

## **Hibridismo, resistência e mudança: um diálogo entre a teoria do discurso de Ernesto Laclau e o pós-colonialismo de Homi K. Bhabha<sup>1</sup>**

Karla Resende da Costa<sup>2</sup>

**Resumo:** Buscando explorar novas possibilidades analíticas no campo de Relações Internacionais, especialmente no que concerne o pós-colonialismo, este trabalho procura observar a teoria do discurso de Ernesto Laclau e o hibridismo de Homi K. Bhabha, de forma a demonstrar como a teoria laclauniana pode servir de forma a complementar algumas questões que Bhabha deixa em aberto em sua obra. Observando categorias de ambas as abordagens, observa-se que diversas das ideias apresentadas por Laclau, como articulação, antagonismo e populismo podem servir de forma a expandir o entendimento e o potencial analítico de ideias apresentadas por Bhabha, especialmente em relação ao desenvolvimento do conceito de hibridismo, a construção do discurso colonial, e as ferramentas de resistência e subversão contra o poder colonial.

**Palavras-chave:** Teoria do discurso, pós-colonialismo, hibridismo, Homi K. Bhabha, Ernesto Laclau.

**Abstract:** Looking to explore new analytical possibilities in the field of International Relations, especially regarding post-colonialism, this article looks to observe Ernesto Laclau's discourse theory and Homi K. Bhabha's hybridity, to demonstrate how Laclau's theory can work as to complement some open threads in Bhabha's work. Looking at categories from both approaches, it can be concluded that many of the ideas presented by Laclau, such as articulation, antagonism and populism can serve to expand de understand and the analytical power of ideas presented by Bhabha, especially in relation to the development of the concept of hybridity, the construction of colonial discourse, and the tools of resistance and subversion against colonial power.

**Keywords:** Discourse theory, post-colonialism, hybridity, Homi K. Bhabha, Ernesto Laclau.

### **1. Introdução**

Surgindo nos campos da literatura e dos estudos culturais, o pós-colonialismo é uma corrente teórica e política que questiona a predominância de ideais ocidentais, e que observa as relações de poder entre colonizadores e colonizados, colocando estes segundos no centro da análise. O pós-colonialismo têm sido uma corrente relevante nas ciências sociais e humanas há décadas, mas a sua penetração nas Relações Internacionais é recente, e ainda relativamente tímida – mas a contribuição tem sido rica, especialmente em colocar o Sul Global do centro de suas análises, e denunciar a centralidade de ideias ocidentais na própria fundação das RI (ABRAHAMSEN, 2007).

Dentre os nomes do pós-colonialismo que trazem contribuições importantes para as RI, Homi K. Bhabha e a sua ideia de hibridismo se destacam. Bhabha traz o hibridismo como a manifestação da interação entre a cultura do colonizado e do colonizador, onde ambas

---

<sup>1</sup> Artigo científico apresentado ao Instituto de Economia e Relações Internacionais como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção de grau de Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia, sob orientação do Prof. Dr. Aureo de Toledo Gomes.

<sup>2</sup> Graduanda em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia.

interagem para se modificar e criar algo novo – e, ao mesmo tempo, o hibridismo como uma ferramenta de resistência do colonizado, que pode se utilizar dessa mudança como espaço de atuação política. Nas Relações Internacionais, o hibridismo tem destaque no uso de suas ideias em estudos de operações de paz, especialmente como uma resposta aos fracassos dos ideais liberais e ocidentais que geralmente permeiam esses estudos (MAC GINTY, 2011; RICHMOND E MITCHELL, 2012; PETERSON, 2013). Mac Ginty e Richmond (2015) chegam a sugerir (e criticar) uma “virada híbrida”, com o crescente uso da ideia de hibridismo nos estudos para paz, e por sua vez, a crescente apropriação do conceito, frequentemente de forma incorreta, por tomadores de decisão liberais. Indo além, a ideia de hibridismo surge em análises sobre imigração e diáspora (CHATURVEDI, 2011; LIU, 2015), imperialismo cultural (SHIM, 2006) e estados autoritários (HAN E LING, 1998), dentre tantas outras agendas de pesquisa.

Apesar de impactante e de ganhar cada vez mais espaço, o conceito de hibridismo como apresentado por Bhabha não está livre de críticas. Contradições podem ser apresentadas no seu trabalho, especialmente no que concerne a diferença entre hibridismo como manifestação da interação entre culturas e hibridismo como ferramenta de resistência, e também nas formas que Bhabha descreve a manifestação dessa possível resistência. Aletta J. Norval (1999) apresenta a maior parte das críticas que serão consideradas nesse trabalho, e abre a possibilidade de uma discussão entre a ideia de hibridismo, e a ideia de articulação como mecanismo de formação de identidades. A ideia de articulação que Norval usa é a mesma apresentada por Ernesto Laclau em sua teoria do discurso, e é a partir de tal teoria que este trabalho vai buscar entender e demonstrar como a teoria de Laclau pode eventualmente trazer importantes subsídios teóricos para questões e faltas apontadas no hibridismo de Bhabha.

Creio que há uma compatibilidade entre as duas abordagens, que permitem que sejam exploradas em conjunto: ambos os autores trabalham com a construção de identidades no nível ontológico, no nível dos significados construídos pelo discurso. Além dessa complementariedade básica, certas categorias cruciais de Laclau, principalmente as de articulação, antagonismo e populismo, podem ter contribuições valiosas para facilitar a compreensão e fortalecer o potencial analítico das ideias apresentadas por Bhabha, principalmente sobre hibridismo e o seu papel como dispositivo de resistência de povos colonizados.

A partir dessa premissa, o artigo é dividido em duas seções principais: na primeira, apresento uma revisão dos principais conceitos elaborados por Bhabha em *O local da cultura* (2007), desenvolvendo as suas ideias ao redor de hibridismo e resistência. Apresentadas as bases principais desses conceitos, sigo em frente ao apresentar as críticas a serem consideradas, me apoiando no artigo de Norval, e diante das quais o trabalho de Laclau pode ser introduzido como complementar. Na segunda seção, abordo algumas das principais categorias desenvolvidas pela teoria do discurso de Ernesto Laclau, como hegemonia, articulação, deslocamento, antagonismo e populismo, trazendo uma síntese teórica que é entrecortada pelas críticas anteriormente feitas à Bhabha – de forma que, ao mesmo tempo em que introduzo esses conceitos, apresento as formas pelas quais eles podem servir para preencher certas faltas da ideia de hibridismo, e da pouco desenvolvida ideia de “povo” que Bhabha apresenta. Finalmente, apresento minhas considerações finais.

## **2. Hibridismo e o local da cultura**

Uma das premissas centrais de *O local da cultura*, de Homi K. Bhabha, é que é necessário olhar além das origens ou dos aspectos originais da cultura, e sim observar o que acontece quando existe *interação* entre elas: “Esses ‘entre-lugares’ [...] dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.” (BHABHA, 2007, p. 20) São nesses espaços do meio em que são negociados os aspectos da identidade de uma nação, de uma comunidade, de uma cultura. Nesta seção, serão apresentados conceitos cruciais da teoria de Bhabha, de forma a estabelecer as bases para uma análise da sua possível complementariedade com a teoria do discurso de Laclau.

Podemos recortar, para os propósitos deste trabalho, dois principais objetivos de Bhabha em *O local da cultura*: entender como acontece a formação de identidades coletivas e individuais, especificamente no contexto da dominação colonial, e demonstrar o papel político da teoria (FAY E HAYDON, 2017). Bhabha busca interrogar a natureza das identidades, se afastando de essencialismos e negando uma suposta pureza ou essência central em qualquer identidade cultural. Não só esse entendimento de como as identidades são formadas é importante no sentido analítico, mas também por ter o potencial de servir de ferramenta para a resistência de povos subjugados – entender a formação de identidades e discursos no contexto do colonialismo, ao mesmo tempo em que enfatizando um papel político crucial da teoria nesses contextos, deixam a entender uma intenção de Bhabha de tentar “representar uma certa derrota,

ou mesmo uma impossibilidade, do ‘Ocidente’ e sua legitimação de ‘ideia’ de colonização” (BHABHA, 2007, p. 245).

O conceito de *hibridismo* surge nesse contexto para explorar a falta de pureza nas identidades culturais, e é um conceito que atua em diversos pontos do argumento do autor. O hibridismo descreve a natureza impura e flexível das identidades, individuais e coletivas. Ele traz a ideia de que todas as identidades são formadas pela interação com outras identidades – e, assim, identidades culturais são formadas pela interação de culturas entre si, interação essa que contesta as bases formadas anteriormente e traz mudanças constantes para ambas as identidades que interagem, não apenas uma delas.

Isso não se aplica apenas às identidades culturais que foram formadas depois ou durante o processo de colonização – *todas* as culturas são híbridas, são formadas através da articulação de mitos e significados, da interação entre indivíduos e grupos e da constante mudança de tradições e símbolos. O discurso colonial, porém, nega tal possibilidade de metamorfose para si – é um discurso que sempre busca reafirmar a cultura do colonizador como pura, coerente, imutável e, portanto, superior. Mas como qualquer outra cultura e identidade, as do colonizador são fragmentadas e instáveis, e são, através da interação com outras, híbridas.

