

DOI: <https://doi.org/10.30749/2594-8261.v1n1p125-143>

**ESTUDOS CULTURAIS E PÓS-COLONIALISMO: UMA REFLEXÃO
PARADIGMÁTICA SOBRE O TEMA SEGUNDO AS PERSPECTIVAS DE HOMI
BHABHA E STUART HALL**

***CULTURAL STUDIES AND POST-COLONIALISM: A PARADIGMATIC
REFLECTION ON THE SUBJECT ACCORDING TO THE PERSPECTIVES OF
HOMI BHABHA AND STUART HALL***

Leonardo Santana da Silva¹

Resumo: Este artigo tem a preocupação de fazer dialogar uma teorização sofisticada e complexa, em se tratando das próprias demandas dos segmentos sociais existentes nos estudos culturais no período pós-colonialista. Assim sendo, o trabalho busca focalizar a questão paradigmática da teoria cultural, utilizando como ator principal o processo de hibridização como forma de se pensar de maneira não reducionista as relações entre o simbólico e o social enquanto prática cultural crítica.

Palavras-chave: Estudos culturais. Pós-colonialismo. Hibridismo cultural.

Abstract: This article takes care to make dialogue a sophisticated and complex analysis, in the case of the very demands of existing social groups in cultural studies in the post-colonial period. Therefore, in this sense, the work focuses on the paradigmatic issue of cultural theory, using as main actor the process of hybridization as a way to think of non-reductionist way, the relationship between the symbolic and the social as cultural criticism practice.

Keywords: Cultural Studies. Post-colonialism. Cultural hybridity.

¹ Doutor em História Comparada (UFRJ). Professor Permanente do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local do Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM). Professor e Coordenador do curso de Licenciatura em História do Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM). leonardocello@yahoo.com.br

1 INTRODUÇÃO

Ao decidimos abordar os pressupostos de Homi Bhabha (um teórico crítico de origem indiana) e Stuart Hall (teórico cultural e sociólogo jamaicano), cujas respectivas atuações intelectuais e acadêmicas foram exercidas fora de seus países de origem, buscamos objetivamente demonstrar que estes próprios autores nos oferecem, através de suas análises dedicadas aos estudos culturais, a concomitante oportunidade de compreender e reforçar a importância de uma existência interativa entre culturas distintas de diferentes grupos étnicos, assim como questionar possíveis conceituações pouco explicativas, como é o caso do modelo assimilacionista que prega, em linhas gerais, a integração entre os grupos étnicos e sua mistura cultural como sendo as principais responsáveis pela diluição das diversidades em uma única cultura. Ou seja, esta fundição entre várias culturas resultaria definitivamente nas perdas de nossas próprias características culturais em favor da constituição de uma nova unidade cultural, ofuscando assim, a pluralidade de vozes que compõem qualquer sociedade.

Neste sentido, em contrapartida a esta assimilação simplista, faz-se necessário que esta pluralidade de vozes socioculturais, que compõem seguramente qualquer sociedade, seja ouvida e entendida de modo não estereotipado, segregado ou anulado, na tentativa de fazermos desta diversidade um canal de ampliação do próprio conhecimento de uma espécie humana única, do ponto de vista biológico, porém, sem perder seu grau de complexidade, o que contribui para que nós, seres humanos, sejamos e continuemos a ser subjetivos e altamente diversificados, em se tratando de um ponto de vista cultural.

Dentro desta perspectiva, asseguramos não nos alongarmos muito no tocante à análise sobre a relação dos estudos culturais e do pós-colonialismo no que se refere à cultura de um modo geral e, particularmente, ao nosso objeto de estudo, por entendermos que estas concepções se coadunam com o restante das discussões teórico-metodológicas abordadas neste mesmo capítulo, de modo que as contribuições destes estudos culturais pós-colonialista venham certamente ratificar de maneira enfática nossas convicções no que diz respeito à constatação de uma cultura socialmente construída sobre uma lógica de um embasamento híbrido.

2 DESENVOLVIMENTO

Um dos aspectos que é notoriamente importante no trabalho teórico do crítico pós-colonial Homi Bhabha é a sua conceituação sobre o hibridismo. De acordo com a concepção de Bhabha, a sua preocupação em definir corretamente (segundo sua visão) o conceito de hibridismo implica perpassar necessariamente por questões que, do ponto de vista teórico, podem ser consideradas inovadoras e politicamente cruciais em se tratando de uma discussão que vai muito mais além de meras narrativas subjetivas, em relação a uma comparação entre os processos socioculturais que são construídos supostamente a partir de uma originalidade inicial e aqueles processos culturais que são produzidos justamente na articulação de diferenças culturais.

