

# **COMUNICANDO DIFERENÇAS: os processos de hibridização a partir da leitura de la différence nos Estudos Culturais <sup>1</sup>**

## **COMMUNICATING DIFFERENCE: hybridization processes from the la différence conception in Cultural Studies**

Regiane Regina Ribeiro <sup>2</sup>  
Anderson Lopes da Silva <sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo discute o conceito de hibridização a partir da perspectiva teórica dos Estudos Culturais. A abordagem inicia-se por Jacques Derrida, com a discussão acerca da natureza dividida do signo, la différence, e continua pelos entendimentos consensuais (e alguns dissensos) do que é “ser híbrido” para Stuart Hall e Homi Bhabha – localizando, sempre que possível, as reflexões no contexto da América Latina. O trabalho é um aprofundamento teórico de uma dissertação em desenvolvimento e, por isso, neste específico caso, não apresenta um objeto empírico analisado.

**Palavras-Chave:** Hibridização. Estudos Culturais. Comunicação das diferenças.

**Abstract:** This paper discusses the concept of hybridization from the Cultural Studies theoretical perspective. Starting from Jacques Derrida's considerations over the fragmented nature of signs, la différence, it proceeds with the consensual comprehensions (as well as some non-consensual understandings) of what is “to be hybrid”, according to Stuart Hall and Homi Bhabha – relating them, whenever possible, to the Latin American context. This paper consists of a Master's thesis (in progress) theoretical background, therefore it does not present an analyzed empirical object.

**Keywords:** Hybridization. Cultural Studies. Communication of differences.

---

### **1. Considerações Iniciais**

Pensar a hibridização é pensar a mistura e a mestiçagem como características intrínsecas aos processos de comunicação. Num ambiente deslocalizado - no qual a ausência de bases fixas e geográficas geram fortes características de glocalização, fragmentação,

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Cultura do XXIII Encontro Anual da Compós, na Universidade Federal do Pará, Belém, de 27 a 30 de maio de 2014.

<sup>2</sup> Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Paraná (PPGCOM/UFPR), Doutora e Mestra em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), [regianeribeiro5@gmail.com](mailto:regianeribeiro5@gmail.com).

<sup>3</sup> Mestrando em Comunicação (PPGCOM/UFPR), Jornalista (FACNOPAR) e Especialista em Comunicação, Cultura e Arte (PUCPR), [anderlopps@gmail.com](mailto:anderlopps@gmail.com).

individualidade, liquidez de relações - os processos de hibridização também produzem de modo constante a dúvida e o questionamento acerca da construção híbrida das identidades e dos sujeitos pós-modernos. A comunicação e a cultura, entendidas de modo ousadamente amplo, encontram-se também nessa trama de relações híbridas.

Entretanto, mais do que lidar com as fusões, acomodações, crioulizações, sincretismos, traduções e adaptações híbridas, pensar a hibridização é também pensar em seus resultados, suas consequências e impactos. Em outras palavras, da mesma forma que os elementos primários que co-criam a hibridização são distintos entre si (como exigência *per se* para que ela ocorra), os elementos derivados de tal mistura já não se caracterizam mais apenas por elencar esta ou aquela característica advinda de seus elementos originários. O terceiro elemento criado pela mistura de dois outros possui aspectos que o tornam singular, híbrido e diferente e não apenas uma “antonomásia” por excelência.

Ao invés de entender a hibridização apenas como a possibilidade da mestiçagem, *pensar de modo híbrido* implica exigências maiores daquele que se propõe a compreendê-la. Exige certo desconforto, pouca linearidade e o abandono de conclusões que recaiam em meras relações de causa e efeito. Com o objetivo de aprofundar tal discussão, este artigo traz autores e ideias – com um aporte teórico dos Estudos Culturais Britânicos e Latinoamericanos – que desenvolvem a compreensão de hibridização cultural a partir de confrontos, alguns entendimentos mútuos e experiências que traduzem bem, até no discurso acadêmico, o quão múltiplas são as leituras feitas acerca do que é ser e tornar-se híbrido.

Assim, a abordagem inicia-se por Jacques Derrida (“Margens da Filosofia”, 1991), com a discussão acerca da natureza dividida do signo, *la différance*. Cabe aqui uma ressalva de que, mesmo J. Derrida não fazendo parte dos pensadores fundantes dos Estudos Culturais, grande parte deles o leram e suas ideias – com destaque para a compreensão de *la différance* – estão explicitamente citadas nas obras de Hall e Bhabha, por exemplo. Por isso, a proposta aqui ensejada também passa pelos entendimentos da hibridização para Stuart Hall (“A identidade cultural na pós-modernidade”, 2000; “Da diáspora: identidades e mediações culturais”, 2003) e Homi Bhabha (“Representation and the Colonial Text: a critical exploration of some forms of mimeticism”, 1984; “The Third Space”, 1990; e “O local da cultura”, 2000).

