridades que compõem o entrelaçamento dos diálogos em torno da identidade construída, a partir do discurso da região. Por se conflitarem entre si, essas dialéticas apresentam as condições propícias para propor a inversão das lógicas de polaridades que permeiam as imagens supramencionadas.

O que se pretende, no âmbito da identidade região, enquanto zona de conflito, é que ausências possam ser transformadas em presenças. Assim, a identidade região, pode ser lida enquanto um espaço no qual os docentes em design aparecem como interlocutores de um conflito onde, ao mesmo tempo que a ausência é percebida, anunciada e até denunciada, as falas não deixam transparecer a vontade de assumir a identidade região em sua totalidade, deste modo, ta identidade existe por ser conflituosa, incompleta, precária e instável, nunca estável, sempre em movimento, jamais resolvida, sempre incômoda.

4.4.2 Sim, pelas tradições

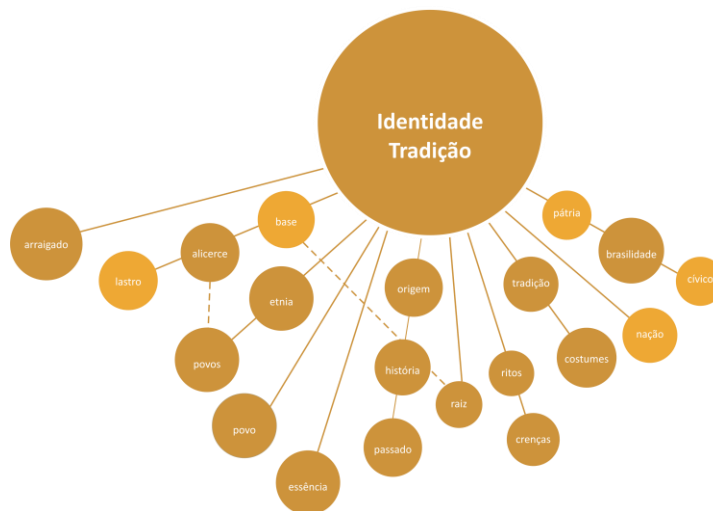


Figura 12 – Identidade tradição
Fonte: Elaborado pelo autor

A questão da tradição neste trabalho é produto de uma observação atenta à fala dos docentes. As categorizações que foram surgindo, como resultados de uma escuta atenta, demonstram esse processo. A tradição apresenta-se como uma categoria emblemática, porque perpassa as demais categorias, a saber: região e comunicação sem, contudo, perder o seu vigor e tônus próprio. Os vínculos entre começo, princípio e essência, como polarizações conceituais explicativas para o termo identidade cultural, atestam a relação entre tradição e origem, presente no discurso dos docentes. A fala de Isabela – GF2 apresenta indícios que permitem pensar nestes vínculos:

Tentei colocar algum grafismo para dizer também da nossa origem do indígena e que, em determinado momento, a gente tentou resgatar isso, do grafismo indígena, parece que enfraqueceu, não sei se graças a Deus ou não, mas, se isso é bom ou ruim, mas, aquela, apesar de eu achar ser sim uma identidade nossa, o indígena, é uma coisa que a gente não tem realmente forte, né? Nossa descendência e tal.

Esta é uma das poucas falas que assumem a identidade indígena como uma identidade de origem. Isabela – GF2 identifica, através do recurso do grafismo, a identidade indígena como “uma identidade nossa”. No entanto, é possível perceber que a ideia de resgate e de enfraquecimento, atribuída a esta identidade, indicam o estado de instabilidade diante de uma ancestralidade ameaçada que circunda tal imagem de origem e, como consequência, segue-se a constatação de que se trata de “uma coisa que a gente não tem realmente forte”, revelando a percepção sobre o lugar da identidade indígena no jogo de forças da cultura.

No entanto, e sem adentrar nas discussões de caráter étnico, que permeiam a questão da identidade indígena, pois esta é matéria para outras reflexões no campo do design no Amazonas, esta tentativa de recorrer a elementos e categorias originárias para explicar/definir a identidade cultural aparece também em outras falas. Veja-se, por exemplo, o que diz Luiza – GF1:

(...) cara essa é minha origem, é a minha base, meu pé está fincado aqui, não importa o quanto a gente viaje ou quanto a gente saia, estude, leia, o valor da cultura aprendida está naquilo que foi criado, aquilo é a cultura popular: o cara tocando triângulo, zabumba, mas morto de feliz, tu entendes? (Luiza – GF1)

É necessário observar que as referências à origem têm na transmissão e no aprendizado a sua base de sustentação. Além disso, as imagens de rusticidade, simplicidade e de felicidade parecem permear e compor todo um cenário que remete a uma realidade sempre idealizada de felicidade e pertença. Trata-se de uma constante atualização da tradição que, longe de significar um obstáculo, apresenta-se, na fala dos docentes, como uma forma de explicação da realidade individual e coletiva.

Por outro lado, lançar mão de certos elementos que remetem a um espaço-tempo original, parece ter ressonância com os processos de repetição de elementos simbólicos que apresentam alguma relação com o passado e, por isso, transmitem um caráter de invariabilidade e de continuidade, tal como identificado por Hobsbawm¹⁰¹, quando analisa a relação entre tradição e identidade nacional. Outra leitura que possibilita compreender o porquê da ideia de origem ser evocada, para explicar a identidade, advém dos investimentos levados a efeito pelo discurso de nacionalismo que, respeitando os devidos contextos, foi buscar no interior, nas culturas populares e intocadas os elementos que deveriam conferir à nação as suas bases originárias.

