

BYUNG-CHUL HAN
Hiperculturalidade
Cultura e globalização

Tradução de
Gabriel Salvi Philipson



Petrópolis

© 2005 Merve Verlag Berlin

Título do original em alemão: *Hyperkulturalität – Kultur und Globalisierung*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:

2019, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

www.vozes.com.br

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor

Gilberto Gonçalves Garcia

Editores

Aline dos Santos Carneiro

Edrian Josué Pasini

Marilac Loraine Oleniki

Welder Lancieri Marchini

Conselheiros

Francisco Morás

Ludovico Garmus

Teobaldo Heidemann

Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Editoração: Fernando Sergio Olivetti da Rocha

Diagramação: Sheilandre Desenv. Gráfico

Revisão gráfica: Nilton Braz da Rocha

Projeto gráfico de capa: Pierre Fauchau

Adaptação de capa: Editora Vozes

Conversão para ePpub: SCALT Soluções Editoriais

ISBN 978-85-326-6412-9 (Brasil – Edição digital)

ISBN 3-88396-212-0 (Alemanha – Edição impressa)

Este livro foi composto pela Editora Vozes Ltda.

Afinal, o medo do novo é, geralmente, tão grande quanto o medo do vazio, mesmo que o novo seja a superação do vazio. É por isso que muitos veem apenas desordem sem sentido onde, na realidade, um novo sentido luta por sua nova ordem. O antigo nomos se desenvolve naturalmente, e com ele todo um sistema de medidas, normas e relações fica ultrapassado. Mas o porvir não é ainda, por isso, apenas falta de medida ou um nada contrário ao nomos. Mesmo nas lutas mais ferozes entre forças novas e antigas ocorrem medidas justas e se formam proporções dotadas de sentido.

Também aqui estão os deuses, e comandam. Grande é sua medida.

Carl Schmitt

Sumário

O turista de camisa havaiana
Cultura como pátria
Hipertexto e hipercultura
Eros da conexão
Fusion Food
Cultura híbrida
Hifenização da cultura
A era da comparação
Desaurificação da cultura
O peregrino e o turista
Windows e mônadas
Odradek
Identidade hipercultural
Inter, multi e transculturalidade
Apropriação
À longa paz
Cultura da bondade
Hiperlog
Andarilho
Soleira

O turista de camisa havaiana

*Where do you want to go today?*¹

Microsoft

Uma vez, o etnólogo inglês Nigel Barley levantou a suspeita de que a “verdadeira chave do futuro” reside em que “conceitos fundamentais como cultura deixariam de existir”. Seríamos, segundo Barley, “todos nós mais ou menos como turistas de camisa havaiana”². É “turista” o nome para ser humano após o fim da cultura? Ou vivemos ainda em uma cultura que nos dá a liberdade de nos lançarmos como enxame na vastidão do mundo na condição de alegres turistas? Como, afinal, descrever essa nova cultura?

1. Aonde você gostaria de ir hoje? [N.T.].

2. Cf. *Der Spiegel*, 44/2000.

Cultura como pátria

Nosso ser-aí histórico experimenta, com aumentada insistência e clareza, que seu futuro se equivale a escolher apenas isso ou aquilo entre a salvação da Europa ou sua destruição. A possibilidade de salvação, contudo, demanda uma duplicidade: 1) a conservação do povo europeu diante dos asiáticos; 2) a superação de seu próprio desraigamento e fracionamento.

Martin Heidegger

Nas “Lições sobre a filosofia da história”, Hegel notava o seguinte sobre a gênese da cultura grega: “acabamos de falar da estranheza [*Fremdartigkeit*] como um elemento do espírito grego, e é conhecido que o começo da formação tem ou teria relação com a chegada do estrangeiro na Grécia”³. É constitutivo para o surgimento da cultura grega, então, a “chegada do estrangeiro”. “Com lembranças agradecidas”, os gregos teriam conservado a “chegada do estrangeiro” em sua mitologia. Tal como Prometeu, que vem do Cáucaso. O próprio povo grego teria se desenvolvido de um “*colluvies*”. *Colluvies* significa originalmente lama, lixo, mistura, desordem ou mixórdia.