Definir a própria ideia de sociedade, segundo Homi Bhabha, decorre fundamentalmente dos chamados entre-lugares que “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação” (BHABHA, 1998, p. 20). Comungando de certa forma com um pensamento sutil em que Frantz Fanon atribui a fala como sendo de importância básica para o fenômeno da linguagem, pois o ato de falar é o mesmo que existir absolutamente para o outro segundo Fanon, Homi Bhabha vai definir o processo de hibridização da seguinte forma:

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural (SOUSA, 2004, p. 113).

Um pouco diferente de outros intelectuais que pensaram teoricamente os processos de hibridismo, como é o caso de Néstor Canclini e Peter Burke aqui analisados, Bhabha demonstra uma preocupação com um processo híbrido que emerge em seu próprio contexto sociocultural. Homi Bhabha, diga-se de passagem,

pertencia a uma elite indiana que havia sido colonizada pelos ingleses por um período de aproximadamente dois séculos, sendo este, portanto, o motivo mais perspicaz do seu autêntico interesse em pesquisar o discurso colonial britânico na Índia durante o século XIX. Vejamos então, com maiores detalhes, esta necessidade que Homi Bhabha tinha de se pensar o hibridismo a partir de uma problemática que envolve, no mínimo, a coexistência simultânea de dois conjuntos culturais diferentes que acabaram gerando, conseqüentemente, “verdades” e valores culturais díspares, produzidos exatamente pela sobreposição de uma cultura colonizadora diante de um conjunto de valores culturais de uma sociedade colonizada.

Partindo dessa premissa, uma sociedade que viveu a experiência direta com um sistema político-econômico colonial é, de certa maneira, uma sociedade que conviveu de alguma forma “sob o signo da ironia”. Houve a justaposição de dois conjuntos culturais contraditórios, que apresentam, por conseguinte, valores conflitantes, questionadores e relativistas em se tratando de classificar o outro, e que são elementos que se instauram em uma sociedade colonizada, despertando, desta forma, uma subconsciência irônica acentuada. A consciência desta duplicidade e da própria imposição de valores de uma cultura hegemônica, do ponto de vista de uma cultura que vem do colonizador, é o que motiva em alguns dos críticos pós-coloniais, como no caso de Homi Bhabha, a necessidade de explorar o tema relativo ao hibridismo com maior grau de profundidade.

A experiência da ironia neste contexto, para um membro da elite local colonizada, por exemplo, consistia na percepção constante de que, em relação aos outros colonizados, ele/ela estava numa posição superior e hegemônica de dominação, enquanto simultaneamente, em relação aos colonizadores, ele/ela estava numa posição inferior (SOUSA, 2004, p. 114).

Dentro desta perspectiva em explorar o hibridismo com teor mais aprofundado, de acordo com o mérito em questão, Bhabha vai procurar dissecar este tema em três pontos cruciais, nos quais o hibridismo se encontrará diretamente relacionado, objetivando explicar a problemática referente a esta justaposição cultural entre agentes colonizadores *versus* sociedades colonizadas a partir da relação binômica que vincula o hibridismo e a questão da representação; o hibridismo

e a questão da identidade e o hibridismo relacionado à própria questão cultural. Iniciaremos então esta discussão abordando a questão do hibridismo e sua relação com a representação.

Um embate que surge em princípio é justamente a questão da representação do sujeito nos textos literários escritos por autores coloniais ingleses que escreviam sobre as colônias e a colonização, obviamente através de um olhar do próprio colonizador. A crítica literária nos trabalhos iniciais de Homi Bhabha buscava vislumbrar uma análise que estava preocupada com os confrontos existentes nas formas diferentes de representar o sujeito colonial dentro destas duas perspectivas, quais sejam: o retrato que representaria o sujeito colonial feito a partir do olhar do colonizador e a representação do colonizado descrito pela literatura dos próprios colonizados. Sendo assim, o que aparentemente poderia ser considerado estar em jogo nesse confronto de representações, de acordo com ótica desses escritores, “era a forma mais fiel e verdadeira ou autêntica de descrever o sujeito colonial, fosse ele colonizado ou colonizador” (SOUSA, 2004, p. 114). Neste sentido, poderemos perceber que as duas preocupações que motivaram o interesse de Homi Bhabha em se repensar o hibridismo são motivadas através da própria discussão conflituosa do conceito de hibridismo que, intrinsecamente, carregava e perpassava pela noção antagônica em se definir se era a linguagem utilizada o principal elemento para representar o sujeito colonial, ou se era o próprio sujeito quem construía a sua própria identidade.