No entanto, no caso dos docentes em design no Amazonas, a pergunta sobre as origens identitárias parece não ter se esgotado. Fica clara a importância de delimitar ou circunscrever, na sociedade um lugar, um pertencimento, uma origem, uma vinculação e um alicerce, tal como pode ser observado na fala de Lia – GF3:

¹⁰¹ Hobsbawm, 2008 p. 10 e 12

(...) no sentido de descobrir suas próprias origens, no sentido da pessoa se conhecer: de onde eu vim? Quem foi meus pares? Onde eu moro? Onde eu nasci? O que estava antes de mim? Quem veio antes de mim? Por que o alicerce foi construído nessa sociedade, nessa cidade, como essa cidade nasceu? Como tudo se criou? (Larissa – GF3)

Se as perguntas ontológicas levantadas por Lia – GF3 partem do particular para o geral ou de uma dimensão individual para outra coletiva, o mesmo não acontece, quando se procura explicar essa questão sob o ponto de vista dos mitos fundadores da nação, analisados por Marilena Chauí, ou ainda a crença na redescoberta da tradição e em suas potencialidades dinamizadoras da cultura, tal como advogavam os pensadores do movimento modernista brasileiro da década de 20.

Para Chauí, recorrer às origens visava ao fortalecimento da unidade nacional através do sentimento de patriotismo. Para os modernistas o foco estava na atualização da cultura por meio da mescla e da interfecundação entre tradição e modernidade. A interrogação de Larissa – GF3, por seu turno, apesar de sua abrangência, parece questionar a posição do indivíduo em meio à amplitude da cultura e das construções culturais, e sua relação com este “alicerce” que ela acredita ter sido preestabelecido.

Não obstante, a noção de origem parecer ter sido umas das principais abstrações utilizadas pelos movimentos nacionalistas, objetivando sedimentar a ideia de nação, tal como tive a oportunidade de analisar. Esta ideia é verbalizada por Emilly - GF1, quando destaca a nação e “as cores da nação” como elementos definidores da identidade.

(...) então coloquei cores, comecei com os homens e as cores nacionais, pra mim a gente tem que representar uma nação e aí, é isso daí, a questão da cor. (Emilly – GF1)

A associação entre as ideias de identidade cultural e nação parecem reforçar a noção de homogeneidade nacional construída sob a bandeira dos nacionalismos, tal como analisadas por Marilena Chauí e Erick Hobsbawm. Trata-se de uma concepção homogênea de sociedade fundada pela razão metonímica que tem a totalidade como principal forma de compreensão da realidade. Neste sentido, a fala de Emily – GF1 proporciona uma percepção sobre o alcance que tem a ideia de nação, expressas por meio de aparatos simbólicos que, acabam por serem absorvidas e disseminadas como uma interpretação/conceituação possível.

Por outro lado e por mais que a ideia de origem possa ser lida sob o ponto de vista da invenção moderna, para satisfazer/fortalecer os vínculos e laços impostos ou herdados, por meio da vinculação dos indivíduos a um determinado território ou nação, observa-se que as imagens que advêm da origem podem ser lidas também, sob o ponto de vista da escolha.

A fala de Lia – GF3, por mais que num primeiro momento demonstre a preocupação com os elementos precedentes à sua estada no âmbito social e cultural, permite compreender que, ao lado de uma identidade cultural que se pretende originária, podem existir também outras tantas identidades adquiridas e que os indivíduos podem escolher/optar, participar/pertencer em determinados momentos de suas vidas.

Além disso, a observação de Lia – GF3 soa como uma advertência, quando interpretado sob a ótica das ideologias da identidade dirigidas/comandadas pelos estados nacionais. Ao ilustrar a forma como pouco a pouco as múltiplas raízes foram sendo reduzidas a uma das opções possíveis, dentro de um conjunto maior que é a modernidade ocidental, a opção por uma nova identidade cultural, ou por práticas culturais e identitárias, segundo Lia – GF3, não devem anular ou colocar à margem as raízes, ou aqueles aspectos que podem ser considerados como “de origem”.

(...) porque aquela cultura, é também o que você adquire, aonde você está, aquilo de onde você se origina, mas você, como você Ângela falou, tem essa decisão de escolher a que cultura você quer pertencer, vamos dizer, sem deixar de lado aquilo que lhe originou também (...)

Talvez, as reflexões sobre raízes e opções desenvolvidas por Boaventura de Souza Santos contribuam para pensar essa questão. A ressalva que Lia – GF3 faz ao reiterar que a escolha não pode anular a origem talvez seja, o ponto central da reflexão de Santos, para quem o pensamento de opções canibaliza o universo das raízes, ou seja, a absorção daqueles elementos considerados de origem e ligados ao passado, ao permanente e, por conseguinte, à tradição, ao tempo que transforma as raízes numa das tantas opções possíveis. Deste modo, conformada como opção, as raízes apresentam-se contextualizadas e possuidoras de um novo vigor que, ao mesmo tempo em que mantém os vínculos com a sua raiz/origem,

passam a integrar também o universo das escolhas, de onde é possível entrar e sair, optar ou recusar, aceitar ou renunciar.

Outra particularidade que pode ser percebida nos entremeios das falas dos docentes, advém das referências aos costumes e à própria tradição como balizadora da identidade cultural. Desta forma, tanto a pergunta sobre as origens como a ancoragem nos costumes e tradições transmitidas e partilhadas pelos atores sociais, indicam a construção de um determinado sentimento de pertença, que se estabelece a partir do momento em que certos grupos conseguem definir o “próprio” e o “alheio”. Essa consideração nos leva a pensar sobre a fala de Karina – GF2, sobre o conceito de identidade cultural:

Gente, eu desenhei, bem, é assim minha identidade cultural, assim, é pensar em costumes e tradições, e isso é cultura, né? Comer, beber, vestir, como que eu falo, como me expresso, tudo, eu acho que isso que identifica o povo.