É, segundo Hegel, uma “estultície superficial imaginar que uma vida bela e verdadeira poderia derivar do simples desenvolvimento de relações sexuais que permanecessem nos círculos de consanguinidade e amizade”⁴. Ao contrário, é a “estranheza em si mesma o único meio pelo qual ele [o espírito] recebe a força de ser na condição de espírito”. A estranheza em si não gera sozinha o “espírito grego belo e livre”. Para isso é necessário também uma “superação” da estranheza. A necessidade de superação da estranheza em si, contudo, não torna isso em algo meramente negativo que pudesse simplesmente faltar ou não existir, pois a estranheza em si mesma é um “elemento [constitutivo] do espírito grego”. A presença do estrangeiro é, visto desse modo, necessária para a formação do próprio.

Nessa descrição da gênese histórica do mundo grego, Hegel está empenhado, portanto, em levar em consideração o efeito constitutivo do estrangeiro, da estranheza em si mesma. Contudo, em relação à identidade da cultura *europeia*, ele utiliza um tom completamente diferente. Isso porque ele acaba invocando de modo enfático a “pátria”. De fato, a Europa recebeu sua religião do Oriente. Tudo, porém, o que satisfiz a “nossa vida espiritual” a Europa recebera da Grécia: “Junto ao nome Grécia é que o homem formado na Europa, em especial na Alemanha, pode sentir-se em sua pátria”⁵. Da estranheza em si aqui já não se fala mais. O estrangeiro é

degradado a uma mera “matéria”. Antes, o caráter estranho [*Fremdheit*] era um elemento *espiritual*, uma forma. Depois do momento em que “a humanidade europeia passou a se sentir em casa estando em si”, o “histórico” foi descartado definitivamente “dos estrangeiros que foram postos de lado”. Alegre é esse estar-em-casa-em-si: “como na vida comum, ficamos bem junto aos nossos, famílias e pessoas que são pátria em si, satisfação em si, não além, nem acima disso, esse é o caso também quando estamos junto aos gregos”⁶. A alegria aqui é um fenômeno da família, da pátria e da casa. Surge do “não além, nem acima disso”, do lugar. *Lugar* seria sinônimo de “espírito”.

Causa estranheza a ênfase de Hegel na patricidade em face do conhecimento histórico-genealógico de que a formação da cultura grega se deve à chegada do estrangeiro, ou seja, do estranho em si. O histórico de etimologia latina [*Historische*] não coincide, evidentemente, com o *histórico* [*Geschichtlichen*] de etimologia alemã, o qual cria o próprio, o lugar em sentido enfático. Não se fala mais de “círculos de consanguinidade e de amizade”, que levariam à atrofia do espírito. Hegel, ao contrário, invoca a casa, a família e a pátria. O que vale é estar “na pátria em si, satisfeito em si”. Quanto à cultura europeia, o “espírito” de Hegel claramente descartou a “estranheza em si mesma” que lhe conferira a “força” de “ser na condição de espírito”. Não há mais cultura estrangeira, nem “chegada do estrangeiro” que lhes retira do feliz “não além, nem acima disso”. A cultura europeia desenvolve, assim, uma autossatisfação. Ela está satisfeita consigo. Nenhuma estranheza em si mesma a inquieta. Após a própria teoria de Hegel, contudo, isso teria uma paralisia mortal como consequência.

Nas “Ideias para uma filosofia da história da humanidade”, Herder também nota que “toda a cultura do norte, oeste e leste da Europa” seria “uma planta oriunda de sementes românicas, gregas e árabes”⁷. Desse modo, a cultura europeia pode ser tudo, menos “pura”. Ela é uma espécie de bastarda. Embora Herder não avance no sentido de desenvolver toda uma teoria da cultura, o que ele faz é elevar a impureza expressamente a um elemento constitutivo da cultura. Mas ele se aproxima, ainda assim, de um conceito de cultura que faz aparecer, de modo questionável, a comparação valorativa entre culturas. Em “Também uma filosofia da história para a formação da humanidade”, Herder nota que o “bom” está “*disseminado* pela

Terra” “em mil figuras”⁸. Então qualquer comparação seria “precária”. A cultura de então tendia, contudo, a absolutizar sua perspectiva relativa. Assim, não eram capazes de olhar para fora da sua própria. Ao estrangeiro que seria “já *doença*” cruzavam então com “desprezo e repugnância”⁹. Mas justamente essa “cegueira” os fazia “feliz”. Ou seja, a formação da identidade feliz pressupunha uma cegueira. A “felicidade nacional” surge na medida em que a “alma” esquece a sua “variedade” interior e eleva uma parte dela como se fosse o todo. Com alguns “tons escolhidos” formam, diz Herder, um “concerto” e não ouvem os outros tons, embora esse “*silêncio e escuridão*” “*subsidiem* o canto”. A felicidade da “alma” se deve, portanto, a uma surdez.