Para Bhabha, o contexto híbrido em termos de representação da imagem do sujeito colonizado está presente em qualquer sociedade, independentemente desta imagem ser criada pelo colonizador ou pelo colonizado. O fato é que traços culturais e intertextuais de diferentes discursos vão sempre permanecer presentes de uma maneira dialógica em que estes mesmos discursos inviabilizam a formação de um exclusivismo, no que se refere à conceituação individual e singular de um sujeito, na tentativa de avaliá-lo como sendo um sujeito mais autêntico ou mais complexo do que o outro. Assim sendo, Homi Bhabha vai recusar um modelo conceitual pronto que esteja fechado em uma ideia cultural homogênea carregada de pré-conceitos, definidos por uma leitura feita por agentes colonizadores, para aceitar a ideia de que todo sujeito seria composto de uma gama ideológica recheada de heterogeneidades

e valores socioculturais distintos, que estariam interferindo desta forma, diretamente, na interação e na formação do sujeito híbrido.

Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiaras expectativas normativas de desenvolvimento e progresso. [...]

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum (*sic*) de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998, p. 21-27).

A bem da verdade, esta discussão de como o hibridismo se relaciona com a questão da representação nos leva a analisar outra situação que aparece diretamente interligada à noção da formação do fenômeno de hibridismo, qual seja: a questão da identidade dentro deste processo híbrido. Segundo a visão teórica de Homi Bhabha, o processo de construção de uma identidade em contextos coloniais perpassa por alguns aspectos cruciais. Dentre estes aspectos fundamentais, gostaríamos de destacar o próprio processo híbrido que se encontra persistentemente implícito a um movimento circular, em se tratando de uma relação dialógica na qual o hibridismo revela-se no bojo de uma duplicação de identidade, em que o próprio processo para a identificação do sujeito não revelaria a identidade como sendo algo unilateral e tampouco um produto acabado: ela é apenas e sempre será “o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade” (BHABHA, 1998, p. 85).

Para Homi Bhabha, o tema é de transcendental importância não só para os estudos pós-coloniais, como também para todo um grupo de intelectuais que se debruçam teoricamente sobre o tema hibridismo em suas respectivas vigas mestras conceituais, em virtude da formação de uma identidade que é construída nas brechas, fissuras, contrariedades de pensamentos e nas próprias contradições culturais que são a luz do comportamento procedimental dos sujeitos que as

interligam, enquadrando-os, conseqüentemente, em conceitos tipicamente pares, como o de público e privado; político e psíquico; e notadamente o interno e externo.

Imperiosa, destarte, seria aceitarmos, sem qualquer análise crítica teoricamente mais fundamentada, a adoção de uma concepção substancial que levasse em conta, no caso de sua operacionalização, determinadas condições fáticas inócuas em relação à negação da presença de certos comportamentos tradicionais, culturais e complexos, aspectos inevitáveis em qualquer sociedade, como sendo resultado óbvio por conta da própria convivência humana. Assim, as ações híbridas, comungadas tanto no âmbito da representação quanto no âmbito da constituição de uma identidade que transcorre no âmago dos sujeitos colonizados, também se aplicam de maneira mais nítida, a nosso ver, nas formações culturais que compõem os agentes socioculturais que são os principais objetos desta discussão direcionada para atuação do fenômeno híbrido.

Em relação ao hibridismo cultural, as considerações teóricas sobre o tema levam o enfoque de Bhabha a ser muito peculiar, embora seu pensamento direcione com todas as evidências possíveis para uma afirmativa em que toda e qualquer cultura é por natureza híbrida, pois é fruto resultante de um processo direto de tradução cultural. É de fundamental importância ressaltar que Homi Bhabha vai pensar a cultura e o processo híbrido cultural no contexto sócio-histórico da experiência pós-colonial. Por assim dizer, o objeto de estudo de Bhabha versa sobre a análise das culturas híbridas pós-coloniais marcadamente “por histórias do deslocamento de espaços e origens, tanto no sentido da experiência da escravidão quanto no da experiência das diásporas migratórias das metrópoles para as colônias e das colônias para as metrópoles” (BHABHA, 1998, p. 124). Em outras palavras, isso significa dizer que as diferentes experiências de deslocamento entre culturas provocaram, em sua inteireza, a aproximação involuntária de distintos traços culturais que supostamente, a princípio, poderiam ser entendidos como culturas totalmente estáveis, homogêneas e monolíticas.

Do ponto de vista de uma perspectiva dos estudos culturais pós-coloniais na qual Bhabha se situa engajado, a busca de uma reconstituição de um processo da diferença cultural pelo simples fato de substituição dos símbolos e conteúdos culturais, na expectativa de uma tentativa paliativa de se acomodar as diferenças

culturais no bojo de um mesmo sujeito sociocultural, não se sustenta. Segundo os pressupostos teórico-metodológicos de Bhabha, sua posição teórica julga ser necessário que haja uma releitura interpretativa, cuja diferença cultural precisa ser ressignificada desde o próprio conceito de cultura. A ambivalência e o antagonismo que acompanham qualquer ato cultural se fazem presentes dentro do conflitante processo entre os campos agonístico e antagonístico em que “a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônicos são subvertidas, questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso híbrido e libertário” (SOUSA, 2004, p. 132).

E na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationness*], o interesse comunitário ou a valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos “entrelugares” nos excedentes da soma das “partes” da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder [*empowerment*] no interior das pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável? (BHABHA, 1998, p.20).

De acordo com os princípios de Bhabha, a identidade, a representação e a tradução cultural são elementos, portanto, de fundamental importância para que haja de fato a formação do processo híbrido característico não apenas na língua, mas nas distintas formas de linguagens culturais – e a música inquestionavelmente se insere neste contexto, por ser uma forma de linguagem.

Com isso, encerramos as nossas análises em relação aos preceitos de Homi Bhabha, fazendo alusão a um pensamento de Charles Evans Hughes, um expressivo jurista que teve uma importância sócio-histórica no contexto Norte Americano, destacando-se, principalmente, nos cargos de juiz da Suprema Corte dos Estados Unidos entre os anos de 1910 e 1916 e de chefe de Justiça dos Estados Unidos da América nos anos subsequentes, que vão de 1930 a 1941: “*When we lose the right to be different we lose the right to be free.*” (HUGHES, 1939, p. 429). Ou seja, traduzindo literalmente para o português, significa dizer que

quando perdemos o direito de ser diferentes, perdemos o privilégio de ser livres. Eis aí então uma promissora reflexão bem objetiva, porém bastante esclarecedora, que muito tem a ver com as perspectivas de uma leitura a respeito do homem enquanto sujeito culturalmente hibridizado dentro de um contexto sócio-histórico colonial e pós-colonial proposto por Homi Bhabha em sua teoria sobre os estudos culturais no pós-colonialismo.

Trazendo para o epicentro da discussão a questão multicultural nos estudos de Stuart Hall, analisaremos como cerne da questão as relações teóricas existentes entre o conceito e o campo da questão multicultural *versus* multiculturalismo nos estudos culturais do pós-colonialismo. Como primeira iniciativa de abordagem deste tema, faremos então uma leitura preliminar, segundo as concepções de Stuart Hall, sobre a ideia geral relativa à definição dos respectivos conceitos de multicultural e multiculturalismo, para que possamos, sequentemente, nutrir as teorias do materialismo cultural e suas abordagens contemporâneas referentes aos casos do multicultural e do pós-colonialismo, destacando-as como novas perspectivas culturais em sua ação no âmbito político-cultural.

Partindo da própria concepção em que Stuart Hall sugere ser importante fazermos uma distinção entre o que é o multicultural e o multiculturalismo, propomos realizar esta distinção a partir então do próprio conceito formulado por Hall. De acordo com o entendimento de Stuart Hall, a primeira diferença notável é que o termo multicultural é qualificativo, enquanto o multiculturalismo é substantivo. O que isto significa de fato? O multicultural, enquanto qualificativo, tem a preocupação de delinear

as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade original (HALL, 2009, p. 50).

No que tange ao conceito de multiculturalismo, este por sua vez, conforme a compreensão de Stuart Hall em classificá-lo como substantivo, significa dizer que, contrariamente à definição conceitual do multicultural, o termo multiculturalismo se refere “às estratégias políticas adotadas para governar ou administrar problemas de

diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2009, p. 50). Neste sentido, o multiculturalismo é utilizado cotidianamente no singular, representando doutrinariamente e filosoficamente a sustentação das estratégias multiculturais. Se assim entendermos, o vocábulo multicultural se encontra no singular, embora por definição conceitual ele se encontre no plural, uma vez que não se pode negar a existência de muitos tipos de sociedade multicultural, como é o caso específico do Estado Nacional brasileiro.

É muito interessante percebermos que, embora admitamos conscientemente a existência de distintas formas multiculturais inegavelmente no bojo das inúmeras sociedades espalhadas pelo globo terrestre, estas mesmas sociedades múltiplas possuem todas, sem exceção, uma característica em comum, qual seja: todas são, por definição, culturalmente heterogênicas.

Muito longe de ser um conceito altamente fechado ou uma doutrina rigorosamente estabelecida, é de bom tom salientarmos, ainda que seja apenas de passagem, que o multiculturalismo não se enquadra sintomaticamente com a ideia de uma estratégia política, ou tampouco com a noção representativa de um estado de fatos já impetrados. O multiculturalismo, por conseguinte, não tem a finalidade de exercer uma função em que endossaria de maneira disfarçada “algum estado ideal ou utópico” (HALL, 2009, p. 50). Ao contrário disso, da mesma forma em que o multiculturalismo não se subscreve disfarçadamente na contemplação de um endossamento relativo à criação de uma conjuntura utópica ou ideal, o multiculturalismo, que é também igualmente bastante diverso como as existências das distintas sociedades multiculturais, vai “descrever uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados” (HALL, 2009, p. 50).