## **2. Os Estudos Culturais como rede de estudos transdisciplinares**

Definir os Estudos Culturais como uma disciplina e com objetos extremamente delimitados de pesquisa seria negar a essência de sua origem e desenvolvimento. Entendê-lo como uma interdisciplina e até mesmo como uma antidisciplina também não se aproxima de sua compreensão plena. Estas dificuldades de classificação dos Estudos Culturais são motivadas, em sua grande maioria, pelo amplo espectro de interesses e temas de seus pesquisadores.

Vistos mais como um movimento ou rede de estudos (JOHNSON, 2004) do que um campo delimitado e com bases epistemológicas e metodológicas muito restritas, os Estudos Culturais podem ser entendidos como o campo no qual a Comunicação Social, a Sociologia, a Antropologia, a História, a Linguística e o Estudos Literários ganham um olhar que não se contenta por um ou outro objeto de suas áreas específicas. Pelo contrário, na origem dos Estudos Culturais a leitura do mundo, seus objetos e sujeitos foi feita pela lente de pesquisadores que provinham de distintas áreas. Áreas que, ao negar uma ortodoxia científica rígida demais às pesquisas, se complementavam. Assim, o uso do termo “transdisciplina” se apresenta adequado, já que a visão desta rede de estudos não se restringe a um campo ou outro, como afirma García Canclini (2004, p. 84, 119-121).

Visto de modo cronológico, a origem dos Estudos Culturais manifesta-se na década de 1950 na Inglaterra e, de modo organizado, apenas em 1964 passa a “existir no escopo da Academia” a partir da criação do CCCS (*Centre for Contemporary Cultural Studies*), no departamento de Inglês da Universidade de Birmingham. Como afirma Ana Carolina Escosteguy é pela influência de três textos fundamentais que o movimento passa a ganhar corpo. Isto é, com *The Uses of Literacy* (1957) de Richard Hoggart, *Culture and Society* (1958) de Raymond Williams e *The Making of the English Working-class* (1963) de E. P. Thompson, os Estudos Culturais passam a jogar novas luzes sobre as conceituações de cultura e suas inter-relações com o poder, a economia e a história “dos de baixo” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 27-28).

Já no contexto da América Latina, a mera tradução de “Cultural Studies” para Estudos Culturais não representa uma transposição de ideias do grupo britânico ao grupo dos latinos. Com especificidades que caracterizam o movimento no continente, os Estudos Culturais começam a florescer na América Latina durante a década de 1980, valorizando o receptor e sua capacidade de resistir e responder (visualizando-o como co-criador de mensagens e sentidos). Entretanto, mais do que seguir a visão de um receptor como sujeito da

comunicação e da cultura – tal qual já o faziam os britânicos – os latinoamericanos refletem suas ideias num cenário onde os conceitos de nacionalismo, populismo, resistência, anarquismo, apropriação e ressemantização eram vivenciados tanto na vida do analista e quanto no decorrer de suas análises.

E tudo isso num momento onde a matriz de pensamento das Ciências Sociais estava cristalizada sob a égide de um marxismo a-historicizado e de uma visão cristã como condições *sine qua non* para pensar a comunicação e a cultura nas pesquisas (KUNSCH, 2002, p. 14). Com uma proposta diametralmente oposta, os Estudos Culturais na América Latina começam a questionar os liames e as zonas transfronteiriças da cultura popular e das indústrias culturais, tentando localizar outros aspectos que não apenas os buscados pelos trabalhos de linha marxista-cristã. E aqui se destacam as reflexões do espanhol – que desenvolveu sua carreira na Colômbia- Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini e, posteriormente, Guillermo Orozco Gómez. Além destes três autores, outros nomes como o de Carlos Monsiváis, Jorge González, Rossana Reguillo (México); Guillermo Sunkel, José Joaquín Bruner (Chile); Renato Ortiz (Brasil); Beatriz Sarlo, Aníbal Ford (Argentina) e Rosa Maria Alfaro (Peru), também se destacam (ECOSTEGUY, 2010, p. 47).

### **3. A questão multicultural: desafios e perspectivas**

Na América Latina e particularmente no Brasil, a questão multicultural apresenta uma configuração própria. Trata-se de um espaço construído com uma base multicultural muito forte, onde as relações inter-étnicas têm sido uma constante através de toda sua história. Sua formação histórica está marcada pela eliminação física do "outro" ou por sua escravização: uma forma violenta de negação de sua alteridade. Os processos de negação do "outro" também se dão no plano das representações e no imaginário social. O debate multicultural na América Latina coloca-se diante desses sujeitos históricos que foram massacrados, que souberam resistir e continuam hoje afirmando suas identidades fortemente na sociedade, mas numa situação de relações de poder assimétricas, de subordinação e acentuada exclusão.