Será que nos aproximamos hoje de uma cultura que não tem mais como propriedade essa felicidade cega e surda, uma cultura, portanto, que, traduzido para o campo acústico, des-mesurada, des-localizada, em um espaço sonoro hipercultural, no qual os tons mais diferentes seguiriam em uma justaposição sem intervalos? A condição hipercultural da justaposição, da simultaneidade ou do “tanto quanto” também modificou a topologia da felicidade.

A “grande felicidade nacional” cantada nos “cantos” felizes da “alma” é desconhecida dos “turistas de camisa havaiana”. Estes têm uma forma bem diferente de felicidade, uma felicidade que surge da desfactização, da superação da formação em aqui, em lugar. O estrangeiro aqui não seria “doença”, mas o *novo* que valeria se apropriar. Eles habitam um mundo des-mesurado em um hipermercado da cultura, em um hiperespaço de possibilidades. São menos felizes do que aquelas almas que povoavam uma nação ou uma pátria? Será sua forma de vida menos desejável do que a dos outros? Não experimentariam, devido à desfactização, mais liberdade? Não seria o turista em camisa havaiana a figura dessa felicidade por vir, ou seja, o *homo liber*? Ou a felicidade é mesmo um fenômeno da fronteira ou do lugar? Haveria, portanto, uma nova era dos nativos, dos eremitas, dos ascetas ou dos fundamentalistas do lugar?

3. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – Werke in zwanzig Bänden [Lições sobre a filosofia da história – Obra em 20 volumes]. Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 280 [Org. de E. Moldenhauer e K.M. Michel].

4. *Ibid.*, p. 278.

5. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* [Lições sobre a história da filosofia I]. Vol. 18, p. 173.

6. *Ibid.*, p. 174.

7. HERDER, J.G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* – Werke I, vol. III/1 [Ideias para a filosofia da história da humanidade]. Munique, 2002, p. 651 [Org. de W. Pross].
8. HERDER, J.G. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* – Werke [Também uma filosofia da história para a formação da humanidade – Obras]. Vol. I. Munique, 1984, p. 619 [org. de W. Pross].
9. *Ibid.*, p. 618.

Hipertexto e hipercultura

Ted Nelson, o criador do hipertexto, não o vê restringido ao âmbito do texto digital. O próprio mundo é hipertextual. A hipertextualidade é a “estrutura verdadeira das coisas”¹⁰. “*Everything is*”, essas as famosas palavras de Nelson, “*deeply intertwined*”¹¹. Tudo está conectado e atado com tudo. Não há nenhuma essência isolada: “in an important sense there are”, continua Nelson, “no ‘subjects’ at all”¹². Nem o corpo nem o pensamento seguem um modelo linear: “Unfortunately, for thousands of years the idea of sequence has been too much with us [...] *The structure of ideas* is never sequential; and indeed, our thought processes are not very sequential either”¹³. A estrutura do pensamento (*structure of thought*) é um “interwoven system of ideas (what I like to call a *struc-tangle*)”¹⁴. *Tangle* significa emaranhado ou nó. Apesar de sua complexidade, a estrutura de rede da realidade se diferencia do caos. Ela é plana em um *struc-tangle*, um emaranhado estruturado. Estruturas lineares e hierarquizadas ou identidades imutáveis e fechadas são resultados de uma coerção: “hierarchical and sequential structures [...] are usually forced and artificial”¹⁵. O hipertexto promete uma liberdade de tal coerção. Nelson tem em vista um universo hipertextual, uma rede, um *network*, sem centro, no qual ocorre um tipo de casamento de massas: “The real dream is for ‘everything’ to be in the hypertext”¹⁶.

Nelson chama seu sistema hipertextual de “xanadu”. É esse o nome do lugar mítico na Ásia, no qual o poderoso senhor Kubla Khan mandou construir um *Lustschloss*, isto é, um palácio do prazer e do recreio, no meio de um jardim divino. O poeta inglês Samuel Taylor Coleridge cantou esse lugar mítico no poema “Kubla Khan”, do qual restou apenas fragmentos. Nelson deve ter ficado fascinado com a visão de Coleridge. Em *Dream Machines* remete expressamente a seu fragmento de sonho¹⁷. Assim, seu hipertexto, seu Xanadu, contém algo de onírico, de fantástico.