O discurso colonial se utiliza de diversas ferramentas discursivas para reafirmar a sua superioridade, e talvez o principal deles seja o estereótipo. Ele pode ser resumido de forma simples como um discurso que cria uma definição superficial e caricata do sujeito colonizado, e que é danosa não simplesmente por representar aquele sujeito de forma errônea, mas por ser um discurso que existe para justificar a sua posição de subjugado. Mas além de ser um instrumento de opressão, o estereótipo é uma evidência clara da ambivalência inerente do discurso colonial: ele se diz imutável e coerente, e afirma o estereótipo como óbvio e verdadeiro – mas aquela “verdade” apresentada pelo discurso colonial precisa constantemente ser repetida, por mais que ele teoricamente seja claro e inquestionável. Existe uma necessidade constante de reafirmação e repetição desses discursos de dominação, para que continuem convencendo de que a própria dominação é justificada. Mas por mais constantes que essas tentativas sejam, nada disso muda o fato de que a identidade do colonizador é tão mutável, impura e híbrida como qualquer outra desde antes do contato colonial – um fato que tem o potencial de desmontar a sua afirmação de superioridade:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza”

inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (BHABHA, 2007, p. 67).

A tentativa do discurso colonial ocidental de se afirmar como superior vai além de simplesmente reafirmar o seu direito inerente de dominar outros povos – ele está intrínseco até mesmo em discursos supostamente inclusivos. Bhabha destaca a importância de diferenciar os conceitos de “diferença” e “diversidade” cultural, e os tipos de discursos que estão inseridos nessas duas ideias.

A diversidade cultural permite o reconhecimento de uma essência cultural, de uma homogeneidade entre os sujeitos que pertencem àquela cultura. Ela traz a possibilidade de noções liberais de multiculturalismo e de intercâmbio cultural de forma acrítica, ao mesmo tempo que permite a conceitualização de separações lineares e totais entre culturas. Ela apresenta também um certo limite do que é considerado aceitável dentro dos termos estabelecidos pelo discurso ocidental, normas silenciosas do que é considerado diversidade cultural admirável, e do que é diferente demais e deve ser rejeitado. Uma evidência de como a diversidade não necessariamente é positiva, para Bhabha, é o fato de que mesmo sociedades extremamente diversas ainda enfrentam problemas sérios de racismo, porque mesmo essas sociedades impõem normas e limites para o que é considerado aceitável, e quais são os espaços limitados aos quais povos não-brancos pertencem. No discurso ocidental, toda diferença cultural inaceitável é apagada, ou substituída por algo mais tolerável, em um movimento que ao mesmo tempo demonstra o poder discursivo que os grupos dominantes têm de definir o que é certo e errado, e também demonstra o medo que a diferença gera, sempre existindo nas margens, ameaçando a supostamente sólida identidade daqueles que detém o poder.

Ao introduzir a ideia de diferença cultural, em oposição à diversidade, Bhabha tenta renegar essa certa higienização das diferenças inaceitáveis. Bhabha aponta que é necessário ir além dos limites estabelecidos pelo Ocidente do que é aceitável ou não. Aceitar essas diferenças também serve para que seja possível enxergar as falhas no discurso ocidental do que é diversidade, e possibilita que esse discurso seja desmontado em favor de um discurso que aceite identidades culturais e políticas “desiguais, assimétricas, múltiplas e *potencialmente antagonísticas*” (RUTHERFORD, 1990, p. 208, tradução minha<sup>3</sup>)<sup>4</sup>. Bhabha inclusive aponta que “com a noção de diferença cultural, eu tento me colocar em uma posição liminar, naquele espaço produtivo da construção de cultura como diferença, no espírito da alteridade ou

---

<sup>3</sup> Todas as citações traduzidas neste trabalho são de tradução própria.

<sup>4</sup> No original: “unequal, uneven, multiple and *potentially antagonistic*[, political identities].”

diferença” (RUTHERFORD, 1990, p. 209)<sup>5</sup>, de forma que é possível entender que a própria aceitação da diferença cultural é, de certa forma, uma aceitação do hibridismo, da cultura que surge a partir da interação entre diferenças.

Esses fatores apontados demonstram aspectos através dos quais as falhas do discurso colonial se tornam evidentes, especialmente devido à ambivalência entre a sua afirmação como superior e a sua necessidade constante de reafirmação dessa falsa característica. Ao mesmo tempo em que a ambivalência é uma característica do discurso colonial, então, ela também pode ser uma ferramenta para a resistência discursiva do colonizado, ao abrir a possibilidade de questionamento daquele discurso, e consequentemente, de sua superação e substituição por um novo discurso. É justamente o hibridismo inerente de todas as identidades, inclusive a identidade do colonizador, que permite o surgimento de um espaço para o questionamento do essencialismo de qualquer discurso – é ele que deixa evidente o fato de que não existe uma cultura pura ou originária, e que todas elas estão em constante processo de hibridização pelas suas interações entre si.

O hibridismo não apenas descreve a interação de culturas de forma que elas se modificam, mas também descreve o surgimento de um Terceiro Espaço, caracterizado por incorporar elementos de ambas as culturas ao mesmo tempo, mas sem pertencer necessariamente a nenhuma delas. O Terceiro Espaço é o espaço da manifestação cultural, que é ao mesmo tempo artística e política, privada e pública, e também é o espaço em que o hibridismo se torna mais evidente. É no Terceiro Espaço que o sujeito colonizado pode se tornar um agente político, através da cultura híbrida e do discurso, expondo na mistura de identidades as contradições e ambivalências do discurso colonial. É no Terceiro Espaço, então, que o hibridismo toma a sua função como ferramenta de resistência do colonizado, como espaço de atuação de novos agentes e do surgimento de novos discursos e estruturas de autoridade.

O hibridismo, então, é uma ferramenta de estratégia política, crucial para a resistência de grupos subjugados, ao mesmo tempo em que é uma ferramenta teórica para a compreensão da formação de identidades – e o papel da teoria na resistência política é algo que Bhabha enfatiza. Para ele, a teoria (e aqui falamos, principalmente, das teorias pós-coloniais) não é apenas abstrata, mas um elemento importante do ativismo concreto. A teoria está sempre em um espaço de disputa da “verdade”, como todo discurso, e o teórico sempre está em uma

---

<sup>5</sup> No original: “With the notion of cultural difference, I try to place myself I that position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity or otherness.”

posição de subverter e substituir o discurso hegemônico, num exercício tanto de conhecimento, quanto de poder. Bhabha admite o poder da escrita em definir e moldar o social, e como consequência, admite a sua função com ferramenta essencial para ação política do sujeito. Como foi apontado no início desta seção, o autor tem como um de seus objetivos demonstrar as falhas do Ocidente e do discurso colonial, de forma a gerar uma crítica que vai além do ambiente acadêmico, e que tenha usos concretos na estratégia política.

Entretanto, o arcabouço teórico que ele apresenta não se desenvolve em um vácuo neutro: é a *vivência* colonial que permite que a crítica que ele apresenta (assim como outras críticas pós-coloniais) surja em primeiro lugar. É com a experiência daqueles que sofrem da dominação colonial, do racismo, da diáspora, da condição de refugiado, que é possível entender a marginalidade social que o discurso colonial e ocidental constrói. É uma vivência que também nos força a observar a cultura de um outro ponto de vista, que vai além da estética e da “alta cultura”. A cultura para essas pessoas é uma estratégia de sobrevivência e resistência, onde os símbolos culturais são frequentemente modificados para se adaptar às necessidades destes sujeitos. Nesse cenário, a busca por uma cultura originária e pura pouco importa, e é muito mais relevante simplesmente mantê-la viva. É uma posição desconfortável, a de não ter tradições e origens fixas, mas para Bhabha também é vantajosa: entender como a cultura tem dinâmicas complexas é crucial, e permite a consciência de como ela é algo performático, que tradições são inventadas, e que existe, afinal, a possibilidade de reconstrução constante, e até mesmo positiva e emancipatória. É uma perspectiva que:

[...] nos força a repensar as profundas limitações de uma noção “liberal” consensual e conluiada de comunidade cultural. Ela insiste que a identidade cultural e a identidade política são construídas através de um processo de alteridade. Questões de raça e diferença cultural sobrepõem-se às problemáticas da sexualidade e do gênero e sobredeterminam as alianças sociais de classe e de socialismo democrático. A época de “assimilar” as minorias em noções holísticas e orgânicas de valor cultural já passou. A própria linguagem da comunidade cultural precisa ser repensada de uma perspectiva pós-colonial [...] (BHABHA, 2007, p. 244).