Karina - GF2 não recorre a elaborações teóricas para explicar a relação identidade e tradição, ao lançar mão de elementos da prática cultural, como definidores de identidade. Para ela, a identidade é oriunda tanto das vivências como de um conjunto de ações, procedimentos e modos de ser, sentir, viver e fazer, característicos de determinados grupos sociais. Tal concepção estaria ancorada na segurança e no conforto diante de um sentimento de certeza, comumente reforçado pela imagem de “porto seguro”, de âncora e de pertença que dariam solidez e estabilidade às estruturas sociais e que garantem a sua continuidade, tal como pode ser observado na fala de Vanessa – GF1:

(...) porque no meu ver, a cultura ela é composta sim pelas tradições, mas ao mesmo tempo com uma evolução desses conceitos que as novas gerações vão transformando para também colocar um pouco da questão da diversidade (...)

Aqui, parece haver uma distinção entre tradição e evolução, para tanto são evocados aspectos geracionais para justificar o processo de transformação pelo qual tem que passar os processos culturais e identitários. No entanto, a concepção de identidade defendida por Vanessa – GF1 nada tem de essencialista, para ela, a tradição reorganiza-se através de processos de atualização. Os vínculos entre identidade e tradição aqui, não parecem referir-se aos costumes invariáveis e

inventados, objetivando a manutenção de um determinado *status quo*, político ou social, como aquele analisado por Hobsbawm.

Vanessa – GF1 sinaliza outro patamar de reflexão para a tradição. Trata-se de uma tradição que, através de uma concepção evolutiva de tempo, pressupõe o movimento, tal como percebeu Yasmin – GF1, “(...) eu entendo identidade como algo que se firma, que se fixa (né...) e ao mesmo tempo que é dinâmico (...)” Esta oscilação entre fixidez e dinamicidade, ou mesmo o caráter evolutivo evocado, permite ler a identidade sob a perspectiva do movimento que, por seu turno, parece romper com o caráter uno e homogêneo, que por vezes perpassa a ideia de tradição.

Neste sentido, imagens tais como o diverso e o dinâmico são utilizadas para representar a tradição atualizada e posta em marcha. Entre fixidez e dinamicidade, as identidades não descansam sobre a unicidade de suas características, mas consistem cada vez mais em formas de reorganização que, longe da estabilidade, encontram-se a todo tempo em câmbio e em movimento, ou seja, o reconhecimento identitário parece ocorrer pela capacidade de permuta e de mudança e não por meio de uma estrutura estabelecida uma vez para sempre.

Igualmente, Paloma - GF1, refletindo a partir da fala de Yasmin – GF1, aborda a dualidade fixidez/dinamicidade, utilizando tanto as metáforas de culto, de veneração, de respeito, de repetição e de cuidado como as noções de perda, de ausência e de extinção, para explicar as transformações pelas quais estão passando a identidade cultural.

(...) tem dois pontos que eu achei muito fortes que a Yasmin colocou ali, aquilo que é cultuado e aquilo que perdura, então, de repente que aí a gente entende a identidade cultural, mas então porque se perde? Se perde porque não é cultuado, não se prima pelo prosseguir com os ritos, com a transição daquilo de um por outro, a questão da raiz que parte do coração que a Luiza falou (...).

As oscilações que perpassam o tema da identidade são lidas por Paloma – GF1 a partir da ótica da perda. Uma das explicações possíveis para este sentimento pode advir do enfraquecimento dos estados nacionais, enquanto locais de abrigo e de diferenciação. Quando Paloma – GF1 identifica a perda como consequência da ausência de culto, ela parece evocar o sentimento de orfandade provocado pela supressão das práticas que definiam toda uma simbologia de identidade da nação, ao tempo que percebe também a sensação de fragmentação,

oriunda das oscilações causadas pela ideia de movimento, imposta às culturas na modernidade. Por outro lado, a constatação de Paloma – GF1 não considera que a ausência ou a supressão do culto podem estar relacionadas a um outro tipo de perda, qual seja, a perda de importância. Determinadas práticas identitárias deixam de ter significado para os praticantes, ocasionando a diminuição de intensidade nos rituais de celebração ou mesmo a supressão do culto.

Deste modo, é possível perceber que os desafios impostos à tradição não estão relacionados apenas com a preservação ou com a manutenção. Parece não haver mais lugar para pensar a identidade tradição como uma entidade estática, fixa e imutável. Vista sob a lógica de temporalidade da modernidade, a tradição precisa atualizar-se, uma vez que, imersa num circuito orientado ao progresso e ao futuro, uma identidade tradição precisa ao mesmo tempo conciliar e fazer dialogar, de forma eficiente, o passado e o futuro, o arraigado e o mutável, o particular e o universal, tal como chama a atenção Dilma – GF3: “Porque para compreender o universal, para compreender, para aceitar e para fazer essa relação entre o externo e o que está arraigado” .

Tal postura impõe à tradição, tanto a preservação de características que parecem ter se perpetuado no tempo, como evoca, no circuito da modernidade, a atualização, a nova roupagem, ou seja, um antigo que no movimento, na passagem e na transmissão, tende a ser sempre novo. No entanto, essas noções de atualização da identidade tradição, por mais que sejam bem intencionadas, acaba por reproduzir a lógica de temporalidade dominante, ao tempo que referendam os processos de transformação das energias emancipatórias em energias regulatórias, tal como apresentei no Capítulo 2. Ao reproduzir a lógica de temporalidade dominante, através de metáforas tais como atualização, evolução, movimento, dinamicidade, transformação e escolha, observa-se uma tendência para colocar a tradição num circuito *ad infinitum* cujo principal valor é ser eternamente jovem, reduzindo as possibilidades de aprendizagem com o passado, através das formas de transmissão, inerentes à tradição.