Segundo Pinheiro (1995, p. 16), os signos na América Latina apresentam uma mobilidade muito grande, o que não significa que seja diferente em outros lugares do mundo, mas aqui essa mobilidade chega a ser desmesurada. Isso se deve à mestiçagem e ao choque dos processos civilizatórios que fazem os signos apresentarem tal característica. Dessa forma, parece ficar mais clara a ideia de Pinheiro quando afirma que se pensa de modo diferente

nesse continente e não se poderia comportar de outro modo enquanto descendentes de uma atitude epistemológica diferente, pois a mente trabalha os signos, mais através da fricção de superabundâncias alógenas (daquilo que alegoricamente diz ao outro) do que pelos mecanismos binários de inclusão e exclusão.

Entende-se que a dicotomia é um dos paradigmas que apresentam uma valoração simplificadora que exclui o raciocínio e produz uma reação de conforto rápido e cômodo em um mundo de complexidade crescente. Assim, determinar um aprendizado como certo ou errado parece funcionar como barreira para a dúvida e para a necessidade de pensar a diferença.

Morin (2001, p. 14) escreve que, no reino cosmo-físico ou astrofísico ou quimico-físico, as dicotomias são uma mentira. Por isso, a ciência clássica terminou reconstruindo, nesse mesmo âmbito, as dicotomias que existem no mundo ideológico. Também a vida diária, conseqüentemente, é contaminada pela lógica binária criando problemas de oposição tais como: pai/filho, homem/mulher, criança/adulto, etc. Toda essa série de dicotomias está relacionada à linearidade verbal (início, meio e fim). A linearidade deu cunho físico concreto sob a forma de dígitos àquilo que o mundo do conhecimento já organizava de modo abstrato, ou seja, dígitos sequenciais que devem ser lidos um após o outro, obrigatoriamente, o que solidifica essa noção. Cada membro, após ser lido é, simplesmente, abandonado em função do subsequente.

Nesta mesma linha de raciocínio, Nestór García Canclini defende que o afastamento dos eixos tradicionais da identidade num cenário de crescimento e produção global da cultura não pode ser considerado como situação desagradável ou temível, porque vivemos num mundo fragmentado e heterogêneo – em nações e comunicações segmentadas e fluidas – que, paradoxalmente, nos unificam pela diferença (GARCÍA CANCLINI, 2000, p. 87).

Percebe-se, no entanto, que essa mestiçagem nem sempre tem espaço na comunicação social dos meios, já que como instituições criadas para produzir e socializar a cultura, eles negam-se muitas vezes a diferença sabendo ou não que o estão fazendo – principalmente ao apresentar pouca diversidade das diferenças e objetos culturais e determinar posições geralmente hierarquizadas e estereotipadas.

#### **4. Jacques Derrida: o filósofo de *la différance***

A definição do sentido de *la différence* torna-se complicada já no momento de uma possível tradução do termo à língua portuguesa. Isso, porque em francês, o vocábulo produz uma dupla significação por tratar-se de um neografismo homófono à palavra *différence* (diferença, em português). A troca de um *a* por *um* e, como se poderia esperar, não é uma simples mudança sem consequências maiores. Quando Jacques Derrida (1930-2004) proferiu sua palestra “La Différance”, na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968, tal “falha silenciosa à ortografia” foi muito significativa, ou seja, a troca do “legítimo” *e* pelo “transgressor” *a*, como colocam os tradutores de “Margens da Filosofia” (1991), trouxe uma crítica à tradição filosófica ocidental, de modo sutil, que deixava explícito um exemplo de seus sintomas: o fonocentrismo, ou seja, o privilégio da fala sobre a escrita.

O filósofo Lázaro Barbosa destaca que *la différence* mostra, dessa forma: “[...] que não só a escrita não dá conta de representar a fala de forma isonômica e vice-versa”, como também radicaliza “ainda mais os pressupostos e consequências do conceito de representação, tão caro à filosofia da identidade que predomina no Ocidente há séculos, desde Platão e Aristóteles até Saussure e Lévi-Strauss” (BARBOSA, 2012, p. 119).

Salientando que *la différence* não é nem uma palavra e nem um conceito, o filósofo retoma os dois sentidos do verbo diferir (verbo latino *differre*): o de diferir na temporização (“temporizar é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do desejo ou da vontade, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito”) e de diferir com o sentido de não ser idêntico (dos aspectos relacionados à “alteridade de dissemelhança”) (DERRIDA, 1991, p. 38-39).