A posição defendida pela perspectiva pós-colonial e por Bhabha, então, é uma que entende a cultura como uma questão tanto artística quanto política, que concerne ao mesmo tempo o passado e o presente, o público e o privado, que é uma ferramenta de expressão, mas também de sobrevivência. Assim, Bhabha desenvolve um arcabouço teórico que busca demonstrar as formas pelas quais a resistência colonial pode se manifestar: tanto pelo hibridismo e pela atuação dentro do Terceiro Espaço que ele proporciona, quanto através do desenvolvimento teórico, e das ideias de luta e de resistência que surgem através da vivência da dominação colonial.

Sintetizadas as ideias principais que Bhabha apresenta, e a relação entre hibridismo e resistência política colonial, é necessário apresentar, também, um contraponto crítico à essas ideias. Aqui, me utilizo de um artigo de Aletta J. Norval (1999), que apresenta ressalvas pertinentes à própria ideia de hibridismo, e ao desenvolvimento de Bhabha da mesma, abrindo questões teóricas que serão exploradas com mais detalhe ao longo do restante deste trabalho.

Uma das principais críticas de Norval se refere à uma inconsistência no conceito de hibridismo ao longo da obra de Bhabha – uma inconsistência que pode ser interpretada como proposital, na medida em que Bhabha não intencionava estabelecer conceitos fixos para as ideias que apresenta, justamente para que elas fossem exploradas da forma mais livre possível (FAY E HAYDON, 2017). Ainda assim, Norval argumenta que, inicialmente, hibridismo é visto como um movimento de interação cultural que caracteriza tanto a cultura do colonizado, quanto do colonizador – ambas as identidades são afetadas pelo contato, ambos os discursos dominantes sofrem consequências pela colonização. Por outro lado, Bhabha também dá a entender que o hibridismo é associado com a manifestação cultural e de resistência *específica* de grupos minoritários. Ambas essas ideias aparecem em *O local da cultura*, e foram mencionadas neste trabalho, e Norval as coloca lado a lado de forma a deixar clara a contradição em limitar o hibridismo a uma ferramenta de resistência de “direito” único dos grupos marginalizados, quando ele é um fenômeno que por definição afeta todos os grupos culturais.

Outro problema apontado por Norval se refere ao desenvolvimento da crítica pós-colonial a partir da vivência de grupos marginalizados. Bhabha entende a experiência da dominação colonial como uma origem quase que natural da crítica pós-colonial, e Norval questiona o uso de essencialismos desse tipo. Não há nada que indique que necessariamente a vivência da colonialidade geraria pensamentos críticos e posicionamentos políticos que se alinhassem com esse tipo de pensamento – mas para Bhabha, segundo a autora, o contrário é simplesmente impensável. Indo além, Norval argumenta que:

[...] a valorização profundamente penetrante de todas as subjetividades que podem ser caracterizadas como minorias [nos escritos de Bhabha] funciona inexoravelmente contra qualquer diferenciação entre tais minorias. Consequentemente, Bhabha termina com uma lista de sujeitos – mulheres, populações colonizadas, minorias étnicas, imigrantes, e assim por diante – que são todos agrupados e nivelados dentro de uma mesma totalidade homogênea. Esse gesto, feito em nome da diferença, na verdade oblitera a diferença (NORVAL, 1999, p. 108).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> No original: “the deeply pervasive valorization of all subjectivities that could be characterized as minorities in his writings works inexorably against any differentiation between such minorities. Consequently, Bhabha ends up with a list of subjects – women, colonized populations, ethnic minorities, immigrants, and so forth – who are all

De forma que Bhabha faz generalizações quase que ingênuas em nome da diferença, na verdade apagando-a e criando naturalizações que tornam sua teoria extremamente limitada para fenômenos que fogem de sua forma pré-determinada de como a resistência híbrida deve acontecer. Para exemplificar esse ponto, Norval traz o caso do nacionalismo sérvio, que o próprio Bhabha utiliza para demonstrar os perigos da busca de uma cultura original, sagrada e pura: o resultado foi uma tentativa de, literalmente e figurativamente, matar qualquer coisa que demonstrasse a natureza intrinsecamente mutável e híbrida da cultura e nação sérvias. Para Bhabha, esse é um exemplo horrendo dos perigos de buscar uma tradição cultural originária; no entanto, para Norval, essa manifestação intolerante do nacionalismo sérvio poderia muito bem ter surgido como uma resposta justamente aos horrores da vivência de um grupo subjugado, que enxerga o retorno a uma “origem” mítica como a sua única forma de sobrevivência e resistência cultural. Assim, a resistência, diferente do que Bhabha prevê como a única opção, não necessariamente leva a um movimento político progressista, mas sim a um movimento conservador e violento.

Mas a principal entre as críticas de Norval se refere a algo que ela chama de “[uma] cegueira para a necessidade da articulação [...]” (NORVAL, 1999, p. 109)<sup>7</sup>. Assumindo a primeira definição de hibridismo apresentada – aquela em que ele afeta todas as identidades, tanto dos colonizadores, como dos colonizados – Norval argumenta que essa leitura abre espaço para diversas possibilidades que não são exploradas: a ideia é apresentada, mas não é trabalhada tanto quanto poderia. Um hibridismo que abrange todas as identidades pode gerar diversas possibilidades, mas não só elas não são exploradas, como são reduzidas à uma subjetividade genérica de política “subversiva”, de uma resistência *necessariamente* progressista, um problema que apaga as possibilidades de divergência.

Aqui, Norval entende a articulação como a interação entre discursos que permite a criação de significados e de identidades. A ideia da prática articulatória pode contribuir para o hibridismo quando observamos o Terceiro Espaço - no espaço de atuação do agente colonizado, é a articulação de discursos que permite que a mudança política aconteça. Isso é uma adição analítica importante, na medida em que a articulação não limita a ação discursiva do sujeito colonizado a ser exclusivamente uma ação de resistência progressista, que aceita o híbrido e nunca tenta buscar uma suposta identidade “originária”, como Bhabha parece implicar. Na

---

lumped together and leveled down to a homogenous totality. This gesture, made in the name of difference, in fact obliterates difference.”

<sup>7</sup> No original: “this blindness to the necessity of articulation [...]”

verdade, a ideia de articulação traz ao hibridismo a possibilidade de se manifestar de diversas formas, em vários pontos do espectro político, sem se limitar a um certo modelo de resistência colonial que Bhabha prevê.

Quando demonstrando seu ponto em relação à necessidade de articulação no hibridismo de Bhabha, Norval deixa claro que se utiliza do conceito como descrito por Laclau e Mouffe em *Hegemony and Socialist Strategy* para desenvolver a sua crítica. Partindo das críticas de Norval, também me utilizarei da obra de Laclau para, na próxima seção, apresentar alguns conceitos centrais que podem servir para completar algumas das lacunas aqui explicitadas na obra de Bhabha, e expandir o raciocínio do parágrafo anterior em relação à contribuição da articulação para a ideia de hibridismo.

### **3. Teoria do discurso, populismo, e as possibilidades do hibridismo**

A teoria do discurso de Ernesto Laclau busca entender o social e o político mediante a construção de significados, e esta seção pretende apresentar as categorias principais elaboradas por esta teoria, de forma a permitir um entendimento básico ao leitor, mas com um recorte que explora especificamente aquelas categorias que se relacionam às críticas apresentadas à Bhabha na seção anterior. A teoria busca relacionar significados construídos com o desenvolvimento das relações de poder em sociedade, e tem como marco fundador *Hegemony and Socialist Strategy*, publicado em 1985, em parceria com Chantal Mouffe, onde os autores exploram a ideia de hegemonia, e procuram desenvolver a sua própria definição do termo. Também nessa obra são introduzidas as ideias de prática articulatória e antagonismo, que são cruciais para o entendimento da hegemonia, e são particularmente importantes para o propósito deste trabalho.

A definição básica de hegemonia que nos é apresentada descreve-a como uma tentativa de completar uma totalidade ausente - é um discurso que tenta dominar o espaço social, tentando dar significado para ele, ainda que de forma sempre incompleta. Esta definição se expande e ganha profundidade com a introdução de outras categorias, essenciais para o entendimento completo da hegemonia como fator central das relações discursivas do espaço social, e como entendida por Laclau.

É importante, antes de começar a elaborar as definições dessas categorias, explicar como exatamente discurso deve ser visto daqui para frente. Discurso não se refere simplesmente à palavras e textos escritos - qualquer sinal linguístico pode ser discurso, assim como atos, gestos

e decisões. Muito da teoria do discurso está baseada na ideia de que a sociedade é construída discursivamente - que, para definir de forma simplista, tudo é socialmente construído e é impossível alcançar a realidade de fato. Isso não significa que a realidade não existe, mas sim que os significados dela não são essenciais ou intrínsecos. Laclau exemplifica essa dinâmica: quando um terremoto acontece, ele certamente aconteceu e existiu, independente da percepção, do pensamento ou da vontade dos indivíduos. Mas se esse terremoto é entendido como um fenômeno natural, ou como uma expressão da fúria divina, depende da construção discursiva que existe ao redor daquele acontecimento. Seria mais preciso dizer, então, que a realidade, e tudo que a contém, de fato existe, mas ela está imbuída de significados, estes sim socialmente construídos, que afetam como interagimos com essa realidade e que impactam o mundo tangível. Esses significados construídos são discurso. Logo, discurso deve ser entendido como uma categoria teórica cuja meta é compreender as regras de produção de sentido a partir do qual um fenômeno encontra seu lugar no mundo social.