Portanto, é possível dizer, através do discurso dos docentes em design no Amazonas que, a identidade tradição pode ser lida como orientada ao futuro e ao progresso por mais que esta constatação possa parecer contraditória. Desta forma, a estratégia de absorção da tradição consiste em estabelecer vínculos porosos entre

fixidez e movimento. A identidade tradição, enquanto uma das opções disponíveis no conjunto das totalidades da racionalidade moderna, passa a ser vista sob a perspectiva da homogeneidade e, dessa forma, as variações e mutações que a identidade tradição possa apresentar são interpretadas como particularidades que, por conta da estabilidade que as razões metonímica e proléptica atribuem ao todo, não parecem desestabilizar ou comprometer a credibilidade dos discursos sobre a tradição.

Por outro lado, a absorção da identidade tradição pelo discurso da modernidade, através da transformação da tradição em uma das opções disponíveis, esconde as hierarquias que continuam perpassando as relações entre modernidade e tradição. Ademais, num cenário onde os termos de referência, as normas e os critérios continuam sendo aqueles da modernidade, a identidade tradição, para ser aceita neste circuito, necessita absorver tais critérios e adotá-los como a norma por excelência. Sendo assim, é impossível que a identidade tradição possa ser considerada como uma categoria sem credibilidade, e o olhar para ela tenderá, nestes termos, à desconfiança e à suspeição e sua consequente desvalorização, porquanto o lugar reservado à tradição, na modernidade ocidental, parece tender à descredibilizá-la e a inferiorizá-la.

Leituras tais como as tradições inventadas ou a desmistificação das identidades nacionais, a meu ver, constituem-se importantes contribuições para repensar a forma como a modernidade e as razões metonímica e proléptica, que lhe são corolárias, apropriaram-se da identidade tradição, convertendo-a em um dos mecanismos sedimentadores das ideias de totalidade e progresso. No entanto, se por um lado tais discursos utilizando-se do potencial crítico construído pela racionalidade científica moderna, abrem a caixa de Pandora e desmistificam os usos político-ideológicos da identidade tradição, na conformação das sociedades modernas, por outro, entregam-na à própria sorte, pois, em face de sua capacidade para provocar leituras universais e totalitárias da realidade, colocam também em suspeição as outras tantas formas de tradição, que não foram de todo absorvidas pela modernidade.

Eis uma questão válida e que precisa ser considerada no âmbito do ensino do design no Amazonas, os elementos da identidade tradição que não foram de todo apropriados em forma de tradições inventadas ou de mitos fundadores da

nação. Questão esta que tende a desdobrar-se em perguntas sobre o papel que tais invenções/criações tiveram sobre o imaginário social e, se há possibilidade de que esses elementos possam vir a contribuir para dar crédito à identidade tradição, não como uma opção, dentre as opções, mas como uma raiz possível.

Para além das cronologias que perpassam a ideia de identidade tradição enquanto origem, costume, culto e ritual, presente na fala dos docentes, talvez a questão chave consista em entender o potencial que essas imagens têm para fertilizar as discussões sobre a identidade tradição no campo do ensino do design no Amazonas. De tal forma que ela possa vir a ser percebida, não apenas como mais um elemento que, seguindo a cronologia moderna, tende à atualização mesmo quando conserva seus elementos autóctones e “identitários”, mas como um campo fragmentado, invisibilizado e como local de criatividade, onde são produzidas outras formas de relação com o social e com a cultura, baseadas na imaginação criadora de homens e mulheres comprometidos com seu lugar, com sua vida e comunidade.

4.4.3 Eu penso mais no ocre

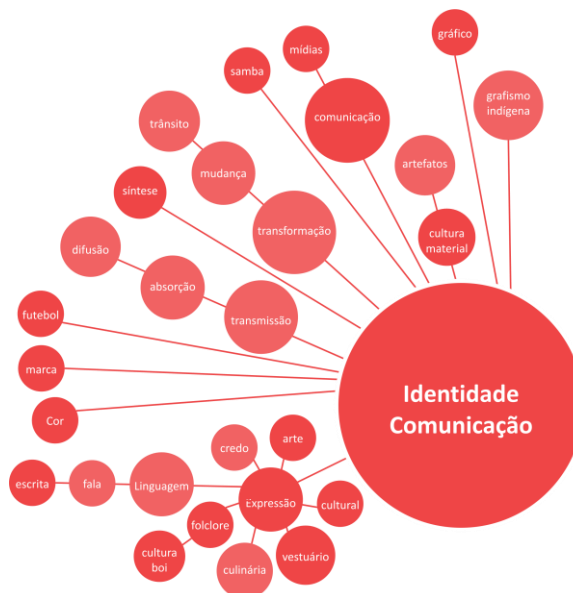


Figura 13 – Identidade comunicação
Fonte: Elaborado pelo autor

A ideia de comunicação, extraída do discurso dos docentes em design no Amazonas, é analisada por meio da categoria tradução. Tal categoria pode ser lida a partir de três vertentes: a primeira refere-se aos sujeitos que operam a tradução,

ou seja, os docentes em design como tradutores; a segunda, diz respeito ao processo de tradução e a terceira, faz alusão aos resultados ou ao produto da tradução. No percurso das falas, entendidas elas mesmas como tentativas de tradução, os docentes vão apresentando elementos que permitem identificar concepções e métodos enquanto formas de ler a dinâmica processual na qual o fenômeno da identidade está imerso.

Tal constatação conduz à afirmação de que identidade e tradução constituem-se fenômenos análogos, onde a tradução se oferece como caminho e como possibilidade de materialização para a identidade. As pistas fornecidas pelos docentes em design e que permitem esta interpretação podem ser percebidas nas seguintes ênfases: expressão, comunicação, transmissão e materialidade, que se constituem ao mesmo tempo em saberes e práticas de tradução.