Além disso, Nelson também fez alguns esboços de seu palácio – Xanadu. Da entrada do enorme edifício em forma de castelo chamado “Local Xanadu Stand” fez com que se elevasse um x multidimensional. O x dourado, que emerge em todas as filiais do Xanadu, mostra alguma semelhança com o M

dourado do McDonald's. Os *users* que ali adentram se chamam, sintomaticamente, “*Travellers*”, que desejam saciar sua fome: “The Golden X's welcome the mindhungry traveller”¹⁸. Com um “*hiperwelcome*” [hiperboas-vindas] os viajantes famintos são saudados no hipermercado do saber e da informação.

A “*interwingularity*” [“o caráter de inter-interligação”] ou a “*structangle*” [“estrutura-emaranhado”] caracteriza também a cultura de hoje. A cultura perde cada vez mais a estrutura que se parece com a de um texto ou livro convencional. Ela não deixa aparecer nenhuma história, teologia, teleologia como uma unidade homogênea e significativa. Desfazem-se os limites ou as vedações nos quais a aparência de uma autenticidade cultural ou originalidade são acentuadas. A cultura arrebenta, por assim dizer, em todas as costuras, em todos os limites ou fendas. Fica des-limitada, sem-fronteira, des-costurada em uma hipercultura¹⁹. Não são os limites, mas os links e as conexões que organizam o hiperespaço da cultura.

O processo de globalização acelera com as novas tecnologias, *distanciando* o espaço cultural. A proximidade que surge nesse processo produz uma plenitude, um fundo de práticas de vida e formas de se expressar culturais. O processo de globalização atua de modo acumulativo e condensador. Conteúdos culturais heterogêneos apinham-se em uma justaposição. Espaços culturais se sobrepõem e se atravessam. A deslimitação é válida também para o tempo. Na justaposição do diferente, não apenas diferentes lugares, mas também espaços de tempo diversos ficam *distanciados*. Não é a sensação do trans, inter ou multi, mas a do hiper que reproduz de maneira mais exata a espacialidade da cultura atual. As culturas estão se implodindo, ou seja, estão se *distanciando* em hipercultura.

Em certo aspecto, hipercultura significa mais cultura. Cultura se torna, assim, genuinamente algo cultural, hipercultural, uma vez que é des-naturalizada, que é libertada seja da “flor” seja também do “chão”, ou seja, dos códigos biológicos ou da *terra*. A des-naturalização intensifica a culturalização. Se o lugar constituir a faticidade de uma cultura, então a hiperculturalização significa uma desfactização da cultura.

Será que a hipercultura se tornará, como o Xanadu de Coleridge, uma aparência fugaz, uma construção onírica? O *Lustschloss* de Kubla Khan foi construído no Planeta Terra em que fervilha infinitas insurreições. E o rio sagrado “Alph”, correndo pelos jardins paradisíacos, cai tempestuosamente

no mar sem sol: “in Xanadu did Kubla Khan / A stately pleasure-dome decree: / Where Alph, the sacred river, ran / Through caverns measureless to man /

Down to a sunless sea”²⁰. Em meio aos ruídos da água Kubla Khan percebe as vozes de seus antecessores. Profetizam a guerra: “And ‘mid this tumult Kubla heard from far / Ancestral voices prophesying war!”²¹ “Guerra das culturas”? A hipercultura sem centro, sem deus, sem lugar, levará ulteriormente a resistências e levantes. Não por menos levou ao trauma da perda. Reteologização, remitologização e renacionalização da cultura são usos comuns contra a hiperculturalização do mundo. Assim, a deslocalização hipercultural, no limite, será confrontada com um fundamentalismo do lugar. Será que as “ancestral voices” [vozes de outrora] que profetizaram o desastre teriam razão? Ou seriam apenas vozes de alguém que resiste a se extinguir em breve?

10. NELSON, T.H. *Dream Machines* [Máquinas de sonho]. Redmond, 1987, p. 30.

11. *Ibid.*, p. 31. • Tudo é... profundamente interligado [N.T.].

12. *Ibid.* • Em um sentido importante não há... absolutamente nenhum “sujeito” [N.T.].

13. NELSON, T.H. *Literary Machines* [Máquinas da literatura]. Edição 87.1, p. 1, 16. • Infelizmente, por milhares de anos a ideia de sequência esteve exageradamente conosco. [...] A estrutura das ideias nunca é sequencial; e, de fato, nossos processos de pensamento também não são muito sequenciais” [N.T.].