Significados construídos, por definição, não são fixos - essa premissa recusa qualquer essencialismo:

Não existem dois planos, um de essências e um de aparências, já que não há possibilidade de fixar um significado definitivo e literal para o qual o simbólico seria um segundo e derivado plano de significação. Sociedade e agentes sociais não possuem qualquer essência, e as suas regularidades consistem apenas das formas precárias e relativas de fixação que acompanham o estabelecimento de uma certa ordem (LACLAU E MOUFFE, 1985, p. 95).<sup>8</sup>

Assim, estabelecemos uma perspectiva que vê a sociedade como mutável, cujos fundamentos são contingentes e precários, ausente de significados "puros" ou "originais".

### *3.1. Articulação e a construção de identidades híbridas*

Como esses discursos e significados são construídos, então? Segundo Laclau, isso ocorre através da *prática articulatória*, onde os elementos interagem de forma a construírem identidades, um em relação ao outro. Os elementos, quando articulados e diferenciados entre si, tomam posições diferenciais, que são chamadas de momentos. As suas identidades são relacionais, definidas pelas diferenciações entre elas. Ou seja, as identidades não existem por si

---

<sup>8</sup> No original: "There are not two planes, one of essences and the other of appearances, since there is no possibility of fixing an ultimate literal sense for which the symbolic would be a second and derived plane of signification. Society and social agents lack any essence, and their regularities merely consist of the relative and precarious forms of fixation which accompany the establishment of a certain order."

só, mas apenas em relação umas com as outras, de acordo com as posições tomadas dentro de uma estrutura.

Assim, o elemento adquire uma identidade quando é transformado em momento, quando assume uma posição dentro da prática articulatória, que acontece dentro do discurso. Um exemplo esclarece como essa dinâmica funciona: Um governo não-democrático e que não consegue (ou sequer tenta) acolher as demandas da sociedade, passa a sofrer resistências de diversos setores, como resposta à essa indiferença às suas demandas. Num movimento que se inicia de forma isolada, cada grupo faz suas reivindicações, que não são atendidas e podem até mesmo ser reprimidos pelo governo autoritário. Em algum momento, essas demandas isoladas vão se unir ao redor de um ponto nodal - um discurso que articula as diferenças entre os grupos de forma a dar a todos um objetivo comum. Assim, o ponto nodal torna possível que, apesar de suas possíveis diferenças ou até mesmo antagonismos, diferentes grupos se unam ao redor de um objetivo único e contra uma oposição (no caso, o governo autoritário). Quando isolados, esses grupos com demandas específicas são caracterizados como elementos, não tendo qualquer relação relevante entre si - são elementos que ainda não foram articulados. Quando a articulação ao redor do ponto nodal acontece, no entanto, e gera a união dos diferentes grupos, eles passam a ser entendidos como momentos de uma articulação (MENDONÇA, 2009).

Mas esse momento nunca consegue ser fixo - dentro de um discurso, toda identidade é incompleta, e vulnerável a mudanças, que também podem ocorrer no nível do discurso. Se nenhuma identidade é fixa, assim como nenhum discurso, a própria sociedade não é fixa, nem literal. Ela sempre vai estar oscilando no meio termo entre definição total e definição nenhuma. "Este campo de identidades que nunca conseguem se fixar completamente, é o campo da sobredeterminação."<sup>9</sup> (LACLAU E MOUFFE, 1985, p. 111). Isso também acontece com os sujeitos - não só porque as identidades são contingentes, mas porque sujeitos são rodeados de múltiplas identidades diferentes. Então, um sujeito não pode ser definido simplesmente pela sua identidade como membro de uma certa classe social, porque ele também tem a sua identidade política, de raça, de gênero, de orientação sexual, todas elas contingentes e fazendo parte de um sujeito sobredeterminado - nunca completamente definido, mas que também não está flutuando, sem identidade ou significado algum.

Nenhum desses extremos (a ausência de qualquer fixação de significado, ou fixação total de significados) é empiricamente possível. Portanto, os discursos estão sempre tentando

---

<sup>9</sup> No original: "This field of identities which never manage to be fully fixed, is the field of overdetermination."

construir algum nível de fixação ao redor de *algum* significado - através de pontos privilegiados do discurso, que servem como elo entre cadeias de significados: os *pontos nodais*. Com esses elementos, temos uma definição mais precisa de articulação: é a tentativa de parcialmente fixar significados, através dos pontos nodais, criando um discurso dominante. Toda prática social, na medida que sempre tenta dar sentido ao campo sem significado intrínseco que é a sociedade, é articulatória. A prática social sempre tenta articular discursos que vão criar novas diferenças, novas identidades e novos sentidos para o social, por mais contingentes que sejam.

É aqui que a primeira conexão entre Bhabha e Laclau pode ser introduzida. Na crítica de Norval, apresentada na seção anterior, ela destaca a falta que a ideia de articulação faz na ideia de hibridismo. Bhabha assume uma posição onde a experiência colonial *necessariamente* levaria à movimentos de resistência e de pensamento progressista, considerando qualquer alternativa impensável. Esse não é um movimento que é especialmente desenvolvido, e que é bastante reducionista em assumir uma característica geral para todos os povos colonizados.

Introduzir a ideia de articulação pode corrigir esse problema. A prática articulatória, como aqui foi descrita, não assume as características que certas identidades vão tomar, e simplesmente *explica* como essas identidades se constituem. Para reforçar e demonstrar esse argumento, retorno à Norval, que apresenta dois diferentes discursos sobre a construção de identidades culturais: o discurso do sagrado, e o discurso do profano. No primeiro, a cultura é compreendida como dada, como uma identidade totalizada, completamente diferente de quaisquer outras. Ela tem uma essência, uma origem, uma pureza inerente. No segundo caso, no entanto, a cultura é construída histórica e discursivamente, ela é inventada, e não possui uma origem pura – nenhuma identidade possui, na verdade. Esse discurso do profano é claramente aquele assumido por Bhabha – o hibridismo é uma manifestação da impureza das identidades culturais, para ele.

Quando estamos discutindo a ideia de hibridismo a partir da primeira definição, mais teórica, de Bhabha (aquela onde o hibridismo afeta tanto as identidades dos colonizados quanto dos colonizadores, como uma manifestação da interação entre elas), não há problema em assumir o discurso do profano para a formação de identidades culturais. Mas quando partimos para a segunda definição de Bhabha, em que o hibridismo é necessariamente uma ferramenta de resistência apenas dos colonizados (uma definição que tem teor muito mais político), então retornamos ao problema de reduzir as possíveis manifestações da subjetividade do hibridismo. Há uma suposição de que o colonizado necessariamente vai abraçar a sua identidade híbrida,

aceitar a sua “impureza” cultural e a sua posição no Terceiro Espaço, mas Norval argumenta, com razão, que se isso vai acontecer ou não depende inteiramente da prática articulatória que cerca a formação daquela identidade híbrida:

O ponto é que o pensamento do hibridismo/da indecidibilidade pode levar [tanto para o sagrado, quanto para o profano], e qual opção é aceita depende inteiramente da articulação política que acontece. A presença de um certo não-encerramento da subjetividade não inexoravelmente leva para “profanidade” ou “hibridismo” no segundo sentido em que Bhabha aplica o termo (NORVAL, 1999, p. 110).<sup>10</sup>

De forma que, embora identidades culturais sejam híbridas e impuras, e sejam contingentes e mutáveis, Bhabha nunca explora exatamente como essa mudança acontece, e simplesmente assume um certo caráter para ela. A ideia de articulação, por outro lado, assume a mesma ideia de identidades como fluidas, mas traz consigo uma explicação de como elas se formam, sem pender para uma tendência ou outra. Se entendemos a prática articulatória como a origem da formação de identidades, então podemos ver o hibridismo gerando todo tipo de identidades, desde aquelas que aceitam a impureza inerente de suas culturas, até aquelas que rejeitam completamente qualquer tipo de intervenção e são construídas ao redor de um discurso que busca uma pureza cultural.

### 3.2. *Antagonismo e resistência.*

Uma categoria crucial para a constituição de identidades a partir da articulação é a de *antagonismo*. A partir de uma estrutura como a definida anteriormente, mutável e preenchida com pontos privilegiados de significado que não são fixos e apenas tentam, sem sucesso, fixar sentidos para a sociedade - o antagonismo surge como uma força externa, que deixa aparentes essas falhas na fixação de significados. Nenhum sistema é completo e fixo, e os antagonismos funcionam mostrando esses defeitos constitutivos de qualquer nível de objetividade.