No processo de apresentação das ideias e conceitos referentes à identidade cultural, os docentes em design, lançando mão dos materiais de estímulo utilizados durante a seção, trabalharam com uma série de elementos para expressar a sua compreensão sobre o conceito em questão. Samara GF-2, por exemplo, faz referência às expressões e representações que são utilizadas para indicar determinada região e/ou grupo social,

(...) O que eu quis representar aqui foi o que entendo por identidade cultural. Eu acredito que é a linguagem, as expressões artísticas, as expressões folclóricas, é as representatividades iconográficas de uma determinada região, de uma determinada sociedade, de um grupo social.

A meu ver Samara – GF2 apresenta um conjunto de elementos que se aproximam de uma observação do senso comum, ou mesmo como resultado de processos de tradução identitária que estabeleceram a língua, o folclore, as artes ou elementos iconográficos como representativos do lugar. No entanto, ler a fala de Samara - GF2 como um indício de tradução suscita a questão sobre a criação de inteligibilidades recíprocas entre experiências disponíveis e experiências possíveis. Deste modo, se interrogados sobre o ponto de vista das proposições sobre tradução identitária, os elementos da tradução trazidos pela docente não podem ser lidos sob a perspectiva de totalidade e sim por sua parcialidade e provisoriedade, circunscrito a um determinado tempo e lugar, incomensuráveis em sua constituição.

Contudo, esta percepção sobre a incomensurabilidade das formas de expressão, a meu ver, não pode ser interpretada com facilidade no discurso dos docentes. Observe-se a definição trazida por Matheus – GF2:

Eu pensei em algo geral, assim, eu pensei na identidade [...] identidade cultural [...], tudo o que a gente escreveu faz parte disso, então, por exemplo, no caso do credo, da linguagem, o indivíduo, a sociedade, da culinária, da roupa, de tudo, né?

Ao que me parece, a crença na expressão, na materialidade como o *locus* último, ou o “geral”, o “tudo” e o todo de realização identitária, se constitui num impeditivo para a concretização deste princípio. Igualmente, esses posicionamentos possibilitam o questionamento sobre a materialidade, enquanto portadora de diferentes universos de sentido, os quais não foram totalmente apropriados pelas racionalidades metonímica e proléptica da modernidade ocidental. Por mais que estas formas expressivas possam indicar totalidades, por conta da sua capacidade de materialização ou concretização, elas são em si mesmas incompletas e essa incompletude poderá vir a ser um dos pressupostos a serem assumidos no trato com o conceito de identidade, no âmbito dos processos de tradução levados a efeito no ensino do design no Amazonas.

Entretanto, as dificuldades que os docentes encontram no que diz respeito à objetivação do conceito de identidade cultural, talvez se constituam num daqueles indícios que permitem pensar nas zonas sombrias e nos interstícios, enquanto locais de intraduzibilidade conceitual. As tentativas a que Luiza – GF1 se refere transitam por estes locais de difícil acesso em que a identidade necessita objetivar-se para transpor os problemas de tradução.

(...) eu tentei representar aqui, então eu acho que toda essa questão, esta diversidade que a gente está falando, ela tá englobada dentro do equilíbrio, da forma, então através das cores eu tentei representar o significado da cultura, independente de especificar necessariamente a cultura amazônica (...). (Luiza – GF1)

O esforço de representação de toda a questão, ladeada por conceitos de equilíbrio formal e as tentativas para representar significados, ou ainda a consciência de que os processos de tradução não estão circunscritos apenas à realidade amazônica, podem ser indicativos das dificuldades de expressão inerentes aos processos de tradução que, se por um lado poderiam ser lidos como

ausência de habilidade técnica, ou pela dificuldade para sintetizar elementos complexos, por outro podem indicar também a intraduzibilidade como um paradigma intrínseco aos processos de tradução identitária. Por outro lado, a segunda parte da tentativa de definição de Luiza – GF1 assinala a forma como ela resolve a dificuldade de tradução,

(...) mas, eu acho que no momento em que eu trabalho com as cores básicas, vamos dizer assim, com exceção né? [...] do marrom, o marrom é mais pra terra, mas é cultura da terra e aí na exploração do verde, do azul, do amarelão e o vermelho por ser uma cor quente, ela vai [...] é da essência, a minha sensação foi que, eu acho que o significado vem mesmo do coração, a expressão cultural vem através do sentimento da representação daquilo que eu acredito. (Luiza – GF1)

Apesar do domínio de conhecimento que Luiza – GF1 demonstra no decurso da sua fala, ela recorre a uma conceituação/tradução de ordem individual e emocional e por isso de proximidade e familiaridade afetiva, para falar de suas impressões e crenças no tocante à identidade cultural. Enquanto Luiza – GF2, de posse do mesmo ferramental técnico, demonstra a incompletude daquele, conclui afirmando: “o significado vem mesmo do coração”. Numa outra vertente está Gabriel – GF2 que vai destacar a importância da percepção visual como caminho explicativo,

Bem, depois de ver o desenho de vocês todos, eu me senti muito diferente, mas tem uma explicação [pausa comentários do grupo] Ah! Eu penso assim que a cultura é muito aquilo que você percebe, aquilo que você vê, porque como vocês todos já falaram de transmissão e de passagem de ritos e tal, então eu tentei, eu fiz esse olho né e ao redor eu ia colocar mais coisas mais eu achei que não necessitava tanto, as cores são como as informações, são como aquilo que você vê no seu dia a dia, onde você mora ou o que você vê pela televisão né? [...] e aí ela vai sendo absorvida pelo olhar, então a forma como você vê é a forma que você vai transmitir né? [...] a forma como você capta é a forma como você vai passar. (Gabriel – GF2)

O que parece estar em jogo não é o saber fazer/traduzir, mas o percurso da tradução. Diferentemente de Luiza – GF1, para Gabriel – GF2 a forma como a realidade é vista e percebida será a forma como ela será interpretada. Essa definição de identidade, que beira à objetividade, mas, ao mesmo tempo é rica em procedimentos de tradução, toma a visão como campo privilegiado de apreensão do real. Ao lançar mão desse recurso, ele parece evocar de um lado a pura recepção e transmissão e de outro, certa linearidade e objetividade que é reforçada

em vários momentos de sua fala. No entanto, Gabriel – GF2 está falando de uma forma de conhecimento e de uma prática de saber que, a meu ver, é corrente entre os tradutores. Por outro lado, uma interrogação sobre como os designers, enquanto tradutores fazem o que fazem, na esfera da realidade do Amazonas, apresenta-se como uma pergunta ainda sem resposta.

