

## APONTAMENTOS TEÓRICOS SOBRE OS ESTUDOS CULTURAIS

### *Theoretical notes about the Cultural Studies*

*Carlos Borges Junior \**

**RESUMO:** Este artigo apresenta uma breve discussão teórica sobre alguns conceitos relevantes para compreensão dos Estudos Culturais, sobretudo, os que abordam *cultura*, *diferença* e *diversidade cultural*, *hibridismo* e *identidade cultural*. Inicialmente, há uma sucinta contextualização histórica sobre o que deu origem aos Estudos Culturais e depois passa-se a discorrer sobre tais conceitos. O estudo é orientado por vários autores e propõe discutir conceitos basilares para compreensão dos Estudos Culturais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estudos Culturais; Cultura; Diferença e diversidade cultural; Hibridismo; Identidade cultural.

**ABSTRACT:** *This paper presents a brief theoretical discussion about some relevant concepts to understanding the Cultural Studies, especially those linked to culture, difference, cultural diversity, hybridity and cultural identity. Initially, there is a brief historical background on what originated Cultural Studies and then goes on to elaborate these concepts. The study is guided by several authors and aims to discuss basic concepts for the understanding of Cultural Studies.*

**KEYWORDS:** *Cultural Studies; Culture; Cultural difference and diversity; Hybridity; Cultural identity.*

---

\* Professor da Universidade do Estado de Tocantins - UNITINS, Palmas, Tocantins, Brasil. Doutorando em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil; borges-junior@hotmail.com

## Introdução

Esta discussão é orientada a partir da perspectiva dos Estudos Culturais. É, sobretudo, embasada em teorias que refletem as ideias, questionamentos e posicionamentos dessa área de estudo. A proposta é contextualizar, de modo simples, algumas *discussões teóricas da área*. O artigo aborda a temática *Culture and Society*, recorrendo sobre como alguns conceitos são problematizados na contemporaneidade. Assim, na intenção de ilustrar o cenário cultural de origem dos Estudos Culturais, será realizada 1) uma breve contextualização, embora sucinta<sup>1</sup>, sobre o que é, afinal, Estudos Culturais; 2) a discussão de conceitos sobre *cultura*; 3) a contraposição entre *diversidade* e *diferença cultural*; 4) uma discussão sobre o conceito de *híbrido (hibridismo cultural)*; e, 5) a problematização acerca do conceito de *identidade cultural* em tempos contemporâneos.

### 1 Breve histórico sobre os Estudos Culturais

Richard Jonhson afirma que hoje os Estudos Culturais já constituem “um movimento ou uma rede: eles têm seus próprios cursos em diversas universidades, bem como seus próprios periódicos e encontros acadêmicos (2006, p. 9)”. Essa afirmativa destaca a expansão e a influência que a perspectiva teórica dos Estudos Culturais passou a ter para outras áreas do conhecimento.

Originário da Inglaterra, aponta-se como precursora a problemática *Cultura e Sociedade*, que aparece por volta de 1870<sup>2</sup>. Os Estudos culturais surgem então ressaltando “os nexos existentes entre a investigação e as formações sociais onde aquela se desenvolve, isto é, o contexto cultural onde nos encontramos” (ESCOSTEGUY, 2006, p. 136).

---

<sup>1</sup> Stuart Hall expressa que “é difícil definir os Estudos Culturais de forma sucinta e esta dificuldade é intencional – isto é, os Estudos Culturais orgulham-se de não ter qualquer doutrina ou metodologia ‘aprovada pela casa’. Eles são, em vez disso, auto-conscientemente concebidos como sendo altamente contextuais – como um modo de análise variável, flexível, crítico” (HALL apud SCHULMAN, 2006, p. 179).

<sup>2</sup> Aponta-se como precursora dos Estudos Culturais uma problemática de estudos conhecida como “Cultura e Sociedade” que surge em torno de 1870, na Inglaterra. Reúne autores tão distintos como Mathew Arnold, John Ruskin e Williams Morris. Entretanto, os três compartilham uma atitude negativa em relação à sociedade moderna. Estigmatizam o século XIX como aquele onde triunfou o “mau gosto” da “sociedade de massa” e a “pobreza da cultura”. Estes intelectuais, entre outros, se adiantam nas críticas contra as consequências culturais do advento da civilização moderna (ESCOSTEGUY, 2006, p. 156).

O contexto cultural, político e social em que se encontrava a Inglaterra nesse tempo garantiam uma reviravolta em sua sociedade. A imigração favorecida pela Inglaterra Industrial que despontava, atraía os olhares do mundo e preocupava a sociedade britânica. O país foi inundado por uma intensa população advinda das mais diversas regiões e foi se alojando às margens das cidades e, principalmente, das estruturas sociais. Tradicionalista em todos os sentidos, a *sociedade britânica* não conseguia admitir que suas estruturas fossem abaladas por essa grande euforia populacional, já que para eles, as malhas de sua sociedade eram intocáveis: detinham títulos de pureza cultural. Porém, neste momento histórico, a sociedade britânica estava completamente abalada. Recusava-se a aceitar quaisquer interpretações de que estava sendo contaminada ou modificada por outras culturas e modos de vida. A partir dessa época, pesquisadores começam a estudar a sociedade inglesa sob outra perspectiva: a contrapelo – das margens ao centro. Era o início da pesquisa dos vastos campos dos Estudos Culturais. Os estudos iniciais acentuavam:

o fato de que os Estudos culturais devem ser vistos tanto sob o ponto de vista político, na tentativa de constituição de um projeto político, quanto sob ponto de vista teórico, isto é, com a intenção de construir um novo campo de estudos. Sob o ponto de vista político, os Estudos Culturais podem ser vistos como sinônimo de correção política, podendo ser identificados como a política cultural dos vários movimentos sociais da época de seu surgimento. Sob a perspectiva teórica, refletem a insatisfação com os limites de algumas disciplinas, propondo, então, a interdisciplinaridade. [...] É um campo de estudos onde diversas disciplinas se interseccionam no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea (ESCOSTEGUY, 2006, p. 136).

As bases que alicerçam os Estudos Culturais foram e estão fundamentadas em três textos que surgiram no final dos anos de 1950: *The uses of literacy, Culture and society* e *The making of the english working-class*, escritos por Richard Hoggart, Raymond Williams e Edward P. Thompson, respectivamente, em 1957, 1958 e 1963. Os autores proporcionam uma releitura da história cultural e dos conceitos de cultura na sociedade inglesa da época. Quando Hoggart, Williams e Thompson eram questionados acerca de uma definição para a nova área de pesquisa, tentaram não propagar conceitos rígidos e absolutos, tampouco definitivos e/ou prescritivos sobre o novo campo de estudos que surgia. Deste modo, “as relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como

suas relações com a sociedade e as mudanças sociais [compuseram] seu eixo principal de pesquisa” (ESCOSTEGUY, 2006, p. 138-139).

De acordo com Escosteguy, no livro *The uses of literacy*, Hoggart “inaugura a perspectiva que argumenta que no âmbito popular não existe apenas submissão mas, também, resistência (ESCOSTEGUY, 2006, p. 139)” no convívio com a cultura. Williams, em *Culture and society*, “mostra que a cultura é uma categoria-chave que conecta tanto a análise literária quanto a investigação social” (ESCOSTEGUY, 2006, p. 140), e esse posicionamento muda, segundo Hall e Turner apud Escosteguy, a base da discussão: “de uma definição lítero-moral para uma definição antropológica da cultura (HALL e TURNER apud ESCOSTEGUY, 2006, p.140)”. Já Thompson, no livro *The making of the english working-class*:

influencia o desenvolvimento da história social britânica, de dentro da tradição marxista. Para ambos Williams e Thompson, a cultura era uma rede de práticas e relações que constituíam a vida cotidiana dentro da qual o papel do indivíduo estava em primeiro plano. Mas, de certa forma, Thompson resistia ao entendimento de cultura enquanto uma forma de vida global. No seu lugar preferia entendê-la enquanto uma luta entre modos de vida diferentes (ESCOSTEGUY, 2006, p. 141).

Thompson fez-se coerente ao ramo dos Estudos Culturais ao enfatizar que cultura é uma rede de práticas e relações que constituem a vida cotidiana, porém, o autor resistia à concepção de cultura enquanto forma de vida global. Assim, cultura não deveria ser entendida simplesmente como lutas entre modos de vida diferentes, mas de relações que preveem negociações culturais e reconhecimento das diferentes alteridades nas práticas sociais.

Para alcançar essa negociação, deslocamentos de concepções e conceitos são imprescindíveis, a fim de que polos (cultura superior/inferior) não mais existam e o respeito à alteridade passe a inscrever novos *locais de convivência entre culturas*. Conceber cultura nesse sentido rompe com muitos conceitos de tradição elitista, entre os quais, o de que certas representações culturais possam valer mais que outras; de que as hierarquias culturais se justificam etc. Contudo, o universo da cultura não está subordinado somente aos valores atribuídos pelas classes sociais dominantes, que classificam sob suas próprias regras e gostos o que dizem ser bom ou ruim, melhor ou

pior. A concepção de cultura passa a inscrever *práticas sociais cotidianas* em seus significados e sentidos, mesmo que essa discussão seja rechaçada pela concepção tradicional-dominante. O cotidiano é todo ele constituído por traços culturais. As pessoas elaboram e reelaboram suas relações culturais a partir do convívio com outras pessoas e culturas. De acordo com Hall e Turner:

dois passos [estão] aqui envolvidos. Em primeiro lugar o movimento (para dar-lhe uma especificação bem sintética) em direção a uma definição “antropológica” de cultura – como prática cultural; em segundo lugar, o movimento em direção a uma definição mais histórica de prática cultural –, questionando o significado antropológico e sua universalidade por meio dos conceitos de formação social, poder cultural, dominação e regulação, resistência e luta. Esses movimentos não excluía a análise de textos, mas tratava-os como arquivos, descentrando seu *status* supostamente privilegiado – apenas um tipo de dado, entre outros [e como qualquer outro] (HALL e TURNER apud ESCOSTEGUY, 2006, p. 144).

As definições antropológicas suscitam uma imersão mais profunda de análise social na teoria dos Estudos Culturais. Seria necessário problematizar aspectos sociais como forças dominantes da política cultural, fatores econômicos, ideológicos, políticos e sociais. Contudo, convém problematizar a concepção de “unidade cultural” (ESCOSTEGUY, 2006, p. 145). O princípio de unidade cultural se torna perigoso, pois não há unanimidade cultural. O que se propõe é o reconhecimento de “totalidades [enquanto] estruturas complexas” (ESCOSTEGUY, 2006, p. 145), de modo que ideologias passem a ser investigadas não só no sentido de cultura, mas também, nas práticas que organizam as relações do cotidiano:

o que se quer dizer é que não existe um confronto bipolar e rígido entre as diferentes culturas. Na prática, o que acontece é um sutil jogo de intercâmbios entre elas. Elas não são vistas como exteriores entre si, mas comportando cruzamentos, transações, intersecções (ESCOSTEGUY, 2006, p. 147-148).

Esses posicionamentos estavam constituindo as novas investigações sociais e culturais na Inglaterra, durante a década de 1960 e de 1970. Então, no final de 1970 e início de 1980, ocorreu o que se chamou de internacionalização dos Estudos Culturais, quando as pesquisas alcançaram um grau elevado de reconhecimento científico na comunidade científica mundial. Nessa época chega aos Estados Unidos, onde ganha terreno, disseminando-se por todo território da América Latina.

A pesquisa latino-americana sobre as culturas populares contemporâneas também se institucionalizou nos anos 1980, sem com isso perder sua inventividade. Basta invocar as contribuições do hispano-colombiano Jesús Martín-Barbero sobre as “mediações” e o “prazer popular” [2003]. Nestor García Canclini, argentino radicado no México, trabalha com a “hibridação cultural”, a desterritorialização e as “comunidades de consumidores”; o brasileiro Renato Ortiz, com a “moderna tradição” e a globalização do “internacional-popular”; e o mexicano Jorge González com os “frontes da cultura cotidiana”. Aliás, todos os quatro forjaram, na origem, seu próprio quadro conceitual apropriando-se de teóricos da cultura quase sempre provenientes de tradições européias, nem sempre da britânica (MATTELART e NEVEU, 2006, p. 142-143).

Mesmo valendo-se apenas de autores canônicos europeus, a discussão dos Estudos Culturais ganhou terreno e amplitude. O debate sobre cultura, antes apenas vinculado aos estudos da Tradição, passa a incluir as práticas sociais cotidianas e periféricas em suas abordagens. Antes estudava-se o discurso do centro, do dominante; agora entra em pauta o outro lado da narração cultural dos fatos, o lado dos que sempre foram colocados à margem da história pelo discurso dominante.

Depois de descrever brevemente os contextos históricos, a trajetória dos Estudos Culturais e sua internacionalização propõe-se, a partir deste ponto, uma discussão conceitual sobre temas que ganharam representatividade nos debates dos Estudos Culturais, entre os quais a problematização sobre Cultura, Diversidade *versus* Diferença cultural, Hibridismo e Identidade Cultural.

## **2 Breves apontamentos sobre Cultura em tempos contemporâneos**

Discutir cultura em tempos contemporâneos implica estabelecer diálogos entre os estudos da Tradição<sup>3</sup> e perspectivas que não se fundamentam em conceitos

---

<sup>3</sup> A referência que se faz aos estudos da Tradição está associada à perspectiva de se valorizar apenas o que se podia comprovar em textos tidos como clássicos. Em sua maioria, escritos por uma elite que se autoinstituiu, histórica e socialmente, como modelo, por excelência, da “alta” cultura; como por exemplo, os estudos realizados pela “proverbial e elitista escola de pensamento cultural inglesa, que argumentava em favor de uma separação entre a alta cultura e a vida ‘real’, entre o passado histórico e o mundo contemporâneo, ou entre a teoria e a prática” (SCHULMAN, 2006, p. 170). As relações e associações de sentido que se fazem entre “rigidez elitista” e “cultura como resgate” também se irmanam na citação de Schulman. Afinal, os estudos da tradição postulavam um conjunto de normas rígidas para classificar as manifestações como representações culturais ou não, pois para serem detentoras do caráter cultural, havia necessidade do diálogo com os registros antigos e históricos postulados pelos textos clássicos, portanto, somente o resgate a esse passado autêntico poderia dar valor ao que era cultural, segundo a concepção elitista do termo. É essa perspectiva elitista que os Estudos Culturais combate, destacando que ela é

totalitários, porém em discussões que incluem alteridades culturais. Os estudos sobre cultura em tempos contemporâneos não apregoam significados fixos, tampouco define conceitos rígidos, imutáveis ou incontaminados, que corroborem a construção de uma ideia de cultura como resgate, isto é, uma abordagem, que, se pretendemos discutir, necessitamos enveredar por um caminho que conduz a uma origem, sendo ela o lugar paradigmático cultural por excelência.

Liv Sovik (2003), na apresentação do livro *Da Diáspora*, de Stuart Hall, nos dá um exemplo muito claro da ideia da busca pelo sentido original de cultura. A autora usa o exemplo de Q. D. Leavis para comentar como o pensamento de “pureza cultural” ou de estudo da cultura era tido como algo rígido, imutável, cujo valor cultural era entendido como mais significativo. Ela diz que “Leavis é referência negativa porque aposta na Civilização (européia) e nos clássicos da literatura como antídoto aos efeitos nefastos da publicidade e da cultura de massa (SOVIK, 2003, p. 18)”. Para Leavis o sentido de cultura que deveria predominar era a referência ao que foi considerado clássico e, por consequência, tudo o que não é clássico implica em não ter cultura e não ser considerado como tal, além de que a cultura de massa é uma deturpação do sentido de cultura.

Leavis primava pelo conceito elitista de cultura. Essa concepção propagava a vertente e o olhar do dominante. Enquanto a ideia se mantivesse instituída, as discussões sobre o assunto se manteriam sob tal enquadramento conceitual. Consistiam em pressupostos indialogáveis num tempo em que a emergência teórica já era outra, o que fazia tais argumentos serem contestados a ponto de não mais serem admitidos ao se pensar em discutir as relações culturais. Então, o sentido de cultura passa a ser discutido com uma extensão de significado:

de textos e representações para práticas vividas –, considera-se em foco toda produção de sentido. O ponto de partida é a atenção sobre as estruturas sociais (de poder) e o contexto histórico enquanto fatores essenciais para a compreensão da ação dos meios massivos, assim como o deslocamento do sentido de cultura da sua tradição elitista para as práticas cotidianas (ESCOSTEGUY, 2006, p. 143).

---

apenas mais uma manifestação de cultura como as outras, tirando-lhe o *status* de alta cultura ou de cultura superior.

Com isso, não há mais uma barreira e/ou limite demarcador ao se pensar, refletir ou discutir Cultura, mesmo em seu sentido amplo ou mais abrangente. Há o recorte a ser discutido enquanto manifestação cultural. Nenhum espaço existe para *Cultura*, no seu sentido singular da palavra, mas *Culturas* – plurais em significados. A palavra deixa de representar conceitos e representações elitistas, estanques ou purificados de um tempo passado, para nortear discussões cotidianas; um espaço de manifestação do *popular: da cultura de massa, do discurso das margens, das representações silenciadas e marginalizadas da história*, entre outras concepções possíveis de serem problematizadas. *A periferia entra em cena*, deslocando a lógica binária (cultura superior ou inferior, verdadeira ou falsa, melhor ou pior) a partir da qual identidades culturais eram construídas.

Renée Green apud Bhabha (1998, p. 22) destaca que tem “dificuldade de pensar nessas coisas todas como categorias monolíticas e fixas”, porque na movência dos sentidos no mundo contemporâneo ou até mesmo das relações e processos históricos agora concebidos, toda e qualquer fixidez conceitual perde significância e a leitura do termo *Cultura* pode ser realizada à contrapelo, a partir de concepções diferentes, que também são legítimas. Por se situar neste contexto de transformações, “a *Cultura Popular* é definida em termos exclusivamente de transformação (ORTIZ, 2003, p. 71)” e, desta forma, torna-se elemento fundamental de debate, inserindo-se na perspectiva contemporânea dos Estudos Culturais e sendo valorizada justamente por estar em constante reelaboração.

Por outro lado, os estudos da Tradição insistem em manter intocável, o discurso de tradição cultural. Essa abordagem não se sustenta. A desconstrução atinge até mesmo o conceito de moderno, como orientam as discussões de Bhabha (1998). Os estudos põem em xeque todas as teorias que se querem permanentes, absolutas e indialogáveis. Da mesma forma também ocorre com o discurso de exclusão cultural das alteridades, pois:

O que se requer é demonstrar um outro território de tradução, um outro testemunho da argumentação analítica, um engajamento diferente na política de e em torno da dominação cultural [e dos sentidos de cultura] [...] [Estes] constituem nada menos que uma desconstrução do momento do moderno, de seus valores legais, seus gostos literários, seus imperativos categóricos, filosóficos e políticos.

Em segundo lugar, e mais importante, devemos re-historicizar o momento da “emergência do signo”, “a questão do sujeito” ou a “construção discursiva da realidade social”, para citar uns poucos tópicos em voga na teoria contemporânea. Isto só pode acontecer se recolocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da diferença cultural – *e não da diversidade cultural*” (BHABHA, 1998, p. 60-61).

A perspectiva é reconhecer nas mais diversas culturas o mesmo *status*, sem valores pré-definidos, sem hierarquias ou classificações. Isso rompe com a política de dominação em torno da cultura. Nesse sentido, re-historicizar e analisar os sentidos de cultura possibilitam a inclusão dos que foram colocados à margem da sociedade, a inclusão do excluídos.

### 3 Das implicações e dos sentidos de diversidade e diferença cultural

Para discutir as relações estabelecidas na citação anterior, convém relacionar algumas diferenças importantes para compreensão dos termos *diversidade* e *diferença cultural*. Bhabha problematiza a questão e nos orienta quanto aos sentidos opostos para o uso das palavras. Segundo o autor, a *diversidade cultural*:

é um objeto epistemológico – a cultura como o objeto do conhecimento empírico [...] é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas [...] o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantidos em um enquadramento temporal relativista [...] é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única (BHABHA, 1998, p. 63).

Embora o discurso de *diversidade cultural* pareça reconhecer outras culturas ou manifestações culturais, elas são avaliadas a partir de uma cultura dominante tida como referência, sendo mais prestigiada que qualquer outra. Reconhece-se o outro, mas ele ainda é o outro, que não dialoga conosco. E a ideia de diferença nesse sentido, é aquilo que o separa totalmente um de outro, porque um se mantém como centro. Em contraponto a essa perspectiva, de acordo com Bhabha, a concepção de *diferença cultural*, orienta quanto ao:

processo da *enunciação* da cultura como “*conhecível*”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação, [que na contemporaneidade é atravessado por] [...] um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* cultura

diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade (BHABHA, 1998, p. 63).

O sentido de *diferença cultural* reconhece no outro sua representação identitária e cultural. A diferença não é o que separa em polos, tampouco o que une, tornando-se apenas um, mas o que se torna conhecível e legítimo nos processos de enunciação e manifestação cultural, sem se valer de hierarquias para avaliação e reconhecimento da cultura do outro. As diferenças se tornam elementos de valorização cultural e não de exclusão. No eixo da *diversidade cultural* temos as culturas como estanques, cujo outro é criado somente para ser eliminado ou assimilado pelo “discurso dominante”, tornando-o indiferente/invisível no processo de discussão cultural. Já a concepção da *diferença cultural* propicia um intervalo que funciona como espaço de tradução e/ou negociação cultural, um lugar, ou melhor, um entre-lugar<sup>4</sup> onde os “campos de força” se justapõem como reconhecimento de alteridades.

Nesse sentido, torna-se mais prudente acreditar no campo da *diferença* para as discussões de/sobre cultura, visto que essa perspectiva propõe um outro espaço de enunciação, onde as vozes e os discursos estão sempre em *passagem*, um lugar que “alguém precise dele sem ocupá-lo”, deixando-o sempre aberto ao outro, dialógico em sua natureza (BENJAMIN, 2011, p. 224). Bhabha diz que o que se requer “é demonstrar um outro território de tradução, um outro testemunho da argumentação analítica, um engajamento diferente na política de e em torno da dominação cultural (BHABHA, 1998, p. 60)”.

A *différance*<sup>5</sup> estabelece um entrecorte “– um lugar do enunciar – que é atravessado pela *différance* da própria escrita (BHABHA, 1998, p. 65)”; uma zona de instabilidade que justapõe argumentos, ideias onde totalidades são nulas. A este espaço deram várias nomenclaturas: Terceiro Espaço, interstício, entre-lugar<sup>6</sup>, fenda. Todas com intenção de explicar essa ambivalência que é “ênfaticamente percebemos que não há como o conteúdo da proposição revelar a estrutura de sua posicionalidade [e/ou]

<sup>4</sup> Nomenclatura criada por Homi Bhabha para se referir ao espaço que propicia a negociação cultural que Jean Jacques Derrida denominou de *Différance*.

<sup>5</sup> Termo usado por Derrida para se referir a um espaço intersticial de negociação cultural. *Différance* não é nem uma palavra nem um conceito, mas um motif operacional (um quase-conceito) aquém da concepção espiritual de conceituação – segundo seu criador.

<sup>6</sup> Outros termos criados por Homi Bhabha (1998) para se referir a ideia de *différance* a que se refere Derrida.

quando não há como deduzir esse contexto mimeticamente do conteúdo (BHABHA, 1998, p. 66)”.

A ambivalência a qual nos referimos está centrada na idéia de que o interstício sugerido pela *différance* não privilegia um *eu* ou um *outro* em discurso, mas uma relação espacial que ocorre no interior desse ambiente: a *negociação*<sup>7</sup> *cultural*. De acordo com Bhabha (1998) e Sovik (2003), respectivamente a seguir:

é o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo. [Neste espaço está-se livre para] negociar e traduzir suas identidades culturais na temporalidade descontínua, intertextual, da diferença cultural (BHABHA, 1998, p. 67-68).

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 (SOVIK, 2003, p.15).

Stuart Hall (2003), ao pensar este ambiente sugere o termo *diáspora*, entretanto, ressalta a imprescindibilidade de se fazer uma releitura significativa da palavra:

Diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, [...] requer a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places of passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim (HALL, 2003, p. 33).

The *places of passage*<sup>8</sup>, citado por Hall, autorizam uma discussão ampla acerca dos significados de/sobre cultura ali questionados, já que os inserem em margens deslizantes; longe das lógicas tautológicas e binárias. Nesses locais de passagem, por causa de sua movência, há possibilidades de articulação dos sentidos de culturas híbridas (não purificadas), próximo ponto a ser discutido. O contraste entre *diversidade*

<sup>7</sup> Bhabha diz: “Quando falo de negociação em lugar de *negação*, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura [...] Em tal temporalidade discursiva, o evento da teoria torna-se a *negociação* de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta” (1998, p. 51).

<sup>8</sup> Traduzido como: “Os locais de passagem”.

e *diferença cultural* é marcante e produz sentidos opostos: um é marcado pelo que separa, pois parte de uma representação de cultura dominante e a tem como molde de avaliação das outras (*perspectiva da diversidade*); e, o outro, pelo reconhecimento de que existem culturas diferentes sem hierarquização, por isso devem ser valorizadas enquanto processo enunciativo de significação (*concepção de diferença cultural*).

#### 4 Apontamentos sobre Hibridismo Cultural

Ao termo Hibridismo Cultural podemos intercalar vários posicionamentos. Entre muitos, elegeu-se os de Zilá Bernd (1995), Homi Bhabha (1998) e Rushie citada por Hall (1997), respectivamente. O conceito de híbrido sugerido enfatiza e traz à tona

o respeito à alteridade e a valorização do diverso. Híbrido, ao destacar a necessidade de pensar a identidade como processo de construção e desconstrução. [Estes sentidos conceituais] estariam subvertendo os paradigmas homogêneos da modernidade e inserindo-se na movência da pós-modernidade, associando-se ao múltiplo e ao heterogêneo (BERND, 1995).

Ampliando ainda mais o conceito, Bhabha destaca que híbrido é “nem uma coisa nem outra. Segundo o autor, é “passagem intersticial entre identificações [...] que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (1998, p. 22). Para o autor o hibridismo é “o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente” da cultura (1998, p. 24). Rushie apud Hall discute “o hibridismo como impureza, a transformação, que vem de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, músicas [...] e teme o absolutismo do Puro (1997, p. 100). São interfaces que constituem o termo e orientam modos de visão.

Nas citações dos autores, observa-se que as discussões sobre o hibridismo apontam para um espaço de tradução e reconhecimento cultural que não monopoliza apenas uma voz no discurso. Zilá Bernd (1995), na citação, ressalta a valorização do que é diverso e também o respeito à alteridade. O destaque da autora implica na concepção de que híbrido é plural, por isso, não se associa a uma homogeneidade, mas ao que se constitui heterogêneo, múltiplo. Tanto a constituição do sujeito quanto sua identidade são concebidas em processo, em continuidade; sempre uma construção provisória e inacabada. Corroborando com Bernd os argumentos de Bhabha (1998), o autor

destaca o caráter ambivalente à leitura do termo: “nem uma coisa nem outra”, deixando o espaço aberto para o acolhimento da diferença, sem o estabelecimento de hierarquias. No hibridismo existe *identificações*. Nelas, a ênfase está em algo que *começa a se fazer presente*, porém, no agonístico momento da transição que nunca se completa: uma complexa e conflituosa disjunção. E, para completar o pensamento, Rushie *apud* Hall (1997), celebra a impureza do que possui natureza híbrida. O hibridismo contesta o absolutismo do puro; da cultura, identidades, ideias etc. Tudo o que se quer *puro* desmorona-se ante os princípios de constituição do que é híbrido.

O hibridismo preza pela presença do outro no discurso cultural. As vozes se inscrevem nos entrecortes, zonas de contatos, relações de diferenças e identidades culturais em diálogos. A natureza do hibridismo cultural estabelece entrecruzamentos, entreolhares, trocas. Híbrido em pensar que o discurso que separa pela pureza cultural não encontra mais sustentação. O hibridismo garante situar-se:

nas margens deslizantes do deslocamento cultural – isto torna confuso qualquer sentido profundo ou “autêntico” de uma cultura “nacional” ou de intelectual “orgânico” – e perguntar qual poderia ser a função de uma perspectiva teórica comprometida, uma vez que o hibridismo cultural do mundo é tomado como lugar paradigmático de partida [onde um *eu* e um *outro* se relacionam] um tornando o outro possível – como a frente e o verso de uma folha de papel, para usar uma analogia semiótica comum no incomum contexto (BHABHA, 1998, p. 46-47).

A abordagem teórica e a concepção de *hibridismo cultural* podem ser relacionadas à perspectiva da *diferença cultural*. A *diferença* consegue estabelecer nexos culturais com outras formas de culturas, observando o momento em que uma toca a outra. Os diálogos e traços culturais de uma cultura sobre outra, não tornam as culturas ilegítimas, não as desmerecem; ao contrário, flagram os contatos históricos entre elas. O contato põe em xeque a ideia de pureza cultural, ressaltando a natureza híbrida da cultura e das identidades cultural, e esse processo é fecundo. De acordo com Lynn Mario T. Menezes de Souza:

Para Bhabha, no processo relacional da construção da identidade, o retorno de uma imagem marcada pelo traço de duplicidade, do lugar do Outro, surge o ar de uma “certa incerteza” que envolve o corpo do sujeito, ao mesmo tempo atestando sua existência (alocando-lhe uma identidade) e ameaçando desmembrá-lo (construindo essa identidade

parcial e dialógica em função de um Outro). Assim, em termos psíquicos, o hibridismo no bojo da identidade leva ao fato de que a identidade “nunca existe *a priori*, nunca é um produto acabado; sempre é apenas o processo problemático de acesso de uma imagem de totalidade” (2004, p. 122).

Lynn Mario (2004) retoma e explica o caráter ambivalente a que se refere Homi Bhabha (1998) em *O local da cultura*. Souza assevera que o traço de duplicidade do lugar do outro implica na incerteza que envolve o sujeito e o ameaça desmembrar. Essa relação conflituosa constrói um traço de sua identidade, ao passo que o desloca em relação ao outro de onde essa imagem psíquica vem, por isso é a identidade apenas uma imagem de totalidade, nunca um produto acabado. É assim que os autores explicam as relações entre identidade e hibridismo cultural.

### **5 Sobre Identidade(s) Cultural(is)**

Na atualidade questiona-se o sentido de *Identidade Cultural*. De acordo com Mercer *apud* Woodward “a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (2014, p. 20). Na citação de Mercer, é possível compreender que o processo que provoca a “crise identitária” está alicerçado pela percepção dos sujeitos de que o que parecia estável e certo se torna incerto e duvidoso. Dessa forma, como podemos pensar em *Identidade*, fixa e no singular, se vivemos diversos processos contínuos de reconstrução delas? Assim, pode-se falar em identidades, no plural. Sai-se de uma perspectiva conceitual rígida para se inscrever na era da fragmentação dos conceitos e/ou da provisoriedade deles, visto a fluidez do conhecimento e dos constantes estudos desenvolvidos na atualidade. Nesse sentido, as identidades são concebidas fluidas, provisórias, incertas e fragmentadas.

Woodward diz que a “identidade é relacional [...] e é marcada pela diferença” (2014, p. 9). Por isso entender que para existir, uma identidade depende de algo fora dela, isto é, de outra identidade; de uma identidade que ela não é, mas que forneça condições para que ela exista, por isso a autora destacar seu caráter relacional marcado pela diferença.

Os estudos contemporâneos compreendem a discussão das/sobre *Identidades* a partir da relação entre alteridades, do reconhecimento de que o outro é importante no

processo de construção identitária. Em analogia, o que me identifica é o que me distingue e me diferencia perante o outro. Contudo, a diferença não é o que exclui o outro de mim, mas também o que me aproxima dele, mantendo traços identitários e culturais que se deram e se dão em processos históricos de constituição de sujeitos. Desse modo, o outro auxilia no processo de constituição identitária.

Bhabha diz que a identidade “é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro, de onde ela vem (1998, p. 77)”. As ideias de Bhabha mantêm um elo com os apontamentos de Woodward. A identidade se constitui sob uma questão imaginária. Ela é sempre o retorno da imagem, sempre parte, sempre fragmentária, logo inconclusa e incompleta. O que se está em formação é sempre a construção de algo que ainda falta completar-se na perspectiva identitária do ser. Por isso, a busca da identidade é sempre uma questão, uma crise. Afinal, o que sou?

Para Bhabha, a identidade “é o espaço da intervenção criativa dentro da existência [...] um retorno à encenação [...] como interação, a re-criação do eu no mundo da viagem (1998, p. 29)”. Essa identidade sempre procura no outro uma relação, e “a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica, torna-se a base da identificação (BHABHA, 1998, p. 76)”, fazendo surgir entre um eu e um outro, a troca de olhares. Essa troca é o que possibilita a construção identitária, pois *nos* percebemos *nós* nos *outros*, e ao nos encontrar com nossa própria imagem, construímos provisoriamente nossa identidade por meio do imaginário de quem somos. Assim, “a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada (SOVIK, 2003, p. 15-16)”. A identidade se torna um traço, um índice em direção à alteridade a partir de um *eu* em *crise*. É parte do que me distingue, individualiza-me e me enlaça ao outro em processos históricos de constituição de sujeitos.

A abordagem dos Estudos Culturais traz à tona a discussão acerca das identidades culturais, demonstrando a emergência em inscrever novas perspectivas para o debate, sobretudo, as identidades marginalizadas pelo discurso dominante. Elas precisam fazer parte da história, sendo protagonistas de suas vivências culturais, sem que o discurso hegemônico interfira no processo.

### Considerações finais

As discussões contemporâneas orientam para novas perspectivas teóricas de compreensão da temática Cultura e Sociedade. Essas orientações devem primar pela natureza dialógica da cultura, pois há carência no reconhecimento do outro como parte da história, sobretudo na versão contada pela História Oficial. Nela há predominância de apenas um discurso: o discurso do vencedor, de sua cultura e sua identidade cultural.

Na segunda metade do século XX, inicialmente com Hoggart, Williams e Thompson e mais tarde Hall, desponta um modo peculiar para os estudos de/sobre cultura na sociedade inglesa. Os pesquisadores fundam o *Centre for Contemporary Cultural Studies* em Birmingham com a proposta de investigar aspectos sobre Cultura. Começam a pesquisar a cultura enquanto práticas sociais, como vida global etc. Essa concepção entra em conflito com os estudos da Tradição. Estes prescreviam que as pesquisas de/sobre cultura fossem orientadas por textos de representação. Somente esses referenciais eram concebidos como registros basilares aos estudos de cultura. Contrários a essa perspectiva, os Estudos Culturais consideram esses documentos como mais uma manifestação cultural, tirando deles sua aura hegemônica e dominante. A partir de então, o termo *cultura* passa a ser estudado também fora do cânone da tradição, inserindo os sujeitos e os discursos postos historicamente à margem.

Com essa orientação, os conflitos teóricos sobre *diferença* e *diversidade cultural*, *hibridismo* e *identidade cultural* se acentuaram para demonstrar a necessidade de desconstrução de perspectivas, sobretudo, as que se inscreviam em representações totalitárias, isto é, aquelas que atribuíam valor à cultura (melhor ou pior). Essas perspectivas teóricas reorientaram os estudos, questionando a autoridade do discurso que excluía o outro da vida cultural. Assim, a perspectiva da *diferença cultural* foi eleita como mais abrangente que *diversidade cultural*, visto que sua proposta teórica inseria vozes culturais silenciadas, bem como representações que estavam às margens do discurso tido como oficial. Depois, o *hibridismo cultural* foi selecionado como contrário à discussão de *pureza cultural*, em razão de que as culturas não se mantêm puras/inalteradas ao longo do tempo e da con-vivência entre os povos. E, *Identidades Culturais* foram problematizadas no plural, longe da perspectiva que previa apenas uma versão de *identidade* ou uma *identidade fixa*. Os Estudos Culturais reorientam certas

perspectivas de estudos, mas também deixa o espaço aberto para inserção de novas concepções, alertando sempre para a presença do outro nas discussões, afinal, o outro sempre esteve presente nos acontecimentos, mas foi silenciado, ou, em momentos de aparição, sempre foi marginalizado ou colocado numa relação subalterna da história. É preciso corrigir isso em todos os espaços discursivos e sociais.

## Referências

- BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1998.
- BERND, Z. Conceito de Híbrido. In: CEIA, C. (Org.). *Dicionário de Termos Literários*. 2ª edição, Lisboa, Edições João Sá da Costa: 1995.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*. Vol. II. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011.
- ESCOSTEGUY, A. C. Estudos Culturais: Uma Introdução. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 135-155.
- HALL, St. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Coleção Identidade e Cultura na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Da Diáspora*. Belo Horizonte. Editora UFMG: 2003.
- JOHNSON, R. O que é, afinal, Estudos Culturais. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 9-110.
- MATTELART, A.; NEVEU E. M. M. *Introdução aos Estudos Culturais*. 2ª Edição. Parábola Editora. São Paulo: 2006.
- ORTIZ, R. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2003.
- SCHULMAN, N. O Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham: uma história intelectual. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 169-217.
- SOUZA, L. M. T. M. de. Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, B. (Org.). *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- SOVIK, L. Para Ler Stuart Hall. In: HALL, S. *Da Diáspora*. Belo Horizonte. Editora UFMG: 2003. p. 9-21.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 15ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

Recebido em: 13/06/2016 Aceito em: 01/07/2016
--