O antagonismo nega a existência do outro e cria contradições irreconciliáveis. Está fortemente conectado com a ideia de contingência – esta é denunciada pelo antagonismo. Laclau (2000, p. 36) aponta que “afirmar que algo é radicalmente contingente, que sua essência não implica a sua existência, equivale a dizer que as condições de existência de uma entidade

---

<sup>10</sup> No original: “The point is that the thought of hybridity/undecidability can lead to either, and which option is taken depends entirely on the political articulation that takes place. The presence of a certain nonclosure of subjectivity thus does not inexorably lead to ‘profanity’ or ‘hybridity’ in the second sense in which Bhabha deploys the term.”

são exteriores a ela mesma.”<sup>11</sup> O antagonismo, ao ameaçar a própria existência de algo, torna explícita essa contingência radical – ao mesmo tempo que reforça a identidade contingente, já que todas as identidades são fortemente relacionais, ou seja, todas as identidades são definidas pela relação de um elemento com o outro. A contingência significa que essas identidades relacionais são frágeis, e não são fixas.

Isso é facilmente observado mesmo nas estruturas mais macro da sociedade. As “identidades” da economia, da política, da ideologia, etc., são contingentes e relacionais. Elas se conectam umas com as outras em sociedade e são interdependentes, de forma que não é possível defini-las por si só e concebê-las como objetos independentes: não podemos observar um capitalismo estritamente econômico, ignorando seus aspectos políticos e sociais. Ele só pode ser definido pelas relações que existem dentro dele, de tipos muito diversos, que nunca são exclusivamente econômicas.

Ao mesmo tempo que o antagonismo expõe a contingência do social, ele também trabalha para tornar impossível que o discurso se torne completamente objetivo:

Para a emergência de um antagonismo, a primeira condição é que haja uma interrupção (ou a prevenção da constituição) de uma identidade completa. [...] [A]ntagonismos não são relações objetivas, mas relações que mostram os limites que a sociedade encontra em se constituir como uma ordem objetiva. O corolário dessa tese é que o social, distinto da sociedade, sempre vai ser uma *objetividade falha* (LACLAU, 2014, p. 111, ênfase no original).<sup>12</sup>

Assim, a existência de um elemento antagônico à uma certa identidade, por si só, coloca aquela identidade em risco, por deixar claro que ela não é objetiva nem completa.

Uma breve discussão sobre equivalências e diferenças esclarece alguns aspectos sobre o funcionamento dos antagonismos. Laclau entende que relações de equivalência, ainda que isso soe paradoxal, exigem algum nível de diferença entre os elementos equivalentes – do contrário, simplesmente teríamos identidades idênticas. Isso significa que, através da equivalência, fica claro alguma coisa que o objeto não é, já que a diferença fica explícita – o que cria uma identidade negativa, caracterizada por uma diferença que torna os dois objetos irreconciliáveis entre si. O antagonismo age quando essa equivalência transforma toda a positividade de um objeto em negatividade, devido a uma diferença “inaceitável”. Esse

<sup>11</sup> No original: “Afirmar que algo es radicalmente contingente, que su esencia no implica su existencia, equivalente por lo tanto a decir que las condiciones de existencia de una entidad son exteriores a la misma.”

<sup>12</sup> No original: “For the emergence of an antagonism, the first condition is to have an interruption (or a preventing of the constitution) of a full identity. [...] [A]ntagonisms are not objective relations, but relations that show the limits that society encounters in constituting itself as an objective order. The corollary of this thesis is that the social, as distinct from society, is always going to be a failed objectivity.”

paradoxo nos leva à conclusão de que não existem equivalências totais, já que essas seriam simplesmente coisas idênticas; e também não existem diferenças totais, já que as diferenças são relacionais – existem entre dois objetos com alguma relação entre si, que surge através de suas semelhanças. A partir disso, é possível perceber que os próprios antagonismos *não podem* ser totais, na medida em que antagonismos se opõem à objetos que também nunca são totais, e que não são totalmente diferentes entre si. Ao mesmo tempo que o antagonismo ameaça a existência daquilo que antagoniza, ele nunca será capaz de completamente dissolver a objetividade que confronta.

Indo além: o antagonismo não só deixa clara a impossibilidade da constituição da identidade como inteiramente positiva, mas ao mesmo tempo é uma das precondições para que a identidade exista em primeiro lugar. Se antagonismos expõem a contingência de uma identidade, e nenhuma identidade é completa, então toda identidade precisa de um antagonismo para existir, porque todas as identidades são contingentes. A formação de uma identidade e a formação de seu antagonismo correspondente são movimentos que acontecem ao mesmo tempo:

Assim, o antagonismo tem uma função reveladora. Por um lado, o momento da instituição identitária transforma um objeto ôntico no símbolo da minha possibilidade de existência; mas, por outro lado, a presença da força antagonística demonstra o caráter contingente daquele investimento identitário. **Paradoxalmente, a estruturação interna do investimento se mostra através daquilo que a interrompe e a limita** (LACLAU, 2014, p. 120, ênfase minha).<sup>13</sup>

Em outras palavras: a própria estruturação da identidade fica evidente através das contradições que são expostas pelo antagonismo. O antagonismo tem uma *função reveladora*, tanto ao demonstrar as falhas da identidade, como em permitir que ela se estruture em primeiro lugar. Além disso, o antagonismo opera diretamente no momento da articulação de novas identidades, ao gerar o corte antagônico que une diversas demandas numa cadeia de significado. Essa ideia será melhor explorada adiante, porém a ideia geral assume que diferentes discursos vão se unir numa cadeia de significado *em oposição à um antagonismo*, formando um discurso hegemônico. Novamente: o antagonismo não só tem a função de negar uma identidade, mas também tem função crucial em sua formação.

---

<sup>13</sup> No original: “Thus, antagonism has a revelatory function. On the one hand, the moment of identitary institution transforms an ontic object into symbol of my possibility of being; but, on the other, the presence of the antagonistic force shows the contingent character of that identitary investment. Paradoxically, the internal structuration of the investment shows itself through that which interrupts and limits it.”

Assim, temos um processo vagamente estabelecido, onde o antagonismo deixa evidente as falhas de uma identidade, permitindo que ela seja questionada e nunca se estabeleça como completa. Eventualmente, esse questionamento cresce a ponto de que a existência da identidade, ou do discurso, é deslocada: deslocamento, aqui, é entendido como o momento em que as identidades e os discursos hegemônicos existentes são confrontados e questionados, gerando um espaço onde novas identidades e novos discursos que pretendem ser hegemônicos podem ser formados. Por ser o momento em que hegemonias se fragilizam, o momento do deslocamento é aquele onde os agentes têm mais liberdade de ação, ao mesmo tempo em que é o momento em que suas identidades estão mais frágeis. Inevitavelmente, a ação dos agentes no deslocamento vai levar à construção de novas estruturas, e de uma nova hegemonia – e, conseqüentemente, na parcial perda daquela mesma liberdade que existia no momento do deslocamento.

Como todas as identidades dependem da existência do antagonismo para se formarem, também é no deslocamento que ele age, sendo o ponto de oposição ao redor do qual cadeias de significado se forma. O “caos” discursivo do deslocamento é sempre “organizado” ao redor de novos antagonismos, que originam novas identidades, que originam novos discursos hegemônicos – porém nunca completos, justamente pela existência dos antagonismos que os confrontam.

Se vamos aceitar a ideia que antagonismos são essenciais para a construção de identidades, então é natural que se abra a possibilidade de discussão do papel do antagonismo na construção de identidades culturais e identidades híbridas. Quando Bhabha descreve o hibridismo pela primeira vez, como a interação entre culturas modificando ambas e gerando um Terceiro Espaço, percebo uma possível e um pouco óbvia relação antagonística, na medida em que a interação entre culturas serve para tornar explícitas as “falhas” de ambas, permitindo um espaço para deslocamento do discurso dominante e levando ao surgimento de um novo discurso: o da cultura híbrida.

Claro, esse é um raciocínio falho: o antagonismo não é uma rivalidade entre identidades, e sim uma das características que permitem a formação das identidades em primeiro lugar. Eu aponto esse raciocínio, no entanto, para destacar dois pontos: primeiro, que mesmo na definição de Bhabha de hibridismo, as culturas pré-colonização *não são puras*:

[...] nenhuma cultura é simplesmente plenitudinosa, não apenas porque há outras culturas que contradizem a sua autoridade, mas também porque as suas próprias atividades de formação simbólica, a sua própria interpelação no processo de criação

de representação, linguagem, significação e significado, sempre sublinham a reivindicação a uma identidade originária, holística, orgânica (RUTHERFORD, 1990, p. 210).<sup>14</sup>

Não apenas nenhuma cultura é pura, como nenhuma tem uma identidade completa. A situação de constante incompletude abre a possibilidade de uma compatibilidade com a ideia de antagonismo apresentada aqui: que, talvez, a impossibilidade da completude de qualquer cultura venha de um antagonismo prévio que possibilita a sua existência, independente de uma relação de dominação como a colonial.