14. *Ibid.*, p. 1, 14. • ...sistema interligado de ideias, o que eu chamo de *structangle*, ou estrutura-emanhado [N.T.].

15. *Dream Machines* [Máquinas de sonho]. Op. cit., p. 31. • Estruturas hierárquicas e sequenciais... normalmente são forçadas e artificiais [N.T.].

16. *Ibid.*, p. 32. • O verdadeiro sonho é que “tudo” esteja no hipertexto [N.T.].

17. *Ibid.*, p. 142. • O x dourado dá as boas-vindas aos viajantes com cérebros famintos [N.T.].

18. *Ibid.*, p. 145.

19. A hipercultura ou hiperculturalidade é um conceito da *teoria da cultura* e da *filosofia da cultura*. Ele se diferencia, assim, do de “hipercultura”, que se constitui como uma contrafigura teórico-literária e teórico-midiática da cultura do livro. Cf. KLEPPER, M.; MAYER, R. & SCHNECK, E.-P. (orgs.). *Hyperkultur – Zur Fiktion des computerzeitalters* [Hipercultura – Para a ficção na era dos computadores]. Berlim, 1995. A antologia contém apenas contribuições de teoria das mídias e da literatura sobre hipertexto, hiperficção, cientificação, ciberpunk, ciberespaço ou realidade virtual. O título “hipercultura” tem, portanto, pouco a ver com a cultura em sentido estrito. Além disso, não é possível encontrar reflexões no âmbito da teoria da cultura. A “hipercultura” serve ali apenas como um conceito guarda-chuva para fenômenos ligados ao computador e que se mantêm indeterminado quanto ao seu conteúdo.

20. “Em Xanadu, comanda Kubla Khan: / Para o lazer, para o prazer, levante-se / Um palácio de campânulas solares / Junto ao Alfa sagrado que, mais baixo, / Em grotas, rumo a um mar sem sol, se afuna” [Trad. de Décio Pignatari, modificada] [N.T.].

21. “E, em meio ao tumulto, Kubla Khan ouvia / Vozes de outrora bradando a guerra!” [Trad. de Décio Pignatari, modificada] [N.T.].

*image
not
available*

Fusion Food

A globalização é um processo complexo. Não faz desaparecer simplesmente a diversidade de signos, representações, figuras, temperos e cheiros. A produção da unidade ou da monotonia do igual não é algo característico nem da natureza nem da cultura. À economia da evolução, que opera, vale dizer, também na cultura, pertence, ao contrário, a geração da diferença. A globalização segue um caminho dialetal, fazendo surgir dialetos.

É problemática a ideia de uma diversidade cultural orientada pela proteção de espécies que só poderia ser alcançada por cercados artificiais. Seria infrutífero a pluralidade museológica ou etnográfica. À vivacidade de um processo de troca cultural pertence a proliferação, mas também o desaparecimento de determinadas formas de vida. A hipercultura não é monocultura superdimensional. Ao contrário, disponibiliza, por meio de uma rede global e de desfactização, um fundo de formas e práticas de vida diferentes que se modificam, se ampliam e se renovam, nas quais passa a ocorrer também formas de vida de tempos passados, até mesmo de modo hipercultural, ou seja, des-historicizados [*ent-historisiert*]. Nessa deslimitação não apenas espacial, mas também temporal, a hipercultura acaba com a “história” [*Geschichte*] em sentido enfático.

Chavões como “cultura McDonald’s” ou “cultura coca-cola” não espelham mais de modo correto a efetiva dinâmica da cultura. No McDonald’s se projeta coisas que superformam de modo multiplamente simbólico este nome. Essa projeção diapositiva relações efetivas. No mundo há, na verdade, mais restaurantes chineses do que filiais do McDonald’s. É possível que se consuma em Paris mais sushis do que hambúrgueres. Na gastronomia moderna do Ocidente, também se cita frequentemente a cozinha asiática. McDonald’s representa, na Ásia, no máximo uma pequena variedade de cozinhas locais. E mesmo suas ofertas devem se adequar ao costume gastronômico cultural de cada um dos países. Além disso, dos Estados Unidos chega não apenas McDonald’s, mas também *Fusion Food* ou *Fusion Cuisine*. Trata-se de uma cozinha misturada que se utiliza de um fundo hipercultural de temperos, ingredientes e modos de preparação. Essa hipercozinha não nivela a multiplicidade de culturas gastronômicas. Não

*image
not
available*

diferença. O limite como passagem não é simplesmente demarcado ou segregado, mas criador. É um interespaço que a cada vez define nova e processualmente as diferenças e, com isso, as identidades. Bhabha utiliza também a metáfora da “escada”: “The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities”³¹.