Pós-estruturalista, o francês Jacques Derrida, filósofo da desconstrução, apresenta *la différence* como algo que remete ou reenvia para dois movimentos distintos, a saber: 1) a diferenciação como a produção de diferenças, alteridades, das não-identidades num sistema sóico - pondo em cheque pressupostos da linguística de Saussure; e 2) o espaçamento, o desvio, a temporização, o retardamento, o cálculo sucinto “que faz com que um sentido seja sempre antecipado ou restabelecido em posteridade” (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 58). Essa “origem” estruturada e “diferente” de diferenças, como coloca Derrida (1991, p. 43), é uma não-origem, já que por não ser um fundamento ou ponto de partida simplista, de igual forma não possuem um fim ou ponto de chegada: é uma “estratégia sem finalidade” (DERRIDA, 1991, p. 38).

Sobre o assunto, Derrida afirma que *la différance* é o que faz com que o movimento da significação só torne-se possível por cada elemento dito " presente" , ou seja, aquele que aparece sobre a cena da presença, possa se relacionar com outra coisa que não ele próprio (DERRIDA, 1991, p. 45). Dessa forma, prossegue ele, cada elemento do presente guardando em si a marca do elemento passado, também deixa-se “moldar”, refazer-se por sua relação com o elemento futuro. Assim:

É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito: Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*) (DERRIDA, 1991, p. 45).

Dessa forma, *la différance* seria “o movimento do jogo que produz as diferenças, os efeitos de diferença”, uma estratégia. Em outras palavras: *la différance* “não é mais simplesmente um conceito, mas a possibilidade de conceitualidade, do processo e do sistema conceitual em geral” (SANTIAGO, 1976, p. 23-24).

Tal jogo de estratégia tem por norte a dualidade ausência/presença. E, dessa forma, consegue apresentar a natureza dividida do signo, isto é, *la différance* possui o duplo significado híbrido de se sobrepor e, ao mesmo tempo, ser distinto. John Storey, em “Teoría Cultural y Popular”, comenta que Derrida, mesmo levando em consideração o sistema de diferenças como a localização que faz com que os signos produzam sentido (noção proposta por Saussure), acrescenta a ele a ideia de que um “*significado siempre es pospuesto, nunca está completamente presente, siempre presente y ausente*”. E dá como exemplo o dicionário: “*si buscamos el significado de una palabra en un diccionario, encontramos un continuo aplazamiento del significado*”, explica Storey (2001, p.123). Um jogo infinito de reenvios de sentido e de signos que se remetem na presença/ausência.

## 5. A leitura de *la différance* por um viés culturalista

Mas, afinal, qual a leitura que os Estudos Culturais fazem da obra de Derrida? Qual resignificação é dada pelos teóricos da cultura acerca de *la différance*? Continuando no tom ensaístico que constitui este trabalho, é possível responder afirmando que Hall e Bhabha são

os dois autores que mais frequentemente fazem uso da desconstrução e do vocabulário derrideano.

O exemplo das utilizações da obra de Derrida em Hall são bem mais nítidos do que nos outros autores. Para se ter uma ideia, Hall recusa-se a pensar a identidade cultural dos povos do Caribe em concepções binárias ou até mesmo excludentes: o autor passa a visualizar *la différance* como a saída para suas explicações. A compreensão da pós-colonialização em Hall baseia-se por uma “releitura” de Derrida, já que ela é entendida como um processo global fundamentalmente transnacional e transcultural. Lázaro Barbosa afirma que tal “ruptura indica uma nova leitura das identidades culturais que se pretendem autônomas e autoproduzidas, pelo jogo da *différance*, no qual colonizadores e colonizados se inscrevem um através do discurso do outro” e, como consequência dessa ambivalência, eles apropriam-se “mutuamente em suas semelhanças e diferenças” (BARBOSA, 2012, p.120).

As diferenças que constituem a identidade cultural caribenha ocorrem por meio de “*places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim”, afirma Hall (2003, p. 33). E, de maneira mais explícita: “Naturalmente, o que faço aqui é traduzir da filosofia à cultura e expandir o conceito de Derrida sem autorização – embora, espero, não o faça contra o espírito de seu sentido/propósito” (HALL, 2003, p.92).

Já Bhabha, ao criticar algumas metodologias de análise do discurso do colonizador sobre o colonizado, recorre a Jacques Derrida a partir da ideia da “não-separação” entre aquele que pesquisa e aquilo que é pesquisado. Seu entendimento, a partir da obra derrideana, é levado a praticar a desconstrução como modo crítico de abordar o “real” e o “autêntico”, isto é, a crítica ao que se toma por realidade e sua demasiada busca por um discurso científico limpo de qualquer traço subjetivo. Outro uso de Derrida por parte de Bhabha é descrito por Souza por uma correlação conceitual. É interessante notar que, as duas conotações de diferir descritas pelo filósofo francês, também são utilizadas pelo crítico indiano:

O conceito de imagem para Bhabha, como a ‘economia do suplemento’ para Derrida, é “perigoso”; isso porque a imagem em si, como ponto de identificação, está inscrita numa ambivalência que consiste no fato de que enquanto representação ou signo, ela é sempre fendida, tanto espacialmente (ela torna presente algo que está ausente) quanto temporalmente (ela representa algo que supostamente veio antes e, portanto, ela é sempre uma repetição) (SOUZA, 2004, p.).

Homi Bhabha não apenas faz uso direto de Derrida, como também o “defende” ao rejeitar a crítica que é apontada ao filósofo e, por conseguinte, ao próprio trabalho também. A crítica diz respeito ao a-historicismo que, supostamente, estaria arraigado nas suas discussões acerca da indeterminação e da ambivalência: tal valorização seria desnecessária e irresponsável em relação aos referentes históricos que rodeiam os seus debates.

Souza diz que, ao sair em defesa de Derrida e enfatizar a hibridização que permeia a linguagem, Homi Bhabha procura mostrar que é impossível lidar com tais questões tentando caracterizar a linguagem e seus usos com “valores objetivos e factuais”. Entretanto, tanto ele como Derrida, quando lançam mão de *la différance* em suas obras, de forma alguma estão “a-historicizando” seus debates, já que “toda vez que se atribui uma validade intrínseca a algo, transcendendo limites de tempo e espaço, é necessário incansavelmente contextualizar e historicizar tal atribuição”, mais do que isso: é preciso “desuniversalizar” e “mostrar” tais questões como “produtos de suas condições históricas, culturais e ideológicas de produção”, finaliza Souza (2004, p.).

## 6. Qual o espaço da diferença na comunicação?

As mídias como processos culturais e comunicacionais criam seus moldes e sistemas considerados aqui como elementos de importância na produção de sentido e (re)construção social midiaticizada. Na atualidade, apresenta-se paralelamente à globalização econômica a existência de uma globalização de práticas sociais, num contexto atravessado por diferentes mídias que se entrelaçam configurando um complexo cenário midiaticizado. Nesse conjunto de acontecimentos, ganham força os movimentos/fluxos de sujeitos pela experiência da miscigenação cultural, da diferença através da qual estabelecem uma linha de jogo entre duas forças: uma que *empurra* e outra que *puxa*.

Desse modo, o conceito de fronteiras - como muro e defesa – sofre uma alteração, passando-se a considerá-las pontos de contato, espaços de relações que se (re)organizam pela intervenção dos sujeitos através delas. O redimensionamento desses pontos/superfícies de contato, nas relações, é consequência das mudanças rápidas e progressivas do conceito tradicional de fronteiras, através das quais os indivíduos projetam-se no corporal e no imaginário.

A América Latina pode ser vista como o exemplo mais visível destes novos processos de produção industrial, eletrônica e informática que reorganizam o que antes era dividido em

fronteiras do culto e popular. Martín-Barbero (2002, p. 146) observa que as indústrias culturais estão reorganizando não apenas as identidades subjetivas e coletivas, mas também formas de diferenciação simbólica. O autor ainda explica que é justamente pelo estudo sistemático destas produções “mestiças” e dos processos de comunicação massiva que será possível compreender estas novas demarcações: agora reorganizadas numa sociedade também híbrida e marcada pela diferença.

O fenômeno da desterritorialização provocou ainda, uma quebra no conceito de comunidade nacional, tornando-se difícil localizar antropologicamente a linearidade de costumes e culturas. O repertório de costumes, mitos e práticas formadoras de um universo simbólico que podia ser classificado pela Antropologia Clássica como gerador de uma identidade não dá mais conta de classificações. Tais repertórios tornaram-se transculturais, implodindo o conceito de fronteiras delimitadas, que não têm correspondência exclusiva com os territórios em que se encontram e tampouco mantêm com eles uma relação de oposição.

Isso deu origem ao conceito de “região transfronteiriça”, segundo o qual, coexistem, em um mesmo grupo, vários códigos simbólicos que garantem uma identidade multiétnica, transitória, mutante e migrante, formada por elementos cruzados de várias culturas. A definição deixa de ser unicamente sócio-espacial para assumir-se sócio-comunicacional, atuando em redes comunicacionais deslocadas e onde a diferença marca presença (GARCÍA CANCLINI, 1993, p. 44).

Essa rede transcomunicacional projetada pela migração e pela tecnologização das relações, inserida num espaço urbano no qual convivem todas as temporalidades históricas simultaneamente, acarreta uma desarticulação das coleções de signos que anteriormente vinculados aos conceitos de “culto”, “popular”, e, ainda, “massivo”. Tais repertórios de bens simbólicos se “descolecionam”, derrubando as classificações que distinguiam as três categorias citadas (culto, popular e massivo). Ou como coloca McCarthy: “O olhar do poder, suas normas e pressupostos, precisa ser desconstruído” (1998, p. 156, *tradução nossa*).

A fronteira assume um sentido de encontro de realidades. Essas, por sua vez, são fortalecidas nas discussões raciais, étnicas, de gênero, no meio ambiente, nas concepções religiosas, na sexualidade, na política do corpo, na língua, etc. Os pontos de discussão entre fronteira, gênero e classe são problematizados simultaneamente, provocando o questionamento em torno da experimentação de identidades alternativas (TORRES, 2000, p. 17). O pesquisador García Canclini concorda com o fato de que deve ser relativizada a noção

de identidade. Afirmar os processos de hibridação é esvaziar a ideia de identidade “autêntica”, tal como a concebe uma forte tendência da Antropologia assim como alguns enfoques de pesquisadores implicados com os Estudos Culturais. Desta forma, o autor propõe um deslocamento do objeto de estudo: da identidade para a heterogeneidade e a hibridização interculturais.

Tais processos articulam-se com as questões relacionadas à industrialização e à massificação globalizadas dos processos de significação, que se colocam em redes transcomunicacionais desterritorializadas que abrangem as discussões referentes à mestiçagem, criolização, sincretismo, transculturação e todas as contradições que esses conceitos apresentam. As grandes cidades, palcos dos processos mais interessantes de hibridização, apresentam “fronteiras porosas”, permeáveis às redes transcomunicacionais, viabilizadoras dos processos que impulsionam as culturas híbridas que então liberariam as análises culturais de seus processos de fundamentalismos identitários (GARCÍA CANCLINI, 2000).

## **6. Fontes criativas e antagônicas da cultura: os processos de hibridização em Hall**

A conceituação de Stuart Hall dada ao hibridismo confunde-se com sua experiência enquanto reflexo de um fluxo migratório de caribenhos para a Inglaterra no século passado. Dito de outro modo, tal reflexo é projetado em suas obras como o retrato daquilo que se convencionou chamar de estudos pós-colonialistas e análises pautadas na diferença, na desterritorialização e no descolecionamento de bases tidas como puras e tradicionais. Hall compreende a hibridização cultural como algo que “não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados”. Para ele o conceito trata-se “de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p. 74).

E é justamente durante a tradução cultural que os sujeitos diaspóricos têm diante de si uma cultura que não as assimila, que não as integra e, ao mesmo tempo, não perdem completamente suas identidades originárias: elas ainda guardam, muitas vezes pela forma oral, características que são de seus antigos países. O destaque da conceituação de hibridização para Hall encontra-se no seu entendimento dos processos hibridizadores como formas potenciais de fontes criativas, isto é, formas criadoras de novas percepções de mundo.

O teórico cultural jamaicano afirma isso dizendo que “o “hibridismo” e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa” que produzem inovadoras formas de cultura, “mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado” (HALL, 2000, p. 91).

A partir da leitura que Hall faz de Jacques Derrida, o pesquisador Lázaro Barbosa comenta que ao ressaltar toda a dinâmica da hibridização nos processo multiculturais, diaspóricos e pós-coloniais, o pesquisador jamaicano pautou sua busca a partir da “superação de dicotomias envolvendo os discursos políticos, culturais e acadêmicos” advindos das tradicionais direita e esquerda. “Em suma, se Hall não pode ser considerado um teórico derrideano, pelo menos é digno de atenção pelos argumentos defendidos e pela disseminação da *différance* nos estudos culturais” (BARBOSA, 2012, p; 123).

De igual modo, pensar o processo da hibridização para o pesquisador é questionar-se sobre aquilo que ele chama de “proliferação subalterna da diferença” (HALL, 2003, p. 60), isto é, a desestabilização da cultura e as perturbações sociais que – também vistas na linguagem - são promovidas pelo embate entre moderno e o antigo, entre o que se entende por culto e não-culto, entre classes superiores e inferiores.

De todos estes apontamentos há pelo menos uma certeza postulada por Stuart Hall: entre estes locais de contato e entre as comunidades e os sujeitos imaginados (termos tomados de Benedict Anderson), a diáspora muda os que saem, muda os que já estão e muda também os que ficaram. Por isso, as conceituações clássicas da geografia já não dão conta de uma leitura plena das sociedades de fronteiras (e transfronteiras): agora, para tentar entendê-las, é preciso localizá-las no devir, nos lugares de passagem e da diferença, quer dizer, nos locais onde os significados também se tornam relacionais, posicionais e nunca definitivos.

Assim, seguindo o pensamento de que a hibridização é potencialmente criativa e ao mesmo tempo conturbada, as desestabilizações da cultura também são potenciais. Pensar nestas desestabilizações é tensionar a suposta neutralidade cultural por parte de um estado liberal, por exemplo, com o pensamento de uma “cultura além das culturas” versus os “particularismos” que se universalizaram de modo hegemônico como “isto é cultura, isto não é cultura”. É por isso que Hall aponta a hibridização como o desestabilizador cultural por excelência: o híbrido não aceita conceitos fechados ou oposições binárias.

## 7. A tradução cultural em Bhabha: a hibridização vista pelas representações linguísticas e identitárias

Tal qual Stuart Hall, o crítico indiano Homi Bhabha escreve, pensa e vive as problemáticas suscitadas pelo pós-colonialismo: neste caso, tendo a Inglaterra (colonizadora) e a Índia (colonizada) como o pano de fundo de suas discussões. Suas ideias e conceitos acerca da hibridização surgem num contexto de confronto na literatura de ex-colonizados e ex-colonizadores; um embate entre qual das formas de representação literária representariam mais ou menos fidedignamente a realidade dos nativos.

A preocupação com os processos híbridos surge a partir de sua experiência própria como membro de uma elite local (os Parsi, de Mumbai) presente numa sociedade colonizada pelos ingleses durante dois séculos. De igual modo, tais discussões iniciam-se também a partir do objeto de análise de seus trabalhos iniciais, isto é, o discurso colonial britânico na Índia do século XIX.

Ao criticar a análise de imagens e análise ideológica dos textos, Bhabha não traz a mesma abordagem “realista” da literatura e das suas representações identitárias da cultura e da hibridização. Ele utiliza-se da desconstrução de Derrida: a crítica de Bhabha está voltada principalmente à representação violenta que separa sujeito e objeto, fixando, sempre, o sujeito numa posição de inteligibilidade hierarquicamente privilegiada (SOUZA, 2004).

Em outras palavras, de acordo com Souza (2004), é pelo caminho da *linguagem* que Homi Bhabha busca a *identidade*, ou seja, é no nível do discurso que ele traça sua rota com o intuito de compreender as traduções culturais e a hibridização que as constituem. O enfoque de Bhabha recai no que estava em jogo, ou seja, entender “se eram as linguagens usadas para representar os sujeitos ou [...] a questão da construção da identidade” que realmente interessava, afirma Souza (2004, p.114).

A busca pela identidade, de acordo com Homi Bhabha, é sempre agonística porque a identidade é sempre uma imagem, ainda que “muito autêntica”, ela continua sendo imagem (e, por isso, nunca é substancial). Bhabha explica que o acesso à imagem da identidade seguindo uma imagem só é possível por meio de uma negação do sentido de originalidade ou da ideia de plenitude, “através do princípio de deslocamento e diferenciação (ausência/presença; representação/repetição)” que de uma forma ou de outra torna a realidade ambígua. E, nestes termos, o processo relacional da identidade (a imagem) é de modo dúbio

uma “substituição metafórica, uma ilusão de presença” e, por isso mesmo, uma “fronteira movediça da alteridade na identidade” (BHABHA, 2010).

Assim, quaisquer das tentativas de representação tornam-se híbridas por conterem traços dos dois discursos, dos discursos que se misturam num complexo jogo de alteridade e distinção, no qual intentar uma autenticidade é algo impossível. Numa definição que antecipa suas discussões acerca do entendimento de uma “tradução cultural”, o crítico indiano afirma que a hibridização é um modo de conhecimento, um meio de entender e também perceber as transformações – conflitantes - sociais e culturais. (BHABHA, 2002 *apud* SOUZA, 2004, p. 113).

Dessa forma, pensar a hibridização em Bhabha é partir do conceito de discurso como uma prática significatória. Em outras palavras, na esfera linguística a identidade e a sua representação estão umbilicalmente presentes num “processo que postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados sistemas e instituições de representação – ideológicos, históricos, estéticos, políticos” da tradução cultural (BHABHA, 1984, p. 98).

Por fim, outro aspecto relevante da conceituação de hibridização em Homi Bhabha é que ele a percebe como um potencial ato político, ético e libertário – em especial, pela força das minorias. Para o autor não importam muito os dois espaços ou momentos originários do híbrido, mas sim, o terceiro espaço que possibilita o surgimento de outras posições e futuros espaços. É este terceiro espaço híbrido que promove e “desloca as histórias que o constituem, e estabelece novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas” que, “ao serem mal compreendidas através da sabedoria normativa” a desestabilizam e abrem brechas para uma miríade de compreensões da cultura (BHABHA, 1990, p. 211).

## **9. Considerações (quase) finais**

Os Estudos Culturais, com sua flexibilidade e abertura a outros campos do conhecimento, possibilitam leituras dos processos hibridizadores que se complementam e que também se confrontam em alguns casos. Entretanto, as múltiplas leituras da hibridização a partir dos teóricos da cultura possuem algo em comum que traduz bem a essência de suas ideias: a hibridização é ambígua e sempre contraditória.

E é justamente por seu caráter dúbio, em especial pela recusa em pensar apenas nos elementos que possibilitam a hibridização e que se esquecem dos resultados, que *la*

*différance* em Jacques Derrida é lida e transposta nas concepções dos autores aqui analisados. Em outros termos, pensar na dubiedade da ausência e presença, além de questionar-se acerca da existência do diferente na sociedade, faz com que a hibridização seja tensionada e sempre refletida na vida dos sujeitos e nas suas formas de enxergar o mundo.

Assim, a visão de Stuart Hall acerca da hibridização cultural aproxima-se muito da conceituação proposta por Homi Bhabha, especialmente por usar uma terminologia idêntica: a tradução cultural. A seu modo, Hall define tal processo tradutório como o momento de negociação entre novas e antigas matrizes culturais, momentos que são vivenciados por pessoas que, como ele, migraram de sua terra natal. Todavia, os aspectos relativos à linguagem e aos estereótipos não são considerados na mesma medida que Bhabha.

Diferentemente de García Canclini que vê na hibridização um processo multicultural e capaz de possibilitar o respeito, valorização e tolerância às diversidades culturais, para Hall e Bhabha isto resulta do choque, do embate e, por isso, não traz consigo uma via constante de entendimento. Ou seja: as visões dos autores jamaicano e indiano não são tão “elogiosas” em relação aos processos de mestiçagem, de mistura.

Em outra comparação conceitual, agora como Homi Bhabha, é possível perceber que também existem preocupações em torno da linguagem e vinculadas à hibridização por parte de García Canclini. A linguagem é apontada pelo argentino como perturbadora da sociedade normativa, como intransigente quando os assuntos são regras e convenções. Ele comenta que as lutas semânticas para neutralizar, perturbar a mensagem dos outros ou mudar seu significado, e subordinar os demais à própria lógica, são elementos de uma pseudo-realidade, de uma encenação de conflitos entre os atores políticos e sociais, isto é: entre a história, o Estado, a publicidade, o mercado e também a luta popular para sobreviver.

Dessa maneira, como pressuposto básico das reflexões que seguem o viés dos Estudos Culturais, seria uma aporia, para fazer uso de termos derrideanos, dar como encerrada a discussão conceitual acerca da hibridização cultural, já que verdades incontestáveis não fazem parte do escopo teórico desta rede de estudos. Pelo contrário: o que se intentou neste trabalho foi mostrar um panorama, obviamente incompleto, das variadas concepções que os processos hibridizadores possuem na atualidade. Uma hibridização que não se limita às fronteiras geográficas, linguísticas ou de outra ordem, mas que é fluida e desestabilizadora.

## Referências

- BARBOSA, L. Hall leitor de Derrida. **Revista Urutágua**, Maringá, n. 26, maio 2012, p.114-124. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/viewFile/14656/9192>>. Acesso em: 14 de janeiro de 2014.
- BENNINGTON, G; DERRIDA, J. **Jacques Derrida**. (Trad. Anamaria Skinner). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BHABA, H. **Representation and the Colonial Text: a critical exploration of some forms of mimeticism**. Groversmith. 1984.
- \_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- \_\_\_\_\_. **The Third Space**. Rutherford, 1990.
- DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. (Joaquim T. Costa; Antonio M. Magalhães). Campinas: Papyrus, 1991.
- ESCOSTEGUY, A. C. **Cartografia dos Estudos Culturais: uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. (Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa). 4. ed. São Paulo: Edusp, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad**. Gedisa Editorial: Barcelona, 2004.
- \_\_\_\_\_. Malestar en los Estudios Culturales. **Revista Fractal**, México, v. 2, n. 6, jul./set. 1997, p. 45-60. Disponível em: <<http://www.mxfractal.org/F6cancli.html>>. Acesso em: 11 de janeiro de 2014.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. São Paulo: Humanitas, 2003.
- JOHNSON, R. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, T. (trad./org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- KUNSCH, W. L. Introdução: as matrizes marxistas e cristãs das idéias comunicacionais na América Latina. In: MELO, J. M.; GOBBI, M. C.; KUNSCH, W. L. (Orgs.). **Matrizes comunicacionais Latino-Americanas – Marxismo e Cristianismo**. São Paulo: Ed. UESP/UNESCO, 2002.
- MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. (Trad. Ronald Polito; Sérgio Alcides). 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura**. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- McCARTHY, C. **The uses of culture: education and the limits of ethnic affiliation**. New York: Routledge, 1998.
- MORIN, E. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- OROZCO GÓMEZ, G. **Televisión y producción de significados**. Tres ensayos. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1994.
- PINHEIRO, A. **Aquém da Identidade e da Oposição: Formas na cultura mestiça**. 2 ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1995.
- SANTIAGO, S. **Glossário de Derrida**. Rio: Francisco Alves, 1976.
- SOUZA, L. M. T. M. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, B. (org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

TORRES, S. Crônicas de viaje chicanas: The Mixquiahuala Letters de Ana castillo y Paletitas de guayaba de Erlinda González-Berry. In: DRISCOLL et al, orgs. **Límites sociopolíticos y fronteras culturales en América del Norte**. Cidade do México: UNAM/CISAN, 2000.