O segundo ponto se refere à segunda definição de Bhabha, onde o hibridismo é uma ferramenta de resistência do grupo colonial. É nessa ideia de resistência que, em maior detalhe, podemos observar o antagonismo, porque a cultura híbrida não é um resultado de um embate entre as culturas do colonizador e do colonizado, mas algo independente e novo, e que se constitui com seus próprios antagonismos. A própria ideia de resistência colonial implica que há algo contra o que se precisa *resistir* – há, portanto, um elemento nessa relação que faz com que a identidade de resistência se constitua, porque sem o antagonismo, ela não tem razão para existir. Essa ideia não é incompatível com as críticas apresentadas por Norval em relação à necessidade da articulação no hibridismo: a resistência colonial não precisa, necessariamente, se manifestar de forma progressista, como ela aponta, e a prática articulatória pode gerar identidades híbridas e respectivos antagonismos de diversas maneiras diferentes.

Se analisamos essa definição onde o hibridismo é uma ferramenta de resistência do colonizado, então é o antagonismo quem afeta tanto colonizador quanto colonizado, devido à forma pela qual o discurso colonial é construído. Não só a identidade híbrida precisa de um antagonismo que permite a existência de sua resistência, e que ao mesmo tempo impede a sua constituição como identidade completa – o discurso colonial *também* precisa de um nêmeses, precisa de um grupo a ser dominado, que ao mesmo tempo o antagoniza, questiona as bases pelas quais ele foi construído e a legitimidade de sua dominação.

Bhabha frequentemente enfatiza o quanto o discurso colonial é ambivalente, como o estereótipo colonial está construído em uma dualidade contraditória entre renegar a diferença e/ou substituí-la por algo aceitável para o grupo dominante que propaga o estereótipo – é, ao mesmo tempo, um movimento que demonstra dominação e demonstra medo. Quando

---

<sup>14</sup> No original: “[...] no culture is plainly plenitudinous, not only because there are other cultures which contradict its authority, but also because its own symbol-forming activity, its own interpellation in the process of representation, language, signification and meaning-making, always underscores the claim to an originary, holistic, organic identity.”

elaborando as características do deslocamento, Laclau nos lembra de algo similar: “Todo poder é, sem exceção, ambíguo: reprimir algo supõe a *capacidade* de reprimir – o que implica poder; mas também supõe a *necessidade* de reprimir – o que implica a limitação do poder” (LACLAU, 2000, p. 76, ênfase no original)<sup>15</sup>.

O discurso colonial é frágil e ambíguo. Ele reprime porque tem poder para tal, mas também porque precisa reprimir para continuar tendo poder – ele renega a diferença, ou a esconde, não apenas porque pode, mas porque tem medo. Esse medo vem das limitações do poder, e as limitações vêm da inerente incompletude de todos os discursos, inclusive o colonial, e a constante possibilidade de que ele virá a ser deslocado, confrontado pelas identidades que tenta apagar, e substituído por aquela diferença que tanto teme. O antagonismo em relação aos grupos dominados é justamente aquilo que permite que as falhas do discurso colonial sejam expostas, e é o que abre as rachaduras que possibilitam a penetração de um discurso que desloque a sua posição hegemônica.

O momento do deslocamento não só é o momento de destruição de uma estrutura, mas também o momento de construção de uma nova, algo que Laclau considera como inevitável – um discurso deslocado sempre vai ser substituído por um novo discurso que tentará ser hegemônico. Nenhuma estrutura completamente objetiva é possível, mas o contrário também é verdade – uma estrutura completamente contingente também nunca vai existir. A incompletude da objetividade é o que permite a liberdade, através das rachaduras do discurso hegemônico; mas mesmo com o deslocamento desse discurso, estruturas novas serão criadas, de forma a limitar a liberdade novamente. Assim, o momento do deslocamento é o momento de liberdade máxima, onde todas as identidades e todos os discursos estão sendo reconstruídos, e onde o sujeito adquire agência para modificar a realidade ao seu redor. Bhabha aponta algo similar:

A individuação do agente ocorre em um momento de deslocamento. É um incidente pulsional, o movimento instantâneo em que o processo de designação do sujeito – sua fixação – se abre lateralmente a ele, em um estranho *abseits*, um espaço suplementar de contingência. [...] o momento de individuação do sujeito emerge como um efeito do intersubjetivo – como o retorno do sujeito como agente (BHABHA, 2007, p. 257).

O momento do deslocamento no discurso colonial é o momento que permite que o sujeito colonizado se torne agente. Como agente, o sujeito pode criar novos discursos e novas identidades, e subverter o discurso que anteriormente servia como ferramenta de sua própria dominação. Não é, no entanto, um movimento que serve para restaurar o status-quo anterior à

---

<sup>15</sup> No original: “Todo poder es, sin embargo, ambiguo: reprimir algo supone la *capacidad* de reprimir - lo que implica poder; pero supone también la *necesidad* de reprimir - lo que implica limitación del poder.”

dominação, porque isso é impossível – o contato inicial entre grupo dominado e dominante modifica ambos de forma irreversível. O sujeito que age no deslocamento do discurso colonial é sempre um sujeito cuja cultura já foi hibridizada. Assim, o hibridismo se manifesta no momento do deslocamento como uma força de resistência, o remanescente da força cultural que mantêm os agentes colonizados unidos e que lhes dá voz de luta. Ele é uma ferramenta de superação do discurso colonial, de deslocamento do estereótipo e da dominação, mas que ao invés de buscar resgatar uma cultura originária e idealizada, anterior ao contato colonial, cria uma cultura nova, um terceiro discurso que contesta o discurso colonial, expondo as suas falhas e rachaduras, e ocupado os espaços que este perde.

Por outro lado, é importante lembrar que toda identidade precisa de um antagonismo para existir. De forma que mesmo em um cenário onde grupos dominados se utilizam da identidade híbrida como ferramenta de resistência, e têm sucesso em deslocar o discurso dominante e construir uma nova hegemonia, uma nova relação antagônica vai surgir em seu lugar. Assim, independentemente da maneira pela qual ela venha a se articular, a resistência híbrida não é o ponto final da história daquele grupo, que eventualmente vai ter novos antagonismos e novas disputas discursivas permeando a constituição da sua identidade.

### 3.3. *A formação discursiva do povo.*

Neste terceiro ponto, eu me afasto brevemente da análise de *O local da cultura*, e destaco uma fala de Bhabha, que vem do questionamento do papel da intervenção da teoria na política, especialmente no Terceiro Espaço dentro do qual identidades híbridas se manifestam:

O conceito de um povo não é ‘dado’, como uma parte da sociedade essencial, determinada por classe, unitária e homogênea, existindo antes da política; ‘o povo’ existe como um processo de articulação política e negociação política que abrange toda uma amplitude de locais sociais contraditórios. ‘O povo’ sempre existe como uma forma múltipla de identificação, esperando para ser criado e construído (RUTHERFORD, 1990, p. 220).<sup>16</sup>

Essa é uma definição promissora – ela traz possibilidade de discutir quem é o agente da mudança social, e como ele se articula para efetivar tal mudança. Bhabha parece implicar, no trecho acima, que essa agência está nas mãos do povo, mas ele não explora essa ideia. Isso

---

<sup>16</sup> No original: “The concept of a people is not ‘given’, as an essential, class-determined, unitary, homogenous part of society prior to a politics; ‘the people’ are there as a process of political articulation and political negotiation across a whole range of contradictory social sites. ‘The people’ always exist as a multiple form of identification, waiting to be created and constructed.”

deixa aberto um possível debate com a ideia de populismo que Laclau apresenta, um conceito que é fortemente conectado com a estruturação da prática articulatória, e que tem exatamente a construção do povo, e a sua função como agente da mudança social, como uma de suas ideias centrais.

Laclau aponta o populismo como um fenômeno político (e não ideológico, em sua perspectiva) mal explorado pelas ciências sociais, e o objetivo de sua obra não é dar a ele uma definição precisa, mas explicar como ele funciona, e como ele pode ser entendido como uma maneira de se construir o político e as identidades sociais que o afetam, ao invés de simplesmente entendê-lo como uma ideologia fixa. Ele surge quando as instituições vigentes deixam de ser capazes de atender as demandas sociais através de seu aparelho burocrático, de forma que essas demandas se aglutinam em torno dessa insatisfação, criando uma ruptura com a autoridade institucional.

Alguns aspectos principais são importantes para começar a entender o populismo. O primeiro deles é a demanda social. Ela se torna pré-condição do populismo quando se constitui em uma cadeia de demandas que se articulam como equivalentes. Isso acontece quando certos grupos sociais fazem essas demandas às autoridades responsáveis e não as veem correspondidas. Essas demandas se acumulam e criam uma cadeia de equivalência entre si, se tornando demandas populares, ao mesmo tempo em que uma relação antagônica surge entre os grupos sociais demandantes e as autoridades que não arcam com as suas responsabilidades. Em resumo, dois fatores são embrionários para a formação do povo como ator político relevante: 1) o antagonismo entre sociedade e autoridade e 2) o não-atendimento dessas demandas sociais, que em conjunto, se tornam populares.

Um terceiro ponto é essencial, no entanto: os simples laços de equivalência entre as diferentes demandas sociais não são o suficiente para a criação de um grupo coeso. É necessária a construção de uma identidade social – de uma ideia de *povo* – que seja maior do que qualquer uma dessas demandas e que de fato aglutine todo o grupo. Entretanto, é importante entender que, mesmo com a criação de uma cadeia de equivalências entre as demandas sociais, e com a criação de uma identidade coletiva, as diferenças entre as demandas continuam existindo. O que as reúne como demandas populares é o fato comum de todas serem demandas que não foram atendidas – o que não significa que elas são a mesma coisa. Todo o social está permeado da tensão entre equivalências e diferenças, e isso não é diferente para as cadeias de equivalências que vão formar a dinâmica grupal onde o populismo age. É necessário que ocorra

uma *totalização populista*, então, nestes moldes, para que as cadeias de equivalência funcionem apesar de suas diferenças. Isso acontece na medida em que algum grupo (ou um líder que representa um certo grupo) dentro do social ganha algum destaque e passa a se tornar um representante de todo o povo, quando o grupo hegemoniza aquela cadeia de equivalências; é uma parte que representa o todo.

No campo do antagonismo, é necessário que se estabeleça um corte profundo o suficiente para que seja impossível conciliar os dois lados (povo e instituições, no caso) – eles representam cadeias incompatíveis demais para que qualquer tipo de concordância seja alcançada. Assim, é necessária uma ruptura, uma falta, para que o corte antagônico irreconciliável aconteça – é necessário que algo na estrutura hegemônica existente deixe de atuar ou funcionar.

A simples existência de uma cadeia de equivalências não é o suficiente para formar um grupo que pode ser denominado como “povo”, no entanto – e que o que ocorre no populismo é que um grupo se destaca de forma a representar o todo. Esse grupo cria uma identidade popular a partir da cadeia de equivalências, e isso é um processo hegemônico. É necessário destacar alguns aspectos dessa construção de identidade. Primeiro que, inevitavelmente, em uma cadeia formada por demandas particulares, é uma dessas demandas que vai se destacar de forma a representar todas as outras: a representação do grupo que cria a identidade vem de dentro da cadeia.

É uma demanda que vai estar sempre dividida entre suas particularidades próprias e a necessidade de representar todas as outras demandas daquela cadeia. É um movimento que, por um lado, expande as ideias por trás daquela demanda, de forma a acomodar o máximo de demandas possíveis dentro da cadeia de equivalências; e por outro, empobrece as próprias exigências originais e particulares, justamente para que as suas particularidades não impeçam a identificação das outras demandas com essa demanda central. É um movimento muito relacionado com o da formação de significantes vazios, que expandem seus próprios significados para abarcar cada vez mais elementos, perdendo no processo parte de seus significados originais.

A identidade popular, então, não vai estar baseada na busca de algum traço em comum que todas as demandas têm entre si, mas em uma ausência. Um grupo que se une em busca de justiça, por exemplo, o faz justamente pela inexistência dela – e uma multiplicidade extremamente heterogênea de demandas podem se encaixar nesse critério. Assim, a identidade

popular vai se formar ao redor de uma demanda central, mas com alguma característica universalizada ao redor da cadeia (um nome, o autor diz). Mas é importante reforçar, de novo, que esse é um processo hegemônico, e como em qualquer outro processo deste tipo, universalidade e particularidade sempre estarão em conflito em algum ponto, já que é impossível que o fator universalizante se aplique à todas as demandas de forma perfeita.

O fator universalizante, ao tentar se tornar a representação do grupo como um todo, passa a ter uma ambiguidade ao, simultaneamente, articular as suas demandas particulares e as do grupo como um todo. Laclau denomina essa ambiguidade de *significante flutuante*: diferente de um *significante vazio*, que engloba uma vasta gama de significados dentro si, mas que funciona dentro de uma cadeia de equivalências específica, o *significante flutuante* pode ser apropriado por diferentes cadeias de equivalência, as quais podem inclusive estar em oposição uma com a outra. *Significantes flutuantes e vazios* estão presentes simultaneamente na construção do “povo”.

O exemplo dado por Laclau é bastante ilustrativo: ele fala dos discursos populistas dos Estados Unidos, e em como há uma transição da defesa do *small man*, que originalmente é defendido pelas políticas de esquerda do *New Deal*, e cuja ideia é apropriada pela direita no confronto com os democratas e o *establishment* liberal – ele deixa de ser um símbolo de um estado de bem estar social que beneficia a todas, para se tornar um símbolo para um projeto político que prefere um Estado mínimo, que não oprime os cidadãos americanos com altos impostos para o benefício de poucos. O *small man*, então, é o *significante flutuante*, aplicado à dois lados do campo político completamente opostos.

Até então, foi presumido que qualquer demanda não atendida pode ser incorporada à cadeia de equivalências e à demanda popular como um todo – mas isso nem sempre é verdade. As particularidades de cada demanda não são abandonadas, mesmo quando estas conseguem se incorporar à cadeia, e é possível que esta cadeia, para alcançar os seus objetivos, precise articular uma lógica própria, unificada, que pode acabar deixando de lado características específicas de certas demandas particulares, ou até mesmo se opondo a elas. Também pode acontecer de a demanda sequer ser incorporada à cadeia e na verdade *se opor* à outras demandas já pertencentes à cadeia – por não ter nada em comum com elas. Laclau denomina esse fenômeno como *heterogeneidade social*, entendendo que essa heterogeneidade não significa diferença por si só, mas a completa falta de um espaço em comum entre os elementos. A heterogeneidade tem presença em múltiplos aspectos da construção do campo popular:

Em primeiro lugar, como a fronteira antagonica envolve, como vimos, um outro heterogêneo que é dialeticamente irrecuperável, sempre existiria uma materialidade do significante que resiste à absorção conceitual. [...] O “povo” será sempre algo mais do que o oposto ao poder. Existe um Real, no “povo”, que resiste à integração simbólica. Em segundo lugar, [...] a heterogeneidade também se encontra presente no particularismo das demandas de equivalência – um particularismo que, como sabemos, não pode ser eliminado porque é o próprio fundamento da relação de equivalência. Em terceiro lugar, conforme vimos, o particularismo (a heterogeneidade) é também aquilo que impede algumas das demandas de se incorporarem a essa cadeia de equivalências (LACLAU, 2013, p. 225-226.)

Essa presença constante, assim como a constante oposição entre heterogêneo e homogêneo, e entre significantes vazios e flutuantes, é essencial para a dinâmica de como o político opera. Todos esses elementos nos foram apresentados como pontos essenciais para a construção do “povo” – o que significa que o político sempre vai operar a partir dessa construção. Assim:

Se o populismo consiste em postular uma alternativa radical dentro do espaço comunitário, em uma escolha no cruzamento no qual o futuro da sociedade se articula, o populismo não se torna sinônimo de política? A resposta só pode ser afirmativa. Populismo significa colocar em questão a ordem institucional ao se construir um *underdog* como agente histórico – ou seja, um agente que é um *outro* em relação à forma pela qual as coisas estão estruturadas. Mas isso é o mesmo que política (LACLAU, 2005, p. 47, ênfase no original).<sup>17</sup>

Com esses elementos delineados, temos uma definição mais precisa do populismo, novamente, interpretado como uma dinâmica política, e não como uma ideologia. A ideia de populismo que Laclau constrói pode ser aplicada à uma vasta gama de fenômenos políticos. Ele está baseado, ao mesmo tempo, na subversão de um *status quo* que não mais funciona, e no estabelecimento de um novo – tudo isso baseado nas demandas não-atendidas de uma população que se constitui em um “povo” ao redor de algum ideal.

A ideia de populismo que Laclau apresenta é fortemente relacionada com a ideia de articulação, porque também acontece através da construção de cadeias de significado e formação (e desconstrução) de discursos hegemônicos. Laclau também apresenta uma ideia de povo que se encaixa muito bem com a ideia de povo que Bhabha menciona mas não desenvolve, e a maneira pela qual o populismo opera adiciona uma outra possível camada explicativa para que o hibridismo, como ferramenta de resistência do colonizado, possa operar. As identidades culturais são sempre múltiplas e heterogêneas – não são definidas apenas por raça, classe, gênero, ou orientação sexual. Todos esses elementos, e muitos outros, agem em conjunto e

---

<sup>17</sup> No original: “If populism consists in postulating a radical alternative within the communitarian space, a choice at the crossroads on which the future of a given society hinges, does not populism become synonymous with politics? The answer can only be affirmative. Populism means putting into question the institutional order by constructing an underdog as an historical agent – i.e., an agent which is an *other* in relation to the way things stand. But his is the same as politics.”

interagem entre si para formar uma identidade individual, e para formar identidades coletivas. Elas podem se contradizer por vezes, e por isso uma das características centrais das cadeias de equivalência é serem heterogêneas a ponto de precisarem apagar diferenças para que consigam ter algum elo de união entre as várias demandas constituintes. Além da óbvia correlação que se pode fazer com o fato de que o hibridismo é por si só algo que surge a partir da interação e união de elementos heterogêneos entre si, as cadeias de equivalência são, na perspectiva de Laclau, a forma pela qual o política *acontece* – e não poderia ser diferente com a cultura como ferramenta política de resistência, como é o caso do hibridismo na perspectiva dos grupos colonizados.

A cultura híbrida, se nos utilizarmos da linguagem do populismo de Laclau, surge como uma articulação de uma multiplicidade de identidades, demandas e resistências frente à um discurso hegemônico originário do colonizador e do Ocidente. A oposição entre o hibridismo que surge nas culturas subjugadas, e entre o discurso dominante dos grupos que reforçam a filosofia liberal e colonial, é um corte antagônico, na medida em que a cultura híbrida reúne ao seu redor diversas demandas e símbolos que, juntos, formam uma cadeia de significados que se opõem ao discurso colonial, de forma a criar um novo discurso que busca deslocar o objeto que antagonizam.

O “populismo” como descrito por Laclau é a expressão concreta da resistência popular, e pode ser uma expressão da resistência cultural presente no hibridismo. Ele também é uma expressão concreta do deslocamento de hegemonias e de discursos, e da mudança política que pode ocorrer (e de fato ocorre) através da ação de agentes fora do centro do poder burocrático. E essa é, em última instância, o espaço de atuação da cultura como ferramenta política, como centro simbólico da resistência de grupos marginalizados, que se reúnem através das cadeias de significados formadas pela cultura híbrida em prol da mudança social.

#### **4. Considerações Finais.**

O objetivo deste trabalho foi analisar duas teorias com fundamentos pós-estruturalistas (a teoria do discurso de Ernesto Laclau, e o pós-colonialismo de Homi Bhabha), e observar como elas poderiam funcionar de forma complementar, especialmente aplicando as categorias desenvolvidas por Laclau aos conceitos desenvolvidos por Bhabha quando trata de hibridismo, da construção do discurso colonial e da resistência dos povos colonizados.

Entendo que esse objetivo foi alcançado, e que essas teorias mostraram que, de fato, têm potencial de se complementarem. As duas teorias partem de premissas semelhantes, sendo ambas teorias que exploram a formação de identidades no nível ontológico; ambos os autores têm um entendimento da teoria como tendo certo poder político, na medida em que há na desconstrução de discursos hegemônicos o potencial para a criação de novos discursos e para a agência transformadora do sujeito; ambos enfatizam a ideia de que identidades são múltiplas, sendo definidas não só por uma posição em sociedade, como classe, mas sim de diversos elementos heterogêneos; e ambos percebem o poder da teoria e da desconstrução de discursos de dar voz à sujeitos marginalizados, indo além de um movimento de desconstrução por si só.

Indo além, creio que a abordagem mais expansiva e genérica que Laclau faz, explorando o político como um todo, pode servir como um complemento válido para a teoria de Bhabha. A ideia de hibridismo ao longo da obra de Bhabha é inconsistente, mas a ideia de prática articulatória desenvolvida por Laclau apresenta elementos que podem corrigir alguns de seus problemas. Além disso, as categorias de antagonismo e populismo também podem servir de complemento útil para a ideia de hibridismo, e as formas pelas quais ele teoricamente se manifestaria em movimentos de resistência de grupos subjugados, independentemente de sua posição no espectro político. O populismo, especialmente, também dá luz a como povos se formam, desde a formação da sua identidade até a sua forma de operação dentro do político – é uma ideia que dá uma noção concreta de *como* as resistências à discursos hegemônicos se formam, e como elas atuam de forma a deslocá-los. O populismo de Laclau é feito de forma a se aplicar a fenômenos políticos no geral, e creio que ele pode ser uma ferramenta analítica útil para o entendimento de como discursos coloniais são deslocados e confrontados por grupos colonizados.

Por fim, ambas as teorias podem ter contribuições valiosas para a análise em Relações Internacionais, que têm uma falta severa de perspectivas críticas e pós-coloniais em seu meio. É crucial que as RI voltem os seus olhos para o Terceiro Mundo com o entendimento de que o colonialismo ainda deixa marcas profundas nesses espaços, e os discursos e a cultura são alguns dos elementos onde esse impacto está mais claro. Entender o mundo moderno é entender um mundo que passou pela colonização e que ainda está lidando com as consequências da dominação ocidental no resto do mundo.

A ideia de hibridismo de Bhabha ganha cada vez mais relevância nas RI – mas se o hibridismo tem falhas, elas precisam ser observadas e corrigidas para ter contribuições mais

sólidas, especialmente por ser uma ideia que pode se aplicar muito além de questões de segurança, na medida em que trata de identidades que permeiam toda a sociedade. A teoria do discurso de Laclau, por sua vez, também tem ganhado alguma relevância, especialmente em estudos sobre o populismo, e creio que ela possa contribuir imensamente em uma variedade grande de tópicos em RI, especialmente no estudo da democracia e de grandes mudanças na política internacional, que talvez possam ser explicadas pela análise de como as hegemonias discursivas no cenário internacional se constituem e se modificam.

Além disso, as teorias de Laclau e Bhabha, apesar de ainda sofrerem de certo eurocentrismo por parte de seus autores e de suas inspirações teóricas (e essa é uma das principais críticas à Laclau, especialmente), estão dispostas a lidar com os problemas específicos que diversas modalidades de opressão apresentam, algo que é profundamente necessário se se pretende desenvolver análises em RI que tenham algum impacto no internacional. De certa forma, concordo com Bhabha quando ele argumenta a favor do poder da teoria na articulação política, e em um mundo onde os desequilíbrios de poder entre indivíduos e grupos, além de Estados, ainda são um problema, análises que buscam considerar esses elementos têm um potencial considerável para trazer um impacto positivo em sociedade.

## 5. Referências Bibliográficas

ABRAHAMSEN, Rita. Postcolonialism. In: GRIFFITHS, Martin. **International Relations Theory for the Twenty-First Century: An introduction**. Oxford: Routledge. 2007. p. 111-122.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.

CHATURVEDI, Sanjay. Hybridity, Imaginations, and Diasporic Otherness. In: SRIDHARAN, E. **International Relations Theory and South Asia: Security, Political Economy, Domestic Politics, Identities, and Images**, v. 2. [s.l.] Oxford University Press. 2011.

FAY, Stephen; HAYDON, Liam. **An Analysis of Homi K. Bhabha's The Location of Culture**. London: Macat International. 2017.

HAN, Jongwoo; LING, L. H. M. Authoritarianism in the Hypermasculinized State: Hybridity, Patriarchy and Capitalism in Korea. **International Studies Quarterly**. Malden, v. 42, p. 53-78, 1998.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and the Socialist Strategy: towards a radical democratic politics**. Londres: Verso. 1985.

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Nueva Visión. 2000.

LACLAU, Ernesto. Populism: What's in a Name? In: PANIZZA, Francisco (ed.), **Populism and the Mirror of Democracy**. Londres: Verso, 2005. p. 32-49.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas. 2013.

LACLAU, Ernesto. Antagonism, Subjectivity and Politics. In: LACLAU, Ernesto. **The Rhetorical Foundations of Society**. Londres: Verso, 2014. p. 100-124.

LIU, Shuang. **Identity, Hybridity and Cultural Home: Chinese Migrants and Diaspora in Multicultural Societies**. Londres: Rowman & Littlefield. 2015.

MAC GINTY, Roger. **International Peacebuilding and Local Resistance: Hybrid Forms of Peace**. [s.l.] Palgrave Macmillan. 2011.

MAC GINTY, Roger; RICHMOND, Oliver. The fallacy of constructing hybrid political orders: a reappraisal of the hybrid turn in peacebuilding. **International Peacekeeping**, [s.l.] v. 23, n. 2, p.219-239, 5 nov. 2015.

MENDONÇA, Daniel de. Como olhar o político a partir da teoria do discurso. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 1, p.153-169, jan-jun. 2009.

NORVAL, Aletta J.. Hybridization: The Im/Purity of the Political. In: EDKINS, Jenny; PERSRAM, Nalini; PIN-FAT, Veronique (Ed.). **Sovereignty and Subjectivity**. London: Lynne Rienner Publishers, 1999. p. 99-114.

PETERSON, Jenny H.. A Conceptual Unpacking Of Hybridity: Accounting For Notions Of Power, Politics And Progress In Analyses Of Aid-Driven Interfaces. **Journal Of Peacebuilding & Development**, [s.l.] v. 7, n. 2, p.9-22, ago. 2012.

RICHMOND, Oliver; MITCHELL, Audra. **Hybrid Forms of Peace: From Everyday Agency to Post-Liberalism**. [s.l.] Palgrave Macmillan. 2012.

RUTHERFORD, Jonathan. The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). **Identity: Community, Culture, Difference**. Londres: Lawrence and Wishart, 1990. p. 207-221.

SHIM, Doobo. Hybridity and the rise of Korean popular culture in Asia. **Media, Culture & Society**. Londres, v. 28, n. 1, p. 25-44, 2006.