Como ilustração da passagem entrelugares, Bhabha remete à figura da ponte de Heidegger. Assim, cita o *Construir, habitar, pensar*, de Heidegger: “Always and ever differently the bridge escorts the lingering and hastening ways of men to and from, so that they may get to other banks ... The bridge gathers as a passage that crosses”³². Sua citação de Heidegger é fragmentária e distorcida. Em Heidegger, a passagem é a seguinte: “Sempre e a cada vez de modo diferente, a ponte leva para cá e para lá os caminhos hesitantes e os apressados dos humanos, levando-os às outras margens e, por último, ao outro lado, como mortais. Em seus arcos, ora altos, ora quase planos, a ponte se eleva sobre o rio e o desfiladeiro. Quer os mortais prestem atenção, quer se esqueçam, a ponte se eleva sobre o caminho para que eles, os mortais, sempre a caminho da última ponte, tentem ultrapassar o que lhes é habitual e desafortunado e assim acolherem a bem-aventurança do divino. Enquanto passagem transbordante para o divino, a ponte cumpre uma *reunião integradora*”³³. A ponte de Heidegger é de fato, e nisso Bhabha está, com certeza, certo, uma passagem entrelugares que faz surgir antes de tudo as margens, quer dizer, o aqui e ali: “A ponte pende ‘com leveza e força’ sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente a outra.” A ponte simboliza a figura do pensamento, uma vez que, em certo sentido, a relação precede os relacionados. A relação no sentido da palavra de origem alemã *Bezug* de que Heidegger faz uso não é para ele uma relação no sentido da palavra de origem latina em alemão, *Relation*, que aqui tem um sentido de uma relação abstrata e estática entre essências já claramente delineadas. Ao contrário, é aquela que cria esta. Assim, a identidade agradece a ocorrência da diferença. Esta não é um efeito posterior da identidade. A ponte, enfatiza Heidegger, não é simplesmente construída em um lugar previamente disponível. Ao contrário, ela cria o lugar. Ela localiza e reúne. Nesse sentido, a ponte é um “ultrapassamento [*Überwulf*] anterior”³⁴ a partir do qual surge o espaço.

*image
not
available*

Hifenização da cultura

É uma tarefa urgente da filosofia cultural desenvolver um modelo conceitual que permita abranger a dinâmica cultural de hoje. O conceito de Bhabha do “entrelugar” híbrido de fato liquefaz o conceito essencialista de cultura até certo grau. Mas ainda é excessivamente imóvel, dialético, para a descrição do processo cultural, hipercultural, de hoje.

Segundo Bhabha, a identidade cultural não é uma ilustração passiva de características culturais anteriormente dadas. Ao contrário, ela é sempre novamente “negociada” ou “acordada” no entrelugar “antagônico”, “conflituoso”. Sobre o conceito de “negociação”, Bhabha escreve: “When I talk of *negotiation* rather than *negation*, it is to convey a temporality that makes it possible to conceive of the articulation of antagonistic or contradictory elements: a dialectic without the emergence of a teleological or transcendent History [...]”⁴⁰. O modelo de Bhabha do entrelugar não corresponde à justaposição do diferente que não seria determinada pelo “ou ou”, mas pelo “tanto quanto”, não pela contradição ou pelo antagonismo, mas pela assimilação mútua.

A hipercultura é mais aberta e adialética do que a cultura híbrida de Bhabha. A ela não faz jus nem o modelo da ponte ou da escada, nem do espaço de negociação. O modelo do rizoma de Deleuze se revela, em contrapartida, como apropriado para descrever determinados aspectos da hipercultura. Tem pleno potencial teórico-cultural.

O rizoma caracteriza a multiplicidade não centralizada que não pode ser subjugada por nenhuma ordem abrangente: “Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. [...] Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem”⁴¹. O rizoma é, portanto, uma construção aberta, cujos elementos heterogêneos jogam incessantemente uns com os outros, deslizam uns por cima dos outros e são concebidos em constante “devir”. O