
O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato

*Daniela Kern**

Resumo: O presente artigo analisa o aspecto político do conceito de hibridismo no debate contemporâneo de estudos pós-coloniais e procura detectar, por meio de análise, pontos de ruptura e pontos de contato com o conceito de hibridismo propugnado pelas ciências biológicas do século XIX.

Palavras-chave: hibridismo, estudos pós-coloniais, Homi Bhabha, Néstor García Canclíni.

Abstract: The present article analyses the political aspect of the hybridism concept in the contemporary discussion of a postcolonial studies, and it looks for detecting by means of analysis, rupture and contact points with the hybridism concept advocated for biological sciences from XIX century.

Key words: hybridism, postcolonial studies, Homi Bhabha, Néstor García Canclíni.

O hibridismo é um dos temas que interessam vivamente a Charles Darwin em *On the origin of species*. O que pode resultar do cruzamento de espécies diferentes? Aliás, é mesmo possível tal cruzamento? A existência de híbridos, isto é, de seres que são a mistura de espécies distintas, é a prova biológica de que, em alguns casos, o cruzamento é possível. A Natureza, contudo, parece impor seu preçõ:

Espécies puras têm naturalmente seus órgãos de reprodução em perfeita condição, mesmo quando cruzadas produzem ou pouca ou nenhuma prole. Híbridos, por outro lado, têm seus órgãos reprodutivos funcionalmente impotentes, como pode ser claramente visto no estado do elemento masculino, tanto em plantas quanto em animais; ainda que

* Mestre e Doutoranda em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS e bolsista do CNPq. *E-mail:* danielapmkern@yahoo.com.br

os órgãos em si mesmos sejam perfeitos em estrutura, pelo que se pode observar através do microscópio. (DARWIN, 2001, p. 246).¹

Enquanto as espécies puras seriam capazes de se reproduzir normalmente, as variedades híbridas seriam estéreis, talvez um artifício da Natureza para a manutenção da pureza das espécies, como chegaram a defender alguns contemporâneos de Darwin. Ou seja, talvez as espécies puras fossem o fim último da Natureza, enquanto as híbridas, um claro sinal de degeneração, deveriam ser evitadas. O próprio Darwin, pelo menos ao pensar no hibridismo vegetal em seu famoso e revolucionário livro, não concorda com essa suposição de seus contemporâneos mais puristas,² tanto que escreve o seguinte:

A propósito dessa visão sobre a origem de muitos de nossos animais domésticos, devemos ou desistir da crença na quase universal esterilidade de espécies distintas de animais quando cruzadas, ou olhar para a esterilidade não como uma característica indelével, mas como uma capaz de ser removida pela domesticação.

(DARWIN, 2001, p. 254).³

Ou seja, em sua opinião, a esterilidade dos híbridos não é universal e pode ser revertida. O cruzamento entre espécies é, sim, possível, e não parece ser “vontade da Natureza” que ele seja evitado.

O livro de Darwin causa grande impacto na segunda metade do século XIX e não demora muito para que o conceito de hibridismo seja apropriado como metáfora pelas ciências sociais da época. Agora não mais aplicado às plantas e às suas espécies, mas sim ao homem e suas “raças”. A idéia de “vontade da pureza” do mundo natural, tão cara a biólogos contemporâneos de Darwin, como já vimos, é que rege essa apropriação. O resultado da mistura de raças diferentes é o mestiço, um ser humano “híbrido” que, como tal, mostra-se inferior aos seres humanos “puros”. Ecos dessa linha de raciocínio podemos encontrar, por exemplo, em “Um parêntesis irritante”, em *Os sertões*, de Euclides da Cunha:

A mestiçagem extremada é um retrocesso. [...] De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado. [...] Não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num

organismo isolado. [...] E o mestiço [...] menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possua, ele revela casos de hibridez moral extraordinários: espíritos fulgurantes, às vezes, mas frágeis, irrequietos, inconstantes [...], feridos pela fatalidade das leis biológicas, chumbados ao plano inferior das raças menos favorecidas. (CUNHA, 1996, p. 91).

A discussão acirrada sobre mistura de raças no final do século XIX, como sabemos, colheu seus tristes frutos nas grandes guerras do século XX. O conceito de raça e todos os outros a ele vinculados, pelo menos como metáforas adotadas pelas ciências humanas, paulatinamente, foram deixados de lado.

Hoje, no entanto, o conceito de hibridismo está de volta à cena. Se tentarmos pesquisá-lo na internet, o que mais encontraremos é a indicação de *sites* de biologia que muitas vezes discutem questões éticas relativas a misturas de espécies diferentes, que a tecnologia genética de nossos dias em muito favoreceu. Vegetais podem receber genes de animais, e a discussão sobre os riscos que os alimentos transgênicos podem trazer à saúde não parece ter fim. Apesar das inovações tecnológicas, os partidos envolvidos na disputa continuam os mesmos: há os que defendem a mistura, e há os que a ela se opõem. Em um artigo intitulado “*No to hybrids?!?*”, sobre hibridismo animal, o autor comenta a reação de muitos aos animais híbridos: eles são indesejados, considerados inferiores. Pássaros, por exemplo, uma vez cruzados com os de outra espécie, perderiam o valor. O autor conclui que esse desejo de pureza, ainda que compreensível quando se trata de espécies raras e existe a necessidade de preservá-las, no restante dos casos não passa de ilusão porque, afinal, “em outras palavras, nós não temos realmente espécies puras”. (*No to hybrids?!?*, 2004).⁴

Nas ciências humanas, o conceito de hibridismo também ressurgiu revigorado tanto que o historiador Peter Burke dedica um pequeno livro, intitulado *Hibridismo cultural*, tão-somente à análise desse conceito. Se olharmos à primeira vista, não parece guardar parentesco algum com aquele termo usado no século XIX. É que nos anos 80 estudos pós-coloniais deram novo fôlego ao conceito, procurando dissociá-lo de sua pesada carga pretérita. Hibridismo cultural é no que se fala agora após o sepultamento das raças. Segundo Burke, com a globalização planetária, não há mais como evitar processos de hibridização da cultura. Burke

aceita o conceito de hibridização como equivalente, *lato sensu*, ao de mistura, o que permite que localize tal processo (trata-se agora de um *processo*, e não, de um *estado*, como ele faz questão de salientar) em todas as épocas da história, sob os mais variados nomes. Ainda que na prática o seu entendimento de hibridismo seja demasiado elástico, na teoria procura apontar seus limites e restrições: o fenômeno do hibridismo cultural, pelo viés negativo, pode implicar a “perda de tradições regionais e de raízes locais” (BURKE, 2003, p. 18); já pelo viés positivo, como sinônimo de encontro cultural, encoraja a criatividade e apresenta-se como inovador; enquanto o conceito propriamente dito de hibridismo é, para dizer o mínimo, “ambíguo” e “escorregadio”, à medida que “evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a Natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimens botânicos”. (BURKE, 2003, p. 55). Isto é, o termo *hibridismo*, herdado do século XIX, não parece muito propício à análise do papel do agente humano e de suas ações conscientes nos processos de “misturas” e “trocas” culturais visto que, como Burke destacou, está muito associado à idéia de processos naturais, que escapam à vontade humana. Para Burke, então, ao mesmo tempo em que os conceitos de “apropriação” e “acomodação” dão conta da ação consciente dos homens no intercâmbio cultural, os de “crioulização” e “hibridização” referem-se a modificações culturais inconscientes.

O que procuraremos mostrar, a partir de agora, é que, ao contrário do que imagina Burke, ainda que o termo hibridismo esteja historicamente vinculado à noção de ação humana inconsciente, seja em que terreno for (mistura de raças no século XIX, ou como quer Burke, de culturas no século XX), nos dias de hoje é sobretudo como sinônimo de ação consciente que ele é utilizado. Se o termo contemporâneo ainda se aproxima àquele do século XIX (e essa é nossa hipótese), fá-lo por outras vias.

Começemos, então, pela dissemelhança. A noção de hibridismo ressurge com força contemporaneamente, no interior de estudos pós-coloniais, não apenas, mas principalmente nos de crítica literária. A disseminação do conceito para outras áreas (história, artes, etc.) ocorre rapidamente. O conceito veiculado atualmente apresenta uma especificidade: trata-se de hibridismo com duas fortes facetas: uma política, outra estética. Em outras palavras, o hibridismo com o qual hoje lidamos configura-se, tanto como um modo de agir (seja pela ação pura e simples, seja pelo discurso) quanto como um modo de construir (resultando em uma série de objetos culturais que largamente consu-

mimos), e sua finalidade é sempre política e, mais do que isso: agonística: ou vencer o opressor, se tomamos o conceito positivamente, ou derrotar o oprimido se o tomamos pelo contrário, de maneira negativa. Não é à toa que o conceito seja entusiasticamente adotado por áreas humanas que mais do que nunca estudam “intenções”: na crítica literária pós-colonial, por exemplo, os discursos passam por análises que buscam identificar, tanto o “lugar” de quem fala (o discurso do colonizador e o do colonizado) quanto o que se deseja provocar com o discurso, ou seja, com suas intenções retóricas (aumento de poder, resistência, fortalecimento ou enfraquecimento das identidades locais ou nacionais, etc.); nas artes, a mistura de técnicas, materiais e gêneros artísticos díspares é, via de regra, entendida como intencionalmente contestadoras, como uma provocação a uma série de normas estabelecidas pelas culturas hegemônicas.

No que diz respeito à dimensão estética do conceito de hibridismo, podemos constatar que nas artes ele se constitui como um modo de fazer que pode reunir, tanto gêneros diferentes das artes visuais (pintura, escultura, etc.) quanto campos artísticos diversos (música, cinema, etc.), conforme deixa claro Lise Brossard, ao analisar a obra de Nam June Paik: “Um novo tipo de objetos híbridos entre escultura e pintura cinético-eletrônicas aparecem e crescem [sic] ao abrigo de uma tripla paixão técnica, plástica e musical”. (BROSSARD, 2002, p. 155).⁵ Esse modo de fazer, além de produzir objetos “híbridos”, pode se originar por meio de “hibridação”, mediante o recebimento (ou apropriação) de determinadas influências artísticas, como lembra Hugues Henri ao escrever sobre Tarsila do Amaral: “Tarsila do Amaral demonstra ali sua assimilação pela hibridação dos registros formais e espaciais de Fernand Léger, de Pablo Picasso e de Gontcharova”. (HENRI, 2002, p. 98).⁶ Finalmente, a hibridação em artes é tida como um modo de fazer, tanto original quanto contestador, de acordo com a opinião de Dominique Berthet: “É na transgressão dos limites entre os gêneros e as categorias, na exploração do que está fora dos limites, nas transversalidades, nas hibridações que a arte manifesta, hoje em dia, sua vitalidade e sua resistência”. (BERTHET, 2002, p. 8).⁷ É interessante perceber como, na defesa do hibridismo estético, reaparecem muitos dos argumentos modernos (já usados em defesa da arte de vanguarda), no início do século XX. Mas deixaremos um estudo mais aprofundado desse aspecto para outra oportunidade. Como é a dimensão política do hibridismo que ocupa, a nosso ver, o centro do debate contemporâneo sobre o conceito, é sobre ela que nos debruçaremos a partir de agora.

Um dos primeiros autores a acrescentar uma faceta nitidamente política ao conceito de hibridismo foi o argentino Néstor García Canclíni, que, em seu bastante difundido livro *Culturas híbridas*, apresenta o hibridismo cultural como o resultado da interação da cultura indígena com a cultura de elite. Logo no início do texto, em nota de rodapé, Canclíni justifica o uso do termo “hibridación”:

Se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales – no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje” – y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos y tradicionales. (CANCLÍNI, 1992, p. 14-15, nota 1).

Essa “hibridación” é observada por Canclíni no México, onde a presença da cultura indígena é muito forte. A hibridação acaba sendo, tanto um processo que permite a sobrevivência da cultura indígena e camponesa, misturada à cultura popular quanto um meio de modernização da cultura de elite, conforme explica no trecho seguinte:

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. (CANCLÍNI, 1992, p. 71).

Canclíni procura embasar sua teoria utilizando como exemplos produtos culturais: artesanato, música, cinema, etc. Interessa a ele, entre outras coisas, como os artesãos indígenas conseguem colocar seus produtos no mercado, e as estratégias de hibridação formal que adotam, suas poéticas visuais, os modos de construção de suas obras. Não é sem motivo que Canclíni tenha sido tão bem-recebido pelos pesquisadores de artes visuais. Temos aqui, como se nota, preocupação por parte de Canclíni com a ação consciente dos agentes culturais ao se considerar o processo de hibridismo para além da eleição do ponto de vista daqueles que gozam de menos poder político e financeiro dentro da sociedade mexicana.

A influência de Canclíni se faz visível não só entre teóricos de arte. Teóricos da cultura e críticos literários também adotaram sua noção de hibridização. Teixeira Coelho, por exemplo, no verbete sobre “culturas híbridas” de seu *Dicionário crítico de política cultural*, usa como referência básica o livro de Canclíni. Sua conceituação de culturas híbridas não se afasta das premissas propostas nesse livro:

A hibridização refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. [...] A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente, em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado. (COELHO, 1997, p. 125-126).

A hibridização é, assim, vista de maneira bastante positiva: consiste em um tipo de mescla que renova a cultura, produzindo “novos sentidos”.

A crítica literária Zilá Bernd, em artigo intitulado “O elogio da criouliidade: o conceito de hibridização a partir dos autores francófonos do Caribe”, também faz referência ao conceito de Canclíni. Em uma revisão do conceito, não deixa de apontar os problemas que ele pode acarretar, as críticas que pode sofrer:

Assim como o conceito de mestiçagem foi uma cilada da modernidade [...] talvez também o conceito de híbrido corresponda a mais uma utopia (da pós-modernidade), que encobriria um certo imperialismo cultural prestes a apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas. Tratar-se-ia então apenas de um processo de glamourização de objetos culturais originários da cultura popular ou de massas para inseri-los em uma outra esfera de consumo, a da cultura de elite. (BERND, 2004, p. 101).

O processo de hibridismo pode ser perigoso se cair em mãos erradas, ou seja, quando se torna instrumento da cultura hegemônica e dos que estão no poder. Contudo, se o processo é conduzido pelos que estão nas

posições menos favorecidas, com intenções “subversivas”, o conceito aparece em todas as suas boas qualidades:

Mas, se por híbrido queremos nos referir a um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura, então estamos diante de um processo fertilizador. (BERND, 2004, p. 100-101).

É criativo, é libertário, é “fertilizador”. E eis novamente aqui a visão básica de Canclíni, que é bastante otimista com relação ao conceito.

Na mesma linha de utilização do conceito de hibridismo canclíniano, ainda que o faça de modo indireto, segue Marli Fantini, no artigo “Águas turvas, identidades quebradas”;

a eficácia dos processos de hibridismo reside principalmente na sua capacidade de representar o que as interações sociais têm de oblíquo e simulado, autorizando, portanto, repensar os vínculos entre cultura e poder, os quais, sem dúvida, não são verticais. (FANTINI, 2004, p. 170).

Mais uma apropriação positiva do conceito canclíniano, com ênfase no caráter consciente dos processos de hibridismo, afinal, como representar às cegas “o que as interações sociais têm de oblíquo e simulado?” O aspecto político do conceito, para o qual Fantini chama a atenção, não nos esqueçamos, encontra-se expresso pelo próprio Canclíni:

A través de estos análisis [dos processos-chave para a compreensão da hibridação], buscaremos precisar las articulaciones entre modernidad y posmodernidad, entre cultura y poder. (CANCLÍNI, 1992, p. 264).

Fato é que nem só de adeptos vive o conceito canclíniano de hibridismo. Prova são as contundentes críticas que Alberto Moreiras, em “Hibridismo e consciência dupla”, dirige ao conceito. Inicia sua crítica resumindo a história dessa noção de Canclíni:

A noção de hibridismo como conceito-mestre para o pensamento social latino-americano se desenvolve no final da década de 1980, no trabalho de Néstor García Canclíni, como âncora epistemológica para uma política cultural que poderia controlar ou se ajustar a uma série de epifenômenos derivados das formações de Estado que então surgiam, vistas

como neoliberais pela maioria e co-constituídas por múltiplos processos transestatais que a nova configuração do capital – isto é, o capitalismo financeiro – tornou inevitáveis. (MOREIRAS, 2001, p. 314).

A seguir, revela sua função política:

Poderia se dizer que o hibridismo cancliniiano, em seu aspecto [sic] normativo e teórico, igualmente expressa o desejo das novas elites intelectuais de “tomar o controle” do presente. O hibridismo abandona a especificidade heurística enquanto mero conceito e se transforma em um programa político. (MOREIRAS, 2001, p. 314).

Apesar das boas intenções dos partidários de tal visão do hibridismo, para Moreiras boas intenções não bastam. Na prática, o hibridismo acaba funcionando como “uma espécie de disfarce ideológico para a reterritorialização capitalista – e até um instrumento conceitual-chave para o próprio processo de naturalização da exclusão do subalterno”. (MOREIRAS, 2001, p. 316). Ou seja, ao que parece, o otimismo cancliniiano torna ainda mais fácil que o conceito de hibridismo acabe servindo ao “lado errado”, acabe justificando a continuada exclusão da classe subalterna por parte da classe dominante.

Benjamim Abdala Júnior, em “Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismos”, também chama a atenção para os perigos de o termo aparecer associado ao lado capitalista:

O conceito de hibridismo, em termos dessas articulações do capitalismo planetário, favorece a disseminação das mais variadas possibilidades de consumo. Essa noção teórica dá base à produção, no caldeirão das formas da cultura, inclusive cultura material, de possibilidades abertas de criação de produtos e a uma adequada criação de expectativas de consumo. Nesse sentido, a concepção interessa à “cultura do dinheiro”, que é supranacional, embora baseada na hegemonia e no território norte-americanos. (ABDALA JR., 2004, p. 18).

Mas sua crítica é menos contundente à medida que ainda vê boas perspectivas para o conceito (o que não é o caso de Moreiras, mesmo que, em outro ensaio, vá recuperar o conceito ao definir a noção de *hibridismo selvagem*), desde que ele se associe aos grupos corretos (as “articulações comunitárias [...] supranacionais”, no caso):

A esse movimento de concentração em que a consideração de heterogeneidade, conforme argumentamos, pode servir de ideologia da globalização, sucede-se outro, de articulações comunitárias correlatamente supranacionais, onde a consideração do híbrido pode constituir uma forma de democratização e respeito das diferenças. (ABDALA JR., 2004, p. 18).

Em suma, entre os leitores de Canclíni ou por ele influenciados de alguma forma, a crítica mais comum ao conceito de hibridismo é mesmo essa, a de que é um sucedâneo para o aumento de consumo de determinados bens culturais, favorecendo a expansão capitalista sobre o globo, conforme acredita Gláucia Renata Gonçalves em *Pós-colonialismo, império e globalização: dois pratos da balança*:

Mais ainda, agarrar-se a metáforas de hibridismo e ao multiculturalismo, como bóia salva-vidas, tão-somente nos manteria à deriva por mais tempo no oceano da circulação de mercadorias que atende a uma demanda de diferenças culturais. (GONÇALVES, 2002, p. 136-137).

Já o elogio mais comum ao conceito é aquele que Stuart Hall tão bem resume em “Fundamentalismo, diáspora e hibridismo”:

Algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado. (HALL, 1999, p. 91).

Eis que os insatisfeitos com as limitações do conceito cancliniano de hibridismo passam a contar, a partir dos anos 90, com a teorização mais agressiva de hibridismo que Homi Bhabha propõe no livro: *O local da cultura*. O hibridismo, para ele, localiza-se no interior dos discursos estabelecidos entre colonizador e colonizado. Não é mais um meio que facilita o entendimento entre os povos, muito menos uma maneira criativa de permitir o surgimento do novo. Agora, segundo Bhabha,

o hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade. [...] O hibridismo não tem uma tal perspectiva de

profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. (BHABHA, 1998, p. 165).

Dito de outro modo, o hibridismo continua sendo visto como um conceito político, mas sua importância estratégica é ampliada, como faz questão de indicar Sonia Torres, na obra: *Desestabilizando o discurso competente: o discurso hegemônico e as culturas híbridas*: “O hibridismo aparece como estratégia crítica, ao invés de simples apropriação ou adoção de uma estética”. (TORRES, 1996, p. 183). Além disso, é-lhe atribuído um caráter francamente agonístico. O hibridismo é “ambivalente” e incômodo, surge em um clima de disputa:

Este é o movimento histórico do hibridismo como camuflagem, como uma agência contestadora, antagonística, funcionando no entretempo do signo/símbolo, que é um espaço intervalar entre as regras do embate. (BHABHA, 1998, p. 268).

E esse clima de disputa, como ressalta Tomaz Tadeu da Silva em “A produção social da identidade e da diferença”, deve-se justamente à posição dos protagonistas do processo de hibridização:

Não se pode esquecer, entretanto, que a hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Os processos de hibridização analisados pela teoria cultural contemporânea nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. Eles estão ligados a histórias de ocupação, colonização e destruição. Trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada. (SILVA, 2000, p. 87).

Bhabha amplia o papel da consciência do agente em seu conceito de hibridismo: o discurso híbrido do colonizado é altamente irônico, pois a apropriação do discurso do colonizador dentro do próprio discurso é feita propositalmente. A finalidade é a de confundir o colonizador, é a de resistir a ele, como afirma Thomas Bonicci em *O pós-colonialismo e a*

literatura: estratégias de leitura: “Bhabha fala da resistência do nativo praticada através do questionamento da autoridade colonial. O nativo encontra a sua voz por meio da mímica, do hibridismo e da cortesia dissimulada”. (BONICCI, 2000, p. 267). O hibridismo de Bhabha é, assim, um processo mais consciente e mais instável que o descrito por Canclíni. Lynn Mario Menezes de Sousa, no artigo “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha,” reforça esse último aspecto quando escreve o que segue:

Como dissemos, essa percepção e essa valorização do hibridismo cultural requerem o reconhecimento do antagonismo que subjaz ao seu dinamismo e à sua heterogeneidade, antagonismo que resulta das diferentes experiências e conjuntos de valores que constituem a heterogeneidade e contribuem para a constante não-sedimentação (*unsettling*) do conceito de cultura. É esse aspecto que torna o hibridismo cultural – com sua justaposição de valores incomensuráveis – algo produtivo, distante do conceito estéril de hibridismo nas ciências biológicas; porém, ao romper com o discurso homogeneizante e modernista da cultura, a cultura enquanto híbrido se torna uma arena antagonística de diversas formas de conflitos e agências culturais. (SOUSA, 2004, p. 126, grifo nosso).

Tal como ocorreu a Canclíni, Bhabha não foi poupado de críticas. Recebeu as mesmas que Canclíni já havia recebido – o processo de hibridismo, na verdade, serve à cultura hegemônica, pois o discurso pós-colonial ao fim e ao cabo serve aos interesses dominantes, etc. – e outras, como a de Michael Hardt e Antonio Negri, em *Império*. Em um primeiro momento, os autores definem a forma de dominação a que Bhabha se reporta com seu conceito de hibridismo:

A única forma de dominação que Bhabha reconhece, em outras palavras, é a da soberania moderna. É por isso que ele pode dizer, por exemplo, “hierárquico ou binário” como se os dois termos fossem permutáveis: de sua perspectiva a hierarquia como tal está necessariamente ancorada em divisões binárias, de modo que o hibridismo como simples fato tem o poder de destruir a hierarquia *tout court*. O hibridismo é em si uma política de diferença realizada, pondo as diferenças para atuar por cima das fronteiras. É

aqui que o pós-colonial e o pós-moderno coincidem vigorosamente: no ataque unido à dialética da soberania moderna e à proposição da libertação como política de diferença. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 163).

E em um segundo momento, concluem que Bhabha peca por desconhecer e mesmo subestimar as formas contemporâneas de dominação, mais sofisticadas, que os autores denominam império. Tal desconhecimento comprometeria a eficácia de um conceito agonístico *per se*, como o de hibridismo proposto por Bhabha.

Iniciamos nossa análise do conceito contemporâneo de hibridismo referindo-nos ao estudo de um historiador, Peter Burke, e a concluiremos com o recurso ao trabalho de outro, *O pensamento mestiço*, de Serge Gruzinski. Nesse texto, o historiador desenvolve várias das críticas comuns ao conceito e ao processo de hibridismo:

Por trás de seu caráter aproximativo, esse discurso, que vai se banalizando, não é tão neutro, nem tão espontâneo como parece. Nele é possível enxergar a linguagem de identificação das novas elites internacionais, que, desenraizadas, cosmopolitas e ecléticas, apelam para todo tipo de empréstimo às “culturas do mundo”. Tal linguagem corresponderia a um fenômeno social e a uma tomada de consciência desses ambientes acostumados a consumir tudo o que o globo lhes oferece, e para os quais o híbrido parece estar desbancando o exótico. (GRUZINSKI, 2001, p. 40).

O produto híbrido pode ser apenas mais uma versão do produto exótico, visto que pode ter ocorrido somente uma mudança de rótulos ditada por uma nova moda intelectual. Mas Gruzinski não se atém apenas a críticas já feitas e refeitas: ele critica o conceito em seu cerne, ataca o próprio conceito de cultura que o hibridismo pressupõe:

A categoria de cultura é o exemplo perfeito de como uma noção ocidental é aplicada a realidades que ela transforma ou faz desaparecer. Seu emprego rotineiro minimiza o que essas realidades comportam, de forma inevitável e irreversível, em matéria de “contaminações” estrangeiras, influências e empréstimos vindos de outros horizontes. Ele incita a considerar as mestiçagens processos que se propagariam aos confins de entidades estáveis, denominadas culturas ou civilizações. Ou como sendo uma espécie de

desordem que de súbito atrapalhasse conjuntos impecavelmente estruturados e tidos como autênticos. (GRUZINSKI, 2001, p. 52).

Se os teóricos contemporâneos do hibridismo procuram escapar do fantasma biologista do século XIX, associando o conceito a ações e a reações políticas, logo, conscientes (algo bem diferente do hibridismo como fenômeno natural, espontâneo e totalmente independente da vontade humana, pressuposto pela biologia do século XIX e depois metaforizado pelas ciências humanas da época), acabam sendo por ele assombrados ao, muitas vezes, adotar uma concepção de cultura que, na prática, pode se mostrar tão estanque e limitadora quanto o conceito de raça. Gruzinski relembra as origens do conceito de cultura: “A noção de cultura nasceu numa ótica evolucionista, que por muito tempo impregnou a história”. (GRUZINSKI, 2001, p. 58). É útil recorrermos ainda a Raymond Williams, que em seu livro *Cultura* resume bem o desenvolvimento do termo:

Começando como nome de um *processo* – cultura (cultivo) de vegetais ou (criação e reprodução) de animais e, por extensão, cultura (cultivo ativo) da mente humana – ele se tornou, em fins do século XVIII, particularmente no alemão e no inglês, um nome para *configuração* ou *generalização* do “espírito” que informava o “modo de vida global” de determinado povo. (WILLIAMS, 1992, p. 10).

Não nos esqueçamos que o termo hibridismo, em sua origem na biologia do século XIX, envolve necessariamente a mescla de duas espécies diferentes e aparentemente incompatíveis. O resultado da mistura dificilmente é tido como harmonioso: ou os seres híbridos são estéreis (no caso da biologia), ou são degenerados (no caso da metáfora racialista a que já fizemos menção). Ao se manter a metáfora baseada nesse conceito, substituindo apenas a noção de raça pela de cultura, não ocorre uma real alteração estrutural do mecanismo de funcionamento de tal idéia. Ou seja, vários dos teóricos contemporâneos do hibridismo, ainda que muitas vezes seus discursos procurem negar o fato, acabam por aceitar a idéia de que as culturas, mais do que fechadas, são incompatíveis e, quando forçadas a se unir, resultam compostos instáveis. Temos aqui o culto ao “direito à diferença”, contra o qual Todorov, em *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*: já nos alertava:

Nas transformações que sofre a doutrina racialista nas mãos de Renan e de Taine, ou ainda nas de Le Bon, pode-se ver a prefiguração de sua evolução atual: o termo “raça”, já inútil na época, é substituído por “cultura”, muito mais

apropriado; a afirmação superioridade/inferioridade, resíduo de uma ligação ao quadro universalista, é valorizada em favor de um elogio da diferença (uma diferença não valorizada nela mesma); o que, em troca, não muda, é a rigidez do determinismo (cultural, não mais físico) e a descontinuidade da humanidade, dividida em culturas que não podem e não devem jamais comunicar-se eficazmente. [...] Em nossos dias, os comportamentos racistas não desapareceram, evidentemente, nem mesmo mudaram; mas o discurso que lhes serve de legitimação não é mais o mesmo; em vez do racionalismo, a doutrina nacionalista, ou culturalista, ou mesmo o “direito à diferença”. (TODOROV, 1993, p. 169).

Há um motivo forte para que o conceito de cultura adotado continue sendo esse: as intenções políticas que marcam o uso contemporâneo da noção de hibridismo. Justamente aquelas intenções que deveriam afastar o hibridismo atual de seu indesejado primo do século XIX, acabam por aproximá-los. Explicamo-nos: as intenções políticas do conceito fazem com que ele se configure sob a forma agonística, ou seja, somos nós (os colonizados) que, por meio do hibridismo, resistimos aos outros (os colonizadores), ou ainda, são eles, os outros (os colonizadores) que, por meio do hibridismo, dominam a nós (os colonizados). Para delimitar bem quem somos nós e quem são os outros – delimitação necessária quando se trata de um embate, pois é preciso que a identidade dos combatentes fique muito nítida – o recurso a um conceito de cultura mais fechado parece quase inevitável. Mesmo assim, já que política e conscientização surgem como a tônica do momento, é preciso cuidado com os termos que usamos, termos como *hibridismo*, pois eles têm uma flexibilidade limitada e um campo semântico estabelecido. Eles têm história. Eles implicam um determinado sistema de idéias, e as idéias, digam o que disserem, continuam a ter conseqüências.

Notas

¹ No original: “Pure species have of course their organs of reproduction in a perfect condition, yet when intercrossed they produce either few or no offspring. Hybrids, on the other hand, have their reproductive organs functionally impotent, as may be clearly see in the state of the male element in both plants and animals; though the organs themselves are perfect in structure, as far as the microscope reveals.” Todas as traduções que aparecem no presente texto são da autora.

² Em um livro posterior: *The descent of man*, contudo, fica claro que Darwin não pensa da mesma maneira quando a idéia de mistura se refere a raças humanas. Como boa parte dos de seu tempo, ele vê com preocupação o “cruzamento inter-racial” e adota um discurso marcadamente racista, que procura fundamentar com argumentos científicos.

³ No original: “On this view of the origin of many of our domestic animals, we must either give up the belief of the almost

universal sterility of distinct species of animals when crossed; or we must look at sterility, not as an indelible characteristic, but as one capable of being removed by domestication.”

⁴ No original: “In other words we don't really have pure species.”

⁵ No original: “Un nouveau type d'objets hybrides entre sculpture et peinture cinético-électroniques vont apparaître et croître au grès d'une triple passion technicienne, plastique et musicale.”

⁶ No original: “Tarsila do Amaral y démontre son assimilation par l'hybridation des registres formels et spatiaux de Fernand Léger, de Pablo Picasso et de Gontcharova.”

⁷ No original: “C'est dans la transgression des limites entre les genres et les catégories, dans l'exploration des hors limites, dans les transversalités, les hybridations que l'art manifeste aujourd'hui sa vitalité et sa résistance.”

Referências

- ABDALA JR., Benjamin. Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismos. In: _____. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BERND, Zilé. O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JR., Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BERTHET, Dominique. Avantpropos. In: _____. (Org.). *Vers une esthétique du métissage?* Paris: L' Harmattan, 2002.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BONICCI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.
- BROSSARD, Lise. Nam June Paik: une pratique de l'hybridation. In: BERTHET, Dominique (Org.). *Vers une esthétique du métissage?* Paris: L' Harmattan, 2002.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.
- CANCLÍNI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- COELHO, Teixeira. Culturas híbridas. In: _____. *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Fapesp; Iluminuras, 1997.
- CUNHA, Euclides da. Um parêntesis irritante. In: _____. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1996.
- DARWIN, Charles. Hybridism. In: _____. *On the origin of species*. Cambridge; Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2001.
- FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem & outras misturas. In: _____. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GONÇALVES, Gláucia Renata. Pós-colonialismo, império e globalização: dois pratos da balança. *Aletria – Revista de estudos de literatura*, Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Letras, Estudos Literários, UFMG, n. 9, p. 135-148, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. Fundamentalismo, diáspora e hibridismo. In: _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HENRI, Hugues. Anthropophagies et hybridations. In: BERTHET, Dominique (Org.). *Vers une esthétique du métissage?* Paris: L' Harmattan, 2002.
- MOREIRAS, Alberto. Hibridismo e consciência dupla. In: _____. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

No to Hybrids!? Disponível em: <http://users.accesscomm.ca/parrot/articles/no.htm>. Acesso em: 26 set. 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUSA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR., Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo*

e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 1.

TORRES, Silvia. Desestabilizando o discurso competente: o discurso hegemônico e as culturas híbridas. *Gragoatá*, Niterói, n. 1, p. 179-189, 1996.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.