O que se define paulatinamente nessa questão são justamente os questionamentos direcionados para o verbete ora analisado. Sem entrarmos muito a fundo no mérito doutrinário das diferentes críticas que o multiculturalismo tem sofrido – como são os casos da preservação da pureza e da integridade cultural da nação defendida pela direita conservadora ou a alegação de que a busca da diferença e o culto da etnicidade citada pelos liberais ameaçariam diretamente a neutralidade e o universalismo do estado liberal, comprometendo, conseqüentemente toda uma estrutura de liberdade individual, igualdade formal e a autonomia pessoal (HALL,

2009, p. 51) – o que pesa nesta questão é a aplicabilidade do termo na teoria e na prática em que se valide o reconhecimento da interação entre grupos etnicamente composto por culturas distintas, tornando-se assim um novo princípio ideológico, em substituição ao obsoleto termo *melting pot* (*caldeirão*), expressão norte americana utilizada categoricamente para se definir metaforicamente uma fusão de diferentes nacionalidades, etnias e culturas heterogêneas que socialmente eram consideradas cada vez mais homogêneas devido à confluência harmoniosa dos diferentes elementos em uma cultura comum; ou seja, uma espécie de mistura em um mesmo caldeirão.

Assim sendo, o termo *melting pot* pretendia apagar estas diferenças culturais existentes no processo imigratório dos Estados Unidos. Em contrapartida, este termo acabou proporcionando a sua ressignificação por um determinado grupo que defendia ideologicamente a multiculturalidade. Este grupo aludiu, portanto, a metáforas alternativas, tais como a do caleidoscópio, mosaico cultural ou saladeira como ideia cultural², para descrever que as diferentes culturas que se misturavam no contexto sócio-histórico da sociedade Norte Americana permaneciam distintas em alguns aspectos. Em outras palavras, seria a aceitação mais plausivelmente da coexistência e da integração de diferentes culturas no seio da sociedade.

Dentre as noções conceituais das diversas formas de multiculturalismos³, a que mais vai dialogar com nossa proposta é a conceituação do multiculturalismo pluralista. Este tipo de multiculturalismo permite que os grupos heterogêneos mantenham as suas diferenças grupais em termos culturais dentro de uma mesma

² Para maiores informações sobre os termos caleidoscópio, mosaico ou saladeira, todos relacionados a uma ideia cultural, ver as seguintes referências: FUCHS, Lawrence H. **The Kaleidoscope americano: Race, Ethnicity and Civic Culture**. Hanover, New Hampshire: Wesleyan University Press of New England, 1990; JACOBY, Tamar. **Reinventing The Melting Pot: new immigrants and what it means to be American**. Basic Books, 2004.

³ Em relação a estes multiculturalismos diversos, Stuart Hall (2009) destaca as seguintes definições objetivas: o multiculturalismo conservador que insiste na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido o possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseando em uma cidadania universal, tolerando certas práticas culturais particulares apenas no domínio privado. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvido) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e de recursos. O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca “administrar” as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O multiculturalismo crítico ou “revolucionário” enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência. Procura ser “insurgente, polivocal, heteroglossa e antifundacional” (HALL, 2009, p. 51), e assim por diante.

sociedade. O multiculturalismo pluralista, deste modo, “concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal” (HALL, 2009, p. 51). Nesta perspectiva, o multiculturalismo é uma mão de via dupla. Conforme o multiculturalismo é adotado, ele pode se revelar mais positivo ou menos positivo.

O multiculturalismo é assim considerado positivo quando permite à sociedade refletir sua diversidade em todos os níveis e propicia a igualdade de oportunidades par todos os grupos que a compõem. E torna-se perigoso quando instrumentaliza as minorias com o conhecimento de uma única cultura e um único código de tradições, tornando esses grupos despreparados para competir com os grupos dominantes da sociedade que detêm o conhecimento central exigido para a sobrevivência. Se o reconhecimento do outro em si mesmo, e de si próprio no outro, é o exercício que permite a aceitação do diferente, se o contato com o outro e o conhecimento desse outro permitem maior desprendimento e espírito crítico em relação à sociedade, então o multiculturalismo deve orientar-se para esse caminho e não pela via cega do preconceito e do racismo com sinais trocados. Estes estimulam o centramento (*sic*) em si mesmo e na própria cultura, vista não apenas como fonte de orgulho, mas também como vetor de desprezo das culturas diferentes (COELHO, 1996, p. 263).

O fato mais curioso que temos constatado ao longo deste percurso, e nossas observações nos levam a permanecer cada vez mais convictos desta posição, é que tanto Homi Bhabha quanto Stuart Hall beberam também da fonte constituída pelos textos do Círculo bakhtiniano, assim como dos seus conceitos relativos ao hibridismo, nas fundamentações de suas respectivas concepções teóricas. Os estudos culturais do pós-colonialismo subsistem na própria tensão da interface entre a intertextualidade, a discursividade e o dialogismo, que nunca poderão ser considerados inteiramente unívocos ou singulares. Ao contrário disto, a abordagem que mais se enquadra nitidamente com esta tensão é exatamente a discussão do fenômeno de hibridização.

Um tema que capta essa tensão claramente é o de mistura cultural, mestiçagem, hibridismo. Hall afirma o valor estratégico dos discursos de identidade negra diante do racismo, com suas múltiplas raízes nos diversos níveis da formação social: político, econômico, social e cultural. Ao mesmo tempo, em um movimento que parece paradoxal, enfoca sempre o jogo da diferença, a *différance*, a natureza

intrinsecamente hibridizada de toda identidade e das identidades diaspóricas em especial. O paradoxo se desfaz quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada. [...] Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos “autênticos” de origem. [...] Através da transculturação “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. É um processo de “zona de contato”, um termo que invoca “a copresença (*sic*) espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunções geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam”. Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa [...] (HALL, 2009, p. 15-31).

Analisando antropologicamente a questão multicultural de países que foram colonizados, como é o caso do Brasil, cujo processo de hibridização recebeu influências culturais, sobretudo da cultura portuguesa e da cultura africana, traços bastante fortes na composição sociocultural desta sociedade é o que marca peremptoriamente a nossa identidade. Revisitar estes signos e traços, como, por exemplo, da presença africana, que se sobressai bastante em nossa música popular, devemos enxergar o continente africano como sendo um dos principais contribuintes socioculturais para este processo de hibridização musical em todo o continente americano.

Pensar a África como um elemento peremptório que sobreviveu e como forma da própria sobrevivência diaspórica, é o mesmo que reconhecer o processo de hibridização cultural advindo de suas diferentes tradições culturais como aquilo que sustenta, de certa forma, a condição sociocultural de nossa existência enquanto nova cultura que se apresenta ao mundo. Além dos exemplos de hibridização que envolvem diretamente a contribuição rítmico-musical africana ocorrida no Brasil – representado aqui neste trabalho através do choro –, como também o clássico exemplo da música Norte Americana com o seu jazz e blues, Stuart Hall traz também, em sua análise multiculturalista, o exemplo de hibridismo que aconteceu entre a música da Grã-Bretanha e a jamaicana. O exemplo de hibridização de gêneros musicais africanos, indianos, jamaicanos, britânicos, entre outros, é mais uma evidência de que não se pode analisar ou avaliar uma determinada sociedade sem ser levado em consideração o seu próprio grau multicultural de hibridização.

Assim, embora a citação seja um pouco longa, Stuart Hall consegue ilustrar com muita clareza esta hibridização musical através de uma das passagens de uma das suas principais obras:

Assim a música e a subcultura *dancehall* (salão de baile) na Grã-Bretanha se inspiraram na música e na subcultura da Jamaica e adotaram muito de seu estilo e atitude. Mas agora têm suas próprias formas variantes negro-britânicas e seus próprios locais. O recente filme sobre *dancehall*, *Babymother*, se localiza “autenticamente” na zona de mistura racial do centro pobre de Harlesden, nas ruas e clubes, nos estúdios de gravação e locais de shows, na vida das ruas e zonas de perigo do norte de Londres. As três garotas *ragga*, suas heroínas, compram suas roupas exóticas em outro subúrbio de Londres, o *Southall*, que é familiarmente conhecido como Pequena Índia. Essas *différences* não deixam de ter efeitos reais. Ao contrário de outras representações clássicas do *dancehall*, esse filme traça um mapa das lutas das três garotas para se tornarem DJs de *ragga* – dessa forma trazendo para o centro da narrativa a contravertida questão da política sexual na cultura popular jamaicana, onde outras versões ainda a escodem atrás de um biombo nacionalista cultural. [...]

A música *dancehall* é hoje uma forma musical diaspórica incorporada – uma das várias músicas negras que conquistam os corações de alguns garotos brancos “quero-ser” de Londres (isto é, “quero-ser negro!”), que falam uma mistura pobre de *palois* de Trench Town, *hip-hop* nova-iorquino e inglês do leste de Londres, e para os quais o “estilo negro” é simplesmente o equivalente simbólico de um moderno prestígio urbano. [...] O que hoje se conhece como *jungle music* em Londres é o cruzamento “original” (houve muitos, desde as versões britânicas do *ska*, da música *soul* negra, do reggae, música *two-tone* e de “raízes”) entre o *dub* jamaicano, o *hip-hop* de Atlantic Avenue, o *gangsta rap* e a *white techno* (assim como o *bangra* e o *tabla-and-bass* são cruzamentos entre o *rap*, a *techno* e a tradição clássica indiana)

Nas trocas vernaculares cosmopolitas que permitem às tradições musicais populares do “Primeiro” e do “Terceiro” Mundo e fertilizarem uma às outras, e que têm construído um espaço simbólico onde a chamada tecnologia eletrônica avançada encontra os chamados ritmos primitivos – onde Harlesden se torna Trench Town –, não há mais como traçar sua origem, exceto ao longo de uma cadeia tortuosa e descontínua de conexões. A proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não pode mais ser apreendida pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos. É a história da produção da cultura, de músicas novas e inteiramente moderna da diáspora – é claro, aproveitando-se dos materiais e formas de muitas tradições musicais fragmentadas. (HALL, 2009, p. 36-37).

Depois de tantas informações elucidativas, só nos resta dizer que todo este hibridismo, surgido da fertilização dos cruzamentos culturais, tem sido evidente nos movimentos populares. O desenvolvimento deste processo de hibridização ocorrido nos movimentos socioculturais tem seus resultados a partir de um contato direto com a transculturação, tradições, normas comportamentais e hibridização das ideias. Com efeito, o termo hibridismo é interpretado, de certo modo, pelos estudos culturais pós-coloniais com certa cautela e imputação de algumas críticas a este conceito.

Segundo a visão de Stuart Hall e Homi Bhabha, ao mesmo tempo em que o termo hibridismo é demasiadamente utilizado para assinalar que as culturas se apresentam cada vez mais mistas e diaspóricas, este termo também não pode ser visto como uma mera referência endêmica para identificar uma composição étnica desigual presente no bojo de qualquer população. Ou seja, o hibridismo não pode se referir a uma comparação, em se tratando de um juízo de valor proferindo julgamentos comparativos no tocante a definições contrastantes entre o tradicional e o moderno, não sendo suficiente, neste sentido, para se definir plenamente sujeitos dentro deste contexto cultural e sócio-histórico hibridizado. Trata-se, portanto, “de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2009, p. 71).

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação (BHABHA, 1997, p. 4.923 apud HALL, 2009, p. 71).

Contudo, compreendemos perfeitamente que tanto o hibridismo cultural, quanto o multiculturalismo, ambos, guardadas as devidas proporções, servem para estampar de maneira bem objetiva a significação da diversidade cultural das sociedades.

Todos sabem (...) que o multiculturalismo não é a terra prometida... [entretanto] mesmo em sua forma mais cínica e pragmática, há algo no multiculturalismo que vale a pena continuar buscando (...)

precisamos encontrar formas de manifestar publicamente a importância da diversidade cultural, [e] de integrar as contribuições das pessoas de cor ao tecido da sociedade (WALLACE, 1994 apud HALL, 2009, p. 52).

Em termos sociais, políticos e culturais, de acordo com as próprias expectativas dos estudos culturais pós-colonialistas, os próprios termos multiculturalismo e pós-colonial têm oferecido, como uma das principais contribuições acadêmicas, a intenção de não só evidenciar, como também explicar, da maneira mais claramente possível, que a colonização, a transculturação, o dialogismo discursivo, o fenômeno multicultural e o processo de hibridização não são algo isolado, dissociado ou completamente afastado de uma realidade social, fruto correspondente das metrópoles imperiais. Muito pelo contrário, todos estes elementos – a transculturação, o dialogismo discursivo, o fenômeno multicultural e o processo de hibridização – sempre se fizeram presentes de maneira profundamente interligada nessas metrópoles imperiais, do mesmo modo em que se tornaram indelevelmente parte das culturas dos colonizados e assim vice-versa.

Neste intuito, politicamente falando, os fundamentos da mobilização anticolonial foram lançados a partir dos próprios efeitos considerados negativos deste processo colonial, resultando, conseqüentemente, em um possível retorno – acompanhado obviamente de uma reflexão – de um conjunto de tradições culturais mais ou menos originais, no sentido de um não contato direto com uma experiência colonial. Dito de outra forma, a exploração reflexiva de um conjunto de tradições culturais originais que supostamente não haveria tido um contato com uma experiência colonial, não significa dizer que deve ser feita uma designação terminológica em que a sociedade ou o indivíduo seja definido culturalmente em um “antes” e um “depois”. Longe disso, os estudos pós-coloniais acabam nos incitando a analisar os binarismos culturais do eu e o outro, e o aqui ou alhures existentes nos sujeitos sociais, como formas essenciais da própria transculturação e da tradução cultural. Sendo assim, elucidaremos tal assertiva através da perspectiva teórica pós-colonialista em Stuart Hall:

[...] o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como

parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e “no estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denomina “diaspóricas” (Gilroy, 1993) complementam e ao mesmo tempo des-locam (*sic*) as nações de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro. Como Mani e Frankenberg afirmam, o “colonialismo”, como o pós-colonial, diz respeito às formas distintas de “encenar os encontros” entre as sociedades colonizadoras e seus “outros” – “embora nem sempre da mesma forma ou no mesmo grau” (Mani e Frankenberg, 1993: 301). [...] O pós-colonial se refere à colonização como algo mais do que um domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais. Creio que significa o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a “face mais evidente”, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental, após 1942. [...] A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesma, autoproduzida e autônoma, tal como a de uma economia autossuficiente ou de uma comunidade política absolutamente soberana, teve que se discursivamente construída no “Outro” ou através dele, por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O “Outro” deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma “exterioridade constitutiva” simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva (HALL, 2009, p. 102-109).

Destarte, pela necessidade de se compreender certas subjetividades socioculturais advindas dos encontros étnico-culturais e de se explicar igualmente, com intensa propriedade, estes mesmos encontros culturais que contribuem para o surgimento de sociedades que são ao mesmo tempo tão complexas e altamente peculiares, é que o termo pós-colonial, enquanto conceito ou como escola de pesquisadores interessados nos estudos culturais dentro do contexto sócio-histórico do período pós-colonial, se mostra verdadeiramente revelador, visando romper definitivamente com uma ideia de divisão demarcadora que tenta separar tacitamente a noção cultural do que vem de dentro ou de fora no sistema colonial.

Se partirmos do pressuposto de que a arte é parte indissociável de qualquer sociedade – e acreditamos que não haja dúvida em relação a isso –, jamais poderá

existir uma unidade completamente sólida fora dela e, por conseguinte, fora de uma ideia de cultura que não esteja incluída em um modelo hibridizado, fruto resultante do próprio encontro entre as nações.

Da mesma forma em que se constroem ou se estabelecem padronizações e modelos políticos, comerciais, econômicos, sociais e de produtividade dentro de uma perspectiva dialógica a partir de acordos e interações sociais, como ocorreu em países colonizados, no caso da arte, não poderia ser diferente. Para que possamos compreender mais adequadamente estas relações socioculturais, é necessário estudá-las incessantemente, de modo que possamos enxergar todas estas atividades, e a arte não está fora desta celeridade, como forma dotada de especificidades e contemporaneidades, decorrente da interação direta das energias humanas. Por assim entendermos, podemos afirmar convictamente que, no mínimo, uma lição, dentre muitas elucidações, pode ser extraída com os estudos culturais pós-colonialistas. Dialogar diretamente com a questão cultural, sobretudo com o tema cultura enquanto conceito, nos fará retornar à excitação inicial que pode ser considerada um dos motivos impulsionadores e justificativos para a criação deste capítulo, qual seja: a discussão crítica que se encontra abordada, de certa forma, em todos os itens deste capítulo sobre o conceito de cultura e da significação sociocultural da interação entre as diferentes culturas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, acreditamos que a contribuição máxima que os estudos culturais pós-colonialistas têm a nos oferecer é justamente a reafirmação da condição do termo cultura ou do próprio termo multiculturalismo como sinônimos de transculturação, influência mútua cultural ou processo de hibridização cultural entre as diferentes culturas provenientes de um mundo colonial. Ou seja, neste caso específico, uma cultura de um mundo colonial que é analisada a rigor sob a luz dos estudos culturais pós-colonialistas não pode ser interpretada de forma alguma como práticas sociais advindas de um somatório descritivo de costumes ou tradições corriqueiras das sociedades, conforme uma perspectiva conceitual proposta, por exemplo, por uma antropologia estruturalista.

A prática cultural, portanto, perpassa concomitantemente por todas as práticas sociais provenientes do inter-relacionamento que constitui a soma de todas estas relações transculturais que estão no bojo destas práticas sociais. De acordo com a ótica dos estudos culturais do pós-colonialismo, a cultura deve ser vista como uma forma organizacional em que estas características culturais se encontram respectivamente inseridas e produzidas em virtude da própria condição de energia humana, reveladoras de si mesma o tempo todo. Assim, consideramos plenamente que a análise da cultura está destinada às “identidades e correspondências inesperadas, assim como, as discontinuidades de tipos inesperados dentro ou subjacente a todas as demais práticas sociais” (HALL, 2009, p. 128).

REFERÊNCIAS

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

COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural**: Cultura e Imaginário. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HUGHES, Charles Evans. **Friends' intelligencer**. Friends' Intelligencer Corporation, v., 96, 1939.

SOUSA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin. (Org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.