Outro ponto que pode ser lido através da ênfase dada por Gabriel – GF2 à percepção visual como veículo de tradução é a perspectiva da utilização de determinadas lentes para filtrar o real e construir processos de representação dessa realidade. Possivelmente, uma conceituação como aquela trazida pelo docente só foi possível porque, a sua formação, atuação profissional e exercício da docência oportunizaram o desenvolvimento de um privilegiado instrumental estético-expressivo-técnico, que lhe permite ver e entender o processo como uma rede em que meio, percepção, absorção e transmissão estão interligadas e concorrem para pensar a tradução como local de apropriação e transformação criativa da realidade social.

Este *locus* privilegiado ao qual me referi, pode ser observado igualmente nas falas da Lia – GF3, do Arthur – GF3 e da Luiza – GF3, que também lançam mão de uma paleta de cores para traduzir a identidade, para eles:

(...) a cor também é uma identificação de local, (...) e, quando a gente pensa em identidade amazônica, vem logo as cores fortes, como as artes, foi o que me veio na cabeça, com relação à cor. (Lia – GF3)

A cor, eu usei muito marrom, porque eu sinto, eu não vejo aqui, como tu, Lia, percebes, na tua visão das cores, eu vejo mais o ocre aqui no Amazonas, então, quando se fala em Amazônia, eu penso mais no ocre, do que no próprio verde, é uma [...] é meu isso aí. Eu acho que me identifico mais assim, terra, o marrom, um pouco do amarelo, do que do próprio verde. (Arthur – GF3)

(...) então eu tentei representar através da forma né? [...] da simetria, do equilíbrio, do movimento, da ação, a representação do que tem de fato nas culturas e através das cores eu consegui passar a sensação do verde, da terra, do homem, do sentir através do vermelho. (Luiza – GF1)

Claro que o que está posto aqui não é o fato de uma determinada cor ser a mais representativa da identidade cultural no Amazonas. Essas falas fornecem uma série de pistas para pensar os processos de tradução identitária, dentre elas, a cor é um dos elementos comuns às três falas e, claro, são diferentes traduções, diferentes modos de ver e de interpretar, possíveis por meio de uma prática e de

um conjunto de saberes socialmente aceitos, passíveis de reprodução e que têm uma determinada significação para um conjunto de falantes.

Outra vertente, que corrobora com a ideia de tradução identitária desenvolvida aqui, advêm as práticas de transmissão de saber que circundam a tradução. Vista desta forma, a tradução tende a considerar que todas as práticas sociais envolvem conhecimentos, o que faz com que tais práticas sejam também práticas de saber. A incidência do trabalho de tradução sobre os saberes coloca em evidência a perspectiva dos conhecimentos, enquanto saberes aplicados. Neste sentido, a fala de Carlos – GF1 pode ser lida neste contexto e aparece como uma das poucas referências ao trabalho docente, no conjunto das discussões ocorridas nos grupos focais. De certo modo, esta fala permite pensar sobre a relação entre saberes e práticas no âmbito dos processos de tradução.

Aqui eu procurei representar um pouco da floresta né? Representar aquela coisa bem mato mesmo e o ícone que utilizo com meus alunos na parte de desenvolvimento abstrato é o próprio tucano ou arara porque é um dos elementos amazônicos e eu trabalho com isso na parte de design de superfície, na parte de semiótica, na parte de metodologia visual e os alunos gostam muito deste tipo [...] de projeto e deste tipo de desenvolvimento, então foi a primeira coisa que veio à minha cabeça foi esse material, a utilização da floresta, do verde, do nosso azul e do próprio tucano, que é um elemento muito conhecido fora do Brasil. (Carlos – GF1)

Os diversos elementos contidos na fala do docente põem em suspensão a ideia de que o ensino do design no Amazonas não considera a questões identitárias em seus processos de tradução, ao tempo que confirma o fato de que, se está presente no discurso, é provável que transborde para a prática docente, como faz Carlos – GF1. Por outro lado, o que está em jogo não é a validade dos meios utilizados, é importante ter em mente que, nos processos de tradução, há outra forma de compreensão social, onde todos os elementos são válidos, desde que considerados em sua incompletude, parcialidade e temporalidade, face aos outros tantos processos disponíveis.

Assim, a possibilidade de transbordamento, referida acima, bem como as outras formas de compreensão, inacabadas e parciais lidas a partir do discurso de Carlos - GF1, são percebidas também em outras falas, tais como a descrição de Paloma – GF1, quando procura explicar a sua percepção sobre identidade cultural:

(...) eu entendo que seja primeiro transmitida, na verdade parte dessa coletividade dessa relação aí, coloquei no caso esse banco representando a cultura material especialmente assim, isso aqui é lembrando um banco indígena que serve para um ritual, eles entendem que Deus é [...] criou o mundo sentado num banco, então tem esse banco indígena que é um objeto, é uma materialidade que a gente tem aqui na região e que ele é um objeto da religiosidade também, tem todo um processo produtivo do banco que também é um ritual que eles fazem, então, assim, só o banco tem uma série de representações no fazer dele, na relação dele. (Paloma – GF1)

Paloma – GF1 enfatiza os processos de transmissão utilizando como recurso explicativo/ilustrativo um dado artefato da cultura indígena que, enquanto cultura material, ao mesmo tempo em que é objeto e artefato, fruto de um determinado processo produtivo, é também portador de significados e representações. Estas relações estabelecidas por Paloma – GF1 corroboram com o caráter discursivo e interpretativo da tradução e o forte conteúdo simbólico que o objeto evoca, em sua dimensão de transbordamento e de incompletude.

Contudo, a produção e transmissão destes discursos e conteúdos precisam considerar as relações de desigualdade através dos quais uma determinada tradução se impõe como o discurso único e válido e, neste sentido, faz-se necessário uma busca constante por diálogo nas zonas de contato da tradução, principalmente no caso amazonense em que uma determinada identidade se impõe como a identidade oficial, em detrimento de uma série de outras práticas identitárias. Neste quesito, o ensino do design tem a oportunidade de não apenas realçar ou traduzir os atributos da materialidade proveniente de outras culturas, ou mesmo da realidade material circundante, mas também oportunizar uma relação dialógica que aproxime diferentes discursos e, quiçá, diferentes perspectivas de tradução com vistas a promover uma relação mais igualitária entre as diferentes práticas de tradução identitária existentes no Amazonas.

Outro aspecto que permite perceber os vínculos entre o ensino do design, enquanto trabalho de tradução, advém da riqueza de exemplificações oriundas dos discursos e da produção dos docentes durante as seções de grupo focal, cuja análise completa ultrapassa os limites desta pesquisa. No entanto, o conjunto de exemplos pode ser lido como a reunião de elementos que não são apenas complementares ao texto, eles são “outros textos” que indicam a interdependência e a necessidade de novas formas de tradução do real. Desta forma, a fala de Ângela – GF3 chama a atenção para este aspecto da tradução.

Eu pensei na comunicação, porque eu acho que a comunicação é o grande impulso da identidade cultural, acho que a primeira coisa que o homem fez foi se comunicar, tentar se comunicar e ele fez isso de uma maneira gráfica. E então, eu enfatizei a comunicação e a questão das mãos, a mão que pode ser agente, um instrumento de comunicação, ou pelo fazer, pelo escrever, pelo desenhar, e a fala e a transmissão, principalmente, que é o que perpetua o patrimônio material, uma série de coisas, então eu enfatizei a comunicação. (Ângela – GF3)

A despeito da tentativa de Ângela – GF3 parecer inclinar-se ao estabelecimento de uma cronologia, o que chama a atenção é o conjunto de imagens utilizadas para enfatizar a ideia da identidade, enquanto causa e consequência da necessidade humana de comunicação, propiciada pelo objeto. Essas formas de tradução, que estão para além do discurso verbal ou escrito, sinalizar para aquilo que Benjamin¹⁰² denominou de um contínuo renascer da tradução, e podem ser interpretadas como um percurso em direção ao renascimento das identidades culturais. Por outro lado, a questão da transmissão que Ângela – GF3 traz em seu discurso e que Paloma – GF3 de igual forma destacou, situam o objeto que comunica a identidade como um componente importante para pensar a tradução identitária, como uma ação passível de ser transmitida, ensinada e aprendida e a importância de tais processos para a ação comunicativa e, por conseguinte, para a identidade cultural.

Todavia, é acertado entender que, tanto o renascer da tradução como os processos de transmissão resultantes precisam ocupar-se também dos elementos que não foram incorporados às estruturas de comunicação e de transmissão consagradas pela modernidade ocidental. Isso demanda dos tradutores a investigação dos elementos intraduzíveis, silenciados, negados e postos à margem dos circuitos hegemônicos, visando dar consecução a processos de tradução, no âmbito do ensino do design no Amazonas, que efetivamente proponham um diálogo mais horizontal entre saberes, práticas, instrumentos e seus produtos, objetivando dar crédito a novos processos de tradução.

Neste sentido e amparado na crítica às racionalidades da modernidade, tal como discutidas no Capítulo 2, para que novos padrões de tradução possam ser assumidos como credíveis, faz-se necessário por em diálogo as formas de tradução existentes, as credíveis, as invisíveis e as possíveis, bem como identificar e

¹⁰² Benjamin, 2008 p. 34

reconhecer aquelas impossíveis de serem traduzidas, sendo o diálogo horizontal, o ingrediente necessário para que nenhum delas se arrogue o exercício do domínio ou da primazia sobre as demais.

Assim, os discursos dos docentes em design que evocam a perspectiva da tradução identitária parecem responder à necessidade de construção e reconstrução de quadros de referência por meio dos quais é possível movimentar-se na intrincada cadeia sociocultural. Vista desta forma, o ato de traduzir pode ser lido como um lugar de fronteira e de passagem, o lugar do acontecer identitário e o lugar por meio do qual a ideia de identidade é forjada, moldada, concretizada, atualizada. Parafraseando Boaventura de Souza Santos¹⁰³, penso ser necessário aos processos de tradução identitária, levados a efeito no contexto do ensino do design, não conceber a tradução fora das práticas de saberes e estas fora das intervenções do local.

Dessa forma considero que a questão da identidade no campo do ensino do design não é apenas conceitual, mas também operacional. Nesta perspectiva, a superação das lógicas de tradução identitária de viés reprodutivista representa um desafio a ser enfrentado pelo ensino do design no Amazonas, qual seja, considerar os processos de tradução como um espaço de articulação de elementos antagônicos, contraditórios por que caminham da teoria à prática e vice versa, contrariam a perspectiva da via de mão única e por isto, podem vir a ser instauradores de outra discursividade identitária.

Assim, traduzir não se constitui apenas em produzir, a tradução requisita também um discurso que procura explicar e/ou situar, tanto a importância de determinada produção no conjunto da sociedade, quanto os deslocamentos e novas interpretações discursivas que vão surgindo a partir dos contatos, das novas apropriações e dos deslocamentos oportunizados por novas traduções, tal como foi possível perceber no discurso dos docentes em design.

4.5 Identidade: conceito em construção

Em síntese, quero dizer que a polissemia e amplitude do conceito de identidade, tal como analisados neste capítulo, apresentam-se como um problema

¹⁰³ Santos, 2006a p. 164

e uma oportunidade. Um problema, porque se trata de um conceito que reúne elementos díspares, dicotômicos agrupados sob um mesmo signo e com o objetivo de criar uma relação de proximidade e vizinhança entre eles. Oportunidade, porque esta mesma dicotomia e disparidade favorecem, a meu ver, o exercício de uma imaginação criativa necessária à superação dos reducionismos conceituais que insistem em reforçar as imposições em detrimento do diálogo.

Na teia de significados que advêm das imagens de região, tradição e comunicação/tradução, proveniente dos diálogos travados entre os docentes que atuam em cursos de design no Amazonas, é possível antever as oportunidades de conversação e interconexão que os termos proporcionam e cuja percepção se dá por meio dos desdobramentos da identidade, que acabam por descortinar um mosaico de sentidos.

Partindo do simples para o complexo, é possível afirmar que, na base do conceito de identidade, tal como evidenciado pelos docentes, perpassam os seguintes quadros de referência e por não estarem consolidados, aparecem como entraves e como preocupações, qual sejam: localismos e regionalidade, tradições e origem ou ainda traduções e representações. Esses quadros de referência, quando colocados na mesma teia geram um conjunto de interpretações diferentes e que, por sua tessitura polimorfa, estão longe de ser consensuais. Nesse sentido, o que parece simples, à primeira vista, descortina-se em uma complexidade tal que, para sua observação, requisitam para o estudo do fenômeno, um conjunto de lentes o mais variado possível.

É provável que uma dessas lentes seja a capacidade para pensar a identidade sob o ponto de vista da construção, envolvendo aquisições, eliminações, adequações que, em sua ocorrência, evocam uma capacidade quase performática de, mesmo em processo, reter caracteres distintivos, de ser o mesmo sendo todo o dia diferente, simples e complexa, estável ao mesmo tempo que em crise, imóvel e também em trânsito.

Dessa forma, a tarefa de compreensão dos conceitos aqui proposta não teve como objetivo encontrar “o conceito” de identidade mais apropriado. Objetivou, sim, entender as modulações que esses conceitos vão assumindo, quando orquestrados pelos docentes que atuam no ensino do design no Amazonas. E claro, o desafio colocado aqui, longe de ser apenas expositivo, foi adquirindo

também um caráter discursivo e dialogal, pois tencionou perceber em que medida eles alargam ou estreitam, ampliam ou restringem a percepção sobre a realidade do ensino do design, perceptível por meio da fala dos docentes, enquanto uma atividade/ação cultural e identitariamente situada.

Sendo assim, a ideia de que a identidade constitui-se uma construção aparece como um discurso recorrente entre os docentes em design. Essa construção pode ser observada na temporalidade e territorialidade que sustentam a ideia de região. O acervo de saberes e práticas que os docentes evocam para justificar a ideia de identidade calcada em feições regionais, mesmo que se constitua em uma forma de conflito teórico-conceitual, transita entre a resistência e a possibilidade de que, através de um reforço dos vínculos com a região, possa surgir um espaço de diálogos emancipatórios assentes em outras racionalidades para além daquelas apoiadas no paradigma da modernidade ocidental. Ou seja, uma identidade região que evoque uma contrafinalidade localmente gerada, consciente de que a dualidade local/global, mais que um constructo linear, representam em uma imposição moderna hegemônica a todo o tempo questionada.

Por outro lado, as ideias de tradição também favorecem uma leitura sob a ótica da construção. Os vínculos existentes entre os partícipes de uma determinada tradição, aparenta ser o principal elemento a indicar que a identidade tradição, tal como discutida pelos docentes, apresenta a perspectiva de tornar-se um dos pontos cruciais dos processos de construção e/ou (re)construção do conceito de identidade tradição. Uma dessas possibilidades reside na contestação ou na suspeição o que, a meu ver, impulsiona a pergunta sobre os elementos da identidade tradição não apropriados pela racionalidade moderna e que, por estarem em construção, possibilitam pensar nesta categoria sob uma perspectiva emancipatória.

E por fim, o sentido de tradução identitária que, evocado pelos docentes, ao equacionar a inter-relação entre tradutor, processo e produto, confirma a ideia de construção e de incompletude como lugar de exercício da criatividade. Enquanto *locus* de criação, a tradução identitária tende a assumir um caráter polimorfo e possibilitador de novas formas de pensar, incompreensíveis pela racionalidade moderna e, por este motivo, tal sentido de identidade traz consigo o embrião do encantamento e da emancipação sociais necessários, tanto à continuidade quanto à

reorientação das traduções e tradutores, no âmbito do ensino do design no Amazonas.

Assim, as conceituações acerca da identidade cultural, tal como apresentadas pelos docentes em design, evocam a reflexão sobre o espaço de onde se fala (a região), sobre o que se está falando (a tradição) e sobre o como se fala (a tradução). Esses conceitos, a meu ver, não se constituem apenas um exercício de especulação teórica, eles alimentam a possibilidade de que ainda é possível o espanto e o encantamento, à medida que se vai problematizando o caminho. Esse caminho não é percorrido sob a forma de uma carreira “solo”, mas parte do pressuposto de que as ideias não são autônomas e estão ligadas por um conjunto de concepções e percepções comuns, posto que se encontram permeadas de originalidade, criatividade e independência, fermentadas pelas contradições que advêm da forma como a realidade social é interpretada pelos docentes, essas singularidades, por sua vez, apresentam-se também como oportunidade para entender as opções, perceber o caminho e, quiçá, rever o percurso.