

## Híbridos e Hifenizados (ou a Diferença como Adição)

### Hybrids and Hyphenateds (or the Difference as Addition)

Gustavo Ruiz Chiesa<sup>1</sup>

#### Resumo

O presente ensaio propõe um diálogo conceitual entre determinados autores bastante caros às teorias sociológica e antropológica contemporâneas, como Homi Bhabha, Stuart Hall, Fredrik Barth, Paul Gilroy, Ulf Hannerz e Clifford Geertz, a partir de uma breve revisão de algumas das principais ideias, conceitos e questões que atravessam o tema do contato e dos fluxos interculturais em um contexto pós-colonial. Nessa conversa, perceberemos que, a partir de diferentes maneiras e percorrendo caminhos distintos, todos os autores chamam a atenção para o caráter eminentemente criativo e “aditivo” da diferença, o que resultará em um entendimento da cultura como um *movimento* ou *processo* em constante transformação. Em tempos de acentuados radicalismos, intolerâncias e discursos de ódio, trata-se de um convite a uma forma de perceber a *diferença como uma adição* e jamais como uma restrição ou contradição.

**Palavras-chave:** Contato cultural. Migração. Diferença. Criatividade. Transformação.

#### Abstract

The present essay proposes a conceptual dialogue between certain authors very important to contemporary sociological and anthropological theories, such as Homi Bhabha, Stuart Hall, Fredrik Barth, Paul Gilroy, Ulf Hannerz and Clifford Geertz, from a brief review of some of the main ideas, concepts and issues that cross the theme of contact and intercultural flows in a postcolonial context. In this conversation, we realize that, from different ways and traveling different paths, all the authors draw attention to the highly creative character and “additive” of the difference, which will result in an

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA, Bagé, RS, Brasil). E-mail: gustavorchiesa@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5030-4326>.

understanding of culture as a *movement* or *process* in constant transformation. In times of marked radicalism, intolerance and hate speech, it is an invitation to a way of perceiving *difference as an addition* and never as a restriction or contradiction.

**Keywords:** Cultural contact. Migration. Difference. Creativity. Transformation.

*“Cada diferença é preciosa e deve ser cuidada com carinho”.*  
(MEAD, 1976, p. 14).

## **Introdução: o global e o local**

O contato com a diferença cultural por meio das migrações e dos deslocamentos sempre esteve presente na constituição das sociedades humanas, em especial nos grandes impérios. Como sugere o antropólogo norueguês Fredrik Barth (2005, p. 18), não há novidade nisso: “todas as grandes civilizações através da história foram caracterizadas por esse tipo de pluralismo.” Porém, a partir da Segunda Guerra Mundial, o contato intercultural se intensifica e se reconfigura, os ciclos migratórios assumem novas direções, diferentes das empreendidas durante o período colonial, a “questão multicultural” torna-se mais evidente passando a ocupar um lugar central no campo da contestação política (HALL, 2008, p. 53). O fim do colonialismo europeu, e o posterior fim da guerra fria, possibilitou o surgimento de novos (e frágeis) estados-nações, envoltos em guerras civis e graves crises econômicas e sociais derivadas do longo período de dominação, dependência e marginalização que ainda persistem, mas que assumem, no contexto pós-colonial, novas configurações.

Os efeitos da globalização intensificam a separação entre tempo e espaço, o que resulta na padronização das dimensões temporais, na produção de “espaços vazios” e “mecanismos de desencaixe” que tornam possíveis a criação de um tempo e espaço “global” e “homogêneo” (GIDDENS, 1991). Global porque sua dimensão é planetária. Homogêneo porque tende a uniformizar todas as práticas e relações sociais atingidas por ela. Anthony Giddens (1991, p. 28) sugere que graças à separação entre tempo e espaço “as organizações modernas são capazes de conectar o local e o global de forma que seria impensável em sociedades mais tradicionais, e, assim fazendo, afetam rotineiramente a vida de milhões de pessoas.”

No entanto, outros teóricos e pensadores, dentre eles o sociólogo jamaico-britânico Stuart Hall, chamaram a atenção para o fato de que a globalização não atinge a todos do mesmo modo, ou seja, não produz os

mesmos efeitos em todos os lugares e, conseqüentemente, continua gerando desigualdades e diferenças. Mais do que simplesmente homogeneizar as culturas, a globalização, no contexto contemporâneo, “tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas” (HALL, 2006, p. 87).

Portanto, se existem, por um lado, tendências homogeneizantes “globais”, também existe, por outro, a proliferação das diferenças “locais”. O global e o local aparecem, desse modo, não como polos antagônicos ou concorrentes, mas sim como dimensões complementares, paralelas. Ambos não ocupam posições fixas e contraditórias. Logo, o global está atento ao local, assim como este último produz inevitavelmente algum tipo de tradução e reflexão sobre o primeiro. Em função disso, muitos autores têm preferido utilizar a expressão “glocalização” à globalização deixando evidente a mútua “contaminação” entre os termos (CANCLINI, 2006). Seguindo esse argumento, Clifford Geertz (2001, p. 216) sugere que “o cosmopolitismo e o provincianismo já não se opõem; ligam-se e se reforçam. À medida que aumenta um, aumenta o outro”.

O local reflete o global produzindo novas possibilidades de ser moderno, gerando “outras modernidades” no interior da própria modernidade (CHATTERJEE, 2004), inventando novas estratégias de enfrentamento, resistência, intervenção e, fundamentalmente, tradução. Trata-se de “um novo tipo de ‘localismo’ que não é autossuficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste” (HALL, 2008, p. 58). Segundo Hall, o local ou o particular resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo porque não possui inscrição política fixa: “seu impulso político não é determinado por um conteúdo essencial, mas por uma articulação com outras forças.” (HALL, 2008, p. 59).

Como veremos, a novidade do período pós-colonial é que agora essa diferença local está localizada no centro do sistema global. Não só isso, nessa nova configuração global o(s) centro(s) e a(s) periferia(s) se multiplicaram (APPADURAI, 1996). Os fluxos migratórios trouxeram as margens para o centro e, mais do que isso, revelaram a continuidade das relações de dependência e dominação do centro em relação às margens. Não é por acaso que migrantes de ex-colônias francesas, como a Argélia, por exemplo, tendem a migrar para a França, ou migrantes de ex-colônias inglesas, como é o caso de algumas ilhas caribenhas, tendem a migrar para

a Inglaterra. Os conflitos e a miséria dessas recém-criadas nações, associadas a determinados traços culturais, reconfiguraram as relações diaspóricas sempre existentes, assumindo novas direções que resultaram na ampliação do contato com a diferença (agora também localizada no centro do sistema).

### **Identidade(s) e Diferença(s)**

Refletindo a respeito do processo de construção identitária a partir da alteridade, Stuart Hall (2008) nos apresenta o “caso britânico”. A presença do “outro” sempre fez parte do imaginário social inglês em função dos avanços imperiais por continentes distantes, exóticos e desconhecidos da maioria da população. Presença esta que serviu como um modelo idealizado, um elemento constitutivo para pensar a própria identidade britânica, o “ser britânico” e sua “britanidade” (*britishness*). Como sugere Hall (HALL, 2008, p. 60), a “experiência imperial moldou profundamente a identidade nacional britânica, seus ideais de grandeza e definiu seu lugar no mundo”. No entanto, a ideia de construir uma cultura a partir de um consenso em torno de elementos fundamentais é não só inviável, sobretudo em função da dispersão e desarticulação comum a qualquer sociedade, mas também problemática. Ao contrário, lembra Geertz (2001, p. 219), “são as falhas e fissuras que parecem demarcar a paisagem da identidade coletiva”.

No período pós-Segunda Guerra Mundial essa suposta unidade (e superioridade) da identidade britânica começou a ser questionada em função dos novos padrões e valores culturais que desembarcavam na ilha ou que já se encontravam presentes, mas eram marginalizados ou subsumidos pelos valores dominantes. Antigas relações de dependência e dominação, relacionadas à escravidão e à exploração colonial, foram reconfiguradas com os movimentos migratórios para o território britânico. Imigrantes e seus descendentes passaram a ocupar, em sua maioria, cargos subalternos e mal remunerados, lutaram (e ainda lutam) severamente contra preconceitos raciais e culturais de toda ordem, e estabeleceram laços identitários entre pessoas que passavam (e ainda passam) por situações semelhantes no âmbito da experiência migratória. Barth (2005) percebeu algo semelhante em sua análise sobre os imigrantes paquistaneses na Noruega, chamando a atenção para o processo de contínua transformação e reflexão de si mesmo e de sua nova condição derivada do contato com a alteridade.

Esses indivíduos marginalizados, que ocupam posições liminares dentro da estrutura social, são vistos e classificados pela cultura dominante como um todo uniforme e homogêneo, que demarca (ou ao menos tenta demarcar) de maneira bem nítida as fronteiras entre “nós” e “eles”. Hall (2008) descreve o caso dos caribenhos que, não obstante suas diferentes origens e sua riquíssima diversidade cultural, no momento em que desembarcam em solo britânico tornam-se todos “jamaicanos”. Ou ainda, em outro contexto bastante semelhante, “o que costumava ser um contraste étnico evidente entre *pathan* e *punjabi* se torna irrelevante. Agora eles são todos paquistaneses na Noruega” (BARTH, 2005, p. 21).

Assim, o senso de comunidade, que certamente existe em alguma medida, mas que tende a ser exagerado de maneira enganosa e muitas vezes perigosa, reflete tanto a idealização das relações pessoais estabelecidas por indivíduos que ocupam posições estruturais semelhantes, quanto o mascaramento das diferenças culturais internas aos próprios grupos através de um discurso que procura empobrecer o “outro” e uniformizá-lo a partir de determinados rótulos ou estereótipos. Nisso consiste, segundo Barth (2005, p. 22), o mito central da etnicidade, um mito exagerado de contraste e compartilhamento, resumido pelo autor da seguinte maneira: “se ‘nós’ da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação aos ‘eles’ dominantes – em termos de situação de vida, preocupações e atitudes – devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação a outra cultura.”

Hall (2006) dá o exemplo do significante *black* que, no contexto britânico, serviu como marcador identitário tanto das comunidades afro-caribenhas quanto para as asiáticas. Apesar de manterem tradições culturais distintas, ambos os grupos foram vistos pela cultura dominante como “a mesma coisa”. Este exemplo deixa claro o caráter contextual, posicional e político que envolve o processo de identificação, revelando a impossibilidade de pensar a identidade de maneira separada da alteridade<sup>2</sup>. Compreende-se, a partir desses e de tantos outros casos semelhantes, o argumento que acompanhou a obra de Barth (2000; 2005), isto é, a ideia de que os grupos étnicos não se constituem por meio de uma base ou repertório cultural comum, mas sim na relação de interdependência estabelecida *entre* ou, mais exatamente, *nas* diferenças culturais. Daí a

---

<sup>2</sup> Trata-se da ideia de “ipseidade” ou “identidade-ipse”, tal como elaborada pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1991), ou seja, um processo de contínua construção e reconstrução identitária que ocorre, inevitavelmente, a partir do encontro com a alteridade.

necessidade de entendermos a cultura não como um conjunto de tradições fixadas no tempo, e sim como algo que se encontra em contínua transformação e articulação. Tal ideia coincide com a formulação que Ulf Hannerz (1997) elabora a respeito da ideia de cultura, ou seja, de pensá-la como um fluxo, um processo, um movimento, como “coisas que não permanecem em seu lugar”. E, para manter a cultura em movimento, diz o antropólogo sueco, “as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la.” (HANNERZ, 1997, p. 12).

“A identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra.” (HALL, 2006, p. 87). Supor a anulação ou a fusão do “mesmo” no “outro” é, na visão de Hall, uma fantasia típica do modelo iluminista, estruturado no binarismo metafísico. Significa crer na separação nítida entre o “eu” e o “outro”, essencializando-os e fixando-os em tradições culturais uniformes, homogêneas e limitadas. É crer, portanto, na existência *a priori* de uma identidade possível de ser captada, catalogada ou transmitida, como se ela fosse uma “coisa”, um “objeto”, uma “substância” que as pessoas têm, ou algo que já existe em algum lugar esperando apenas para ser analisado e classificado (BRUBAKER; COOPER, 2000). Ao problematizar esse pensamento, entendendo-o como uma particularidade que se universalizou, Hall procura enfatizar o caráter processual e dialógico da identidade preferindo, inclusive, utilizar o termo “identificação” em alguns momentos, deixando claro que o “outro” deixou de ser pensado como um termo fixo no espaço e no tempo, tornando-se uma posição construída dentro de um discurso<sup>3</sup>. A identificação é “um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção”, e opera sempre com a “lógica do mais-que-um” (HALL, 2000, p. 106).

O processo de construção da identidade se dá inevitavelmente a partir do contato com a diferença, por aquilo que é deixado de fora e que a constitui, ou seja, o seu “exterior constitutivo”. Dito de outra maneira,

---

<sup>3</sup> Atentos, também, a outros modos de abordar a questão da “identidade”, Rogers Brubaker e Frederick Cooper (2000) reconhecem que a ideia de “processo de identificação” apresentada por Hall daria conta dessa multiplicidade, fragmentação, instabilidade, fluidez constitutivas de tal processo, mas discordam quanto à necessidade de se manter, para fins analíticos, o uso do ambíguo termo “identidade” na medida em que este remetia inevitavelmente às ideias de “*sameness*” e permanência, colocando, assim, em risco o entendimento do caráter situacional, relacional e contextual do processo de identificação de si e dos outros.

trata-se de um processo social de construção identitária a partir da alteridade que resultará em um verdadeiro jogo ou espelho de imagens, onde a identidade (individual ou coletiva) se constrói exatamente na encruzilhada da imagem que o “eu” tem do(s) “outro(s)” e da minha própria imagem espelhada nesse(s) outro(s), fato que proporciona o desenvolvimento do processo de consciência de “si mesmo” e o florescimento da própria identidade seja ela de um grupo ou indivíduo. É, portanto, apenas na relação com o “outro”, com a diferença, *com aquilo que não é* ou, com aquilo que está ausente, que a identidade se constrói, o “eu” se estabelece, *aquilo que é se constitui*. Pois afinal, *o eu é um outro*.

Inspirados na filosofia desconstrucionista de Jacques Derrida (1995), diríamos se tratar da lógica da *différance* onde “o significado/identidade de cada conceito é constituído(a) em relação a todos os demais conceitos do sistema em cujos termos ele significa” (HALL, 2008, p. 81-82). As identidades são construídas a partir da ausência (“que permite à presença significar algo”), da divisão e, desse modo, nunca serão ajustadas de maneira idêntica. Em função disso, o processo de constituição da identidade será constantemente afetado, desestabilizado justamente por aquilo que é deixado (e vem) de fora.

Observa-se, nesse sentido, um movimento constante de “fora” para “dentro”, ou do “outro” para “si mesmo”, incorporando e utilizando esses elementos externos na definição de sua própria identidade ao mesmo tempo em que são demarcadas as fronteiras da alteridade – isto é, uma fronteira que produz a diferença do mesmo modo que é produzido por esta. Uma lógica de criação identitária que separa o “nós” dos “outros”, os quais, por serem distintos de “nós”, contribuem para entender o que de fato “nós não somos”.

O conceito de identidade deve ser sempre pensado em termos estratégicos e posicionais, fato que revela seu contorno político e seu caráter associativo. Vale dizer,

[...] as próprias pessoas estabelecem esses contrastes e traçam essas linhas: consideram-se, em determinados momentos e para determinados fins, francesas e não inglesas, indianas e não budistas, Hutu e não Tutsi, latinas e não índias, xiitas e não sunitas, Hopi e não Navajo, negras e não brancas, laranjas e não verdes. [...] Quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas (GEERTZ, 2001, p. 217).

Consequentemente,

[...] essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2000, p. 108).

As experiências migratórias variam de acordo com os indivíduos que as vivenciam. As possibilidades de contato são infinitas, pois “existem quase tantas maneiras de reunir essas identidades, fugazes ou duradouras, abrangentes ou íntimas, cosmopolitas ou fechadas, amistosas ou sanguinárias quantos são os materiais com que uni-las e as razões para fazê-lo” (GEERTZ, 2001, p. 197). Uns assimilam rapidamente a nova cultura visando uma maior integração na sociedade que os “acolheram”, outros resistem a ela jurando fidelidade às “raízes”. Todos, no entanto, revisitam suas próprias “tradições”, as quais serão inevitavelmente transformadas no contato com a alteridade. Trata-se de um processo de “transculturação” que, longe de implicar na completa e equivocada ideia de “assimilação” (ou, pior, “aculturação”), produz novas configurações culturais baseadas, sobretudo, no exercício performático da tradução cultural (BHABHA, 2007).

Para encerrar essa parte do texto gostaria de recorrer, mais uma vez, a uma longa, porém esclarecedora passagem de Barth sobre a experiência vivida por um paquistanês na Noruega. Tal relato, penso eu, ilustra perfeitamente o que foi dito acima e, também, nos auxiliará na compreensão do que virá adiante.

Sua concepção da sociedade norueguesa expandiu-se e mudou, e isso, insisto, é uma mudança na sua cultura. Não se trata apenas de uma questão de bilinguismo, aprender um pouco de norueguês e continuar sabendo uma língua *pashu* que não se modificou. Ao contrário, ele está aprendendo vários tipos de coisas que também mudam o que ele costumava saber. Ele reflete ativamente sobre sua posição na Noruega. Sua ideia sobre o que é ser um muçulmano se torna diferente do que era quando ele vivia em uma sociedade muçulmana. Além disso, a ideia de ser “paquistanês” é uma ideia nova e em expansão. Ela aparece quando ele procura a companhia de outras pessoas que estão na



mesma situação que ele, que podem apoiar uns aos outros em uma crescente camaradagem derivada do fato de serem todos paquistaneses na Noruega. Ele nunca tinha se considerado como sendo paquistanês antes, mas as antigas diferenças étnicas do Paquistão parecem bastante irrelevantes em contraste com a experiência que ele tem ao se confrontar com o que é ser norueguês. Ele está reagindo ao que está aprendendo, revendo e reestruturando muitas das coisas sobre as quais ele não tinha refletido muito anteriormente. Ele está descartando alguns dos seus valores prévios e cultivando outros de forma crescente. Em outras palavras, sua cultura total está passando por uma mudança e rapidamente se torna ilusório identificar uma parte dele como sendo moldada pela cultura *pathan* ou paquistanesa e outra parte dele como representante da cultura norueguesa que ele está aprendendo (BARTH, 2005, p. 19-20).

### **Uma Breve Digressão: “Nem Lá, Nem Cá” (ou a Vida Liminar na Metrópole)**

Faço aqui uma pequena pausa nessa conversa entre autores e pensadores da diferença para resgatar uma breve incursão etnográfica que realizei junto a alguns migrantes nordestinos que haviam chegado recentemente na cidade do Rio de Janeiro, na primeira década do presente século<sup>4</sup>. Ao acompanhar de perto as trajetórias de pessoas que passaram pela experiência diaspórica, deslocando-se para um grande centro urbano, tivemos a oportunidade de perceber que a migração, na maioria dos casos, está essencialmente vinculada à esfera produtiva. O trabalho é, em grande medida, o que motiva e orienta essa prática. Mergulhando nas histórias de vida dessas pessoas descobrimos, por exemplo, que o tema da migração sempre se fez presente nas conversas entre amigos e familiares em suas terras natais. Especialmente durante a adolescência, uma imagem idealizada da “cidade maravilhosa” é criada a partir das novelas e das narrativas de outros migrantes que retornavam e contavam suas experiências na metrópole. O combinado entre os amigos, relata um dos migrantes, era o seguinte: “quando a gente fizer dezoito anos, vai todo mundo trabalhar no Rio!” – o que denota o papel da migração como um marco da maioridade e como constitutiva do quadro referencial de opções e perspectivas naquela sociedade. Opções que normalmente incluem e mobilizam uma rede de parentesco que os auxiliará na conquista de um trabalho nesse novo ambiente.

---

<sup>4</sup> Agradeço a colaboração do antropólogo Diego Madi Dias, parceiro importante nessas incursões e reflexões etnográficas.

É comum encontrarmos esses migrantes ocupando postos de trabalho menos valorizados em um sistema de posições sociais (garçons, porteiros, faxineiros, zeladores, motoristas etc.). De fato, eles ocupam um *lugar liminar* e estigmatizado na divisão social do trabalho e na estrutura produtiva, sendo precisamente esse lugar ocupado que os coloca em uma condição de “antiestrutura simbólica” (TURNER, 1974). O que está em jogo, no entanto, é menos uma distinção entre posições ou *status* diferentes na produção da vida material que uma homogeneidade notada entre indivíduos de uma mesma posição social. Ou seja, para entender onde reside esse caráter liminar, devemos nos ater menos a uma hierarquia vertical do que à maneira indistinta como os indivíduos se apresentam horizontalmente. A categoria “nordestinos” apresenta em si mesma o aspecto liminar ao designar de forma indiferenciada pessoas de diferentes localidades, com distintas características culturais, reduzindo assim a diversidade cultural do Nordeste a uma simples massa homogênea.

A noção de “anonímia” apresentada por Victor Turner (1974) em oposição a um sistema de nomenclaturas, empregada para caracterizar o estado liminar, encontra uma possível aplicação: como os “jamaicanos” apresentados por Hall, ou os “paquistaneses” de Barth, os migrantes do Nordeste deixam de ser cearenses, alagoanos, pernambucanos e passam a ser chamados de “paraibas” (no Rio de Janeiro), “baianos” (em São Paulo) ou simplesmente “nordestinos”. Essa homogeneidade se acentua com um efeito de invisibilidade, peculiar aos postos de trabalho que ocupam, através do processo de violência simbólica<sup>5</sup> e epistêmica<sup>6</sup> que se dá, por exemplo, por meio da padronização de suas vestimentas (o “uniforme”, entendido aqui em seu duplo sentido: tanto substantivo, quanto adjetivo<sup>7</sup>) e do encobrimento de suas diferenças, o que deixa explícito os variados mecanismos e formas de controle que acometem esses sujeitos diariamente<sup>8</sup>. Logo, as características de personalidade

---

<sup>5</sup> De acordo com Pierre Bourdieu (1989), trata-se da ação do poder na cultura de forma a (re)produzir tacitamente a dominação cultural e social de forma naturalizada e a partir das subjetividades.

<sup>6</sup> Trata-se, na visão da intelectual indiana Gayatri Spivak (2010), do mecanismo que “neutraliza” o sujeito subalterno, tornando-o invisível, silenciado e incapaz de se (auto)representar.

<sup>7</sup> Acepções da palavra “uniforme”: adjetivo - que tem a mesma ou aproximadamente a mesma forma, aparência, padrão, valor que os outros do mesmo tipo; análogo, idêntico, semelhante; substantivo - vestuário padronizado e distintivo usado pelos membros de uma categoria. (Fonte: Dicionário Houaiss).

<sup>8</sup> Nesse sentido, Barth (2005) lembra, ainda, que o próprio Estado é um poderoso mecanismo de controle que tende a reificar as culturas minoritárias apresentando,

são deixadas de lado para dar lugar a uma valorização de atributos impessoais que visa simplesmente o desempenho profissional em conformidade com expectativas ideais daquela sociedade na qual se está inserido.

De algum modo vemos aqui aplicadas as noções de Turner (2005) quanto à perda das características estruturais de uma ordem anterior, onde se assume uma condição ambígua nesse novo contexto: *nem lá, nem cá* (ou *“betwixt and between”*). Desse modo, “a invisibilidade estrutural das *personae* liminares tem um caráter duplo. Elas são, ao mesmo tempo, não-mais-classificadas e ainda-não-classificadas” (TURNER, 2005, p. 140). O período liminar pode ser tido como um estado de transição, de interestruturalidade, de passagem. A passagem aqui é entendida em seu sentido mais amplo, ou seja, não só em sua dimensão física ou espacial, mas também, e principalmente, no que diz respeito à subjetividade, configurando assim uma transformação no modo de ser pessoa, uma mudança ontológica.

A noção de que o indivíduo habita dois lugares ao mesmo tempo é fortemente percebida no discurso dos sujeitos migrantes, onde notamos um tenso diálogo entre aquilo que experimenta “aqui” e o que ficou “lá”. Contudo, não há uma ruptura entre dois tempos – presente e passado – e sim uma continuidade de um no outro na medida em que só fazem sentido em relação. Ou seja, trata-se de um projeto de existência que prevê, desde o seu início, uma “volta”. Mas essa volta não se dá para um lugar do passado, visto que “quando volta já não é mais a mesma coisa”, afirmam recorrentemente aqueles que vivenciaram a experiência migratória. Afinal, muitos dos familiares e amigos de infância não se encontram mais “lá”, pois também migraram. Ele não pertence mais ao lugar que deixou, bem como não faz parte do lugar que habita. Vive em dois espaços a um só tempo; “o que não é nem isso, nem aquilo, e, no entanto, é ambos” (TURNER, 2005, p. 144).

### **Entre a Tradição e a Tradução**

Hall (2006, p. 84) aponta que uma das consequências da globalização é a dupla possibilidade de fortalecimento das identidades locais e a produção de novas identidades. Um exemplo do primeiro

---

sobre elas, uma visão essencialista e engessada. Trata-se do exercício de delimitar ou de definir uma cultura como uma coisa (ou conjunto de coisas) tendendo a reifica-la ou tornando-a fixa. Nesse sentido, o Estado é, por excelência, o agente de categorização e identificação visto que detém os recursos simbólicos e materiais para impor categorias, esquemas classificatórios, modos de contagem e registros sociais (BRUBAKER; COOPER, 2000, p. 16-17).

movimento seria justamente o sentimento de “britanidade” (*britishness*) descrito acima ou, mais exatamente, “inglesidade” (*englishness*) que procura reconstruir “uma identidade que seja una, unificada, e que filtre as ameaças da experiência social” (SENNET, 1971, p. 15 *apud* HALL, 2006, p. 85). Esse “racismo cultural” pode encontrar correspondência em comunidades formadas por imigrantes que, em resposta à segregação, criam estratégias de re-identificação com a cultura de origem através, por exemplo, do *revival* do tradicionalismo cultural, da ortodoxia religiosa e do separatismo político. Ambos os movimentos são tidos como fundamentalistas na medida em que operam com visões puristas, essencialistas e reducionistas do outro e de si mesmo.

No entanto, outros caminhos são possíveis e responsáveis por produzir novas configurações identitárias. Geertz (2001, p. 197) sugere que:

[...] à medida que o mundo se torna mais rigorosamente interligado, econômica e politicamente, que as pessoas se deslocam de maneiras imprevisíveis, apenas parcialmente controláveis e cada vez mais maciças, e que novas linhas são traçadas enquanto as antigas se apagam, o catálogo de identificações disponíveis se expande, contrai-se, muda de forma, ramifica-se, involui e se desenvolve.

A experiência migratória possibilita que o indivíduo entre em contato com novas culturas sem se deixar ser completamente absorvido por ela e sem perder completamente as suas “raízes”. Identidades que estão a meio-caminho ou, como prefere Bhabha (2007), nos “entrelugares”, das diferentes tradições culturais. Povos, culturas e experiências diversas se encontram em movimento constante e são mutuamente influenciados, dando origem a formas de contato plurais e interconectadas, fato que torna inviável e sem sentido o trabalho de identificação das origens e dos pertencimentos isolados.

Esses indivíduos, derivados dos cruzamentos e misturas culturais, pertencem a dois mundos e oscilam ora em direção à tradição, ora em torno da tradução, ou seja, são “homens cindidos” que buscam suas “raízes” (*roots*) ao mesmo tempo em que procuram novas “rotas” (*routes*) de fuga. São “homens traduzidos”, imersos em “culturas híbridas”, que re-descrevem e re-criam suas próprias tradições e aprendem a combiná-las e traduzi-las de diferentes formas, mais do que isso, aprendem “a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (HALL, 2006, p. 89).

O antropólogo britânico Peter Wade (2005) afirma que teóricos como Stuart Hall, Homi Bhabha e Paul Gilroy tendem a considerar certas formas de hibridismo como forças positivas responsáveis por criar uma visão não-essencialista das identidades. Wade observa que nos trabalhos de Hall e Gilroy podemos encontrar duas versões de hibridismo. O primeiro, apelidado de *roots-hybridity* ou “hibridismo de raízes” é definido como o sincretismo de duas “totalidades culturais” formando uma nova “totalidade”. Raízes e pertencimentos são enfatizados neste hibridismo o que possibilitaria a reprodução de práticas e discursos essencialistas. O segundo, chamado de *routes-hybridity* ou “hibridismo de rotas”, depende de “movimentos diaspóricos imprevisíveis” e irregulares, criadores de complexas e instáveis redes, não reduzíveis a progressões teleológicas (como parece ser o caso do primeiro tipo de hibridismo). Neste segundo hibridismo, rotas, fluxos, encontros e movimentos são proeminentes e o essencialismo ou exclusivismo sai de cena dando lugar a identidades mais abrangentes que estão baseadas, por exemplo, na percepção de interesses e objetivos semelhantes e não mais na valorização de uma origem, um passado ou uma tradição comum.

Existe uma tensão constitutiva entre esses dois modos de hibridismo, contudo o *routes-hybridity* é visto por esses autores não como uma simples oposição ao primeiro, mas como uma superação ou mesmo uma “provocação” ao *roots-hybridity*<sup>9</sup>. De fato, ambos os modos estão mutuamente implicados e são codependentes. Wade também sugere que a concepção de hibridismo de Homi Bhabha está baseada sobretudo nesse segundo modelo, fato que justificaria sua atenção teórica para o problema da tradução cultural. Wade constatou, na pesquisa realizada com migrantes latino-americanos, que as pessoas estão a todo o momento pensando em suas origens e raízes, sobretudo quando refletem sobre seus próprios corpos e famílias. Sendo assim, é impossível conceber a mistura ou os modos de ação do *routes-hybridity* sem pensar nas próprias raízes e origens, o que não implica em pensá-las necessariamente em termos essencialistas<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Por exemplo, Paul Gilroy (2007, p. 298) afirma que “a obsessão modernista com as origens [*roots*] pode ser abandonada na medida em que as culturas itinerantes se propagam através de meios imprevisíveis e continuam por rotas [*routes*] desconhecidas em direção a destinos não antecipados”.

<sup>10</sup> Spivak (2010) também considera a possibilidade de uma determinada identidade ser estratégica e temporariamente reforçada visando, com isso, a conquista de direitos ou a redução de desigualdades. Asseguradas essas novas conquistas a

A relação entre hibridismo e tradução é marcante nos trabalhos de Hall e Bhabha e ambos consideram o primeiro como sendo a expressão da lógica cultural do último. Lógica evidente nas diásporas multiculturais e em comunidades minoritárias do mundo pós-colonial. O hibridismo é um processo de tradução cultural onde está em jogo a:

[...] revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou 'inerentes' de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato da tradução cultural, pois o negociar com a 'diferença do outro' revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação (BHABHA, 1997 *apud* HALL, 2008, p. 71).

Esses autores também perceberam a existência de diferentes e concorrentes visões sobre o hibridismo. Se, por um lado, temos aqueles que incentivam a mistura e afirmam ser ela constitutiva de qualquer identidade em permanente processo de transformação<sup>11</sup> – hibridismo, desse modo, não é a perda da identidade, mas sim a condição de possibilidade desta –, também temos, por outro lado, uma série de indivíduos que combatem os “híbridos” e tentam “purifica-los” em defesa da tradição e da pureza. Gilroy (2007) afirma que argumentos como estes, que defendem uma cultura original, verdadeira, congelada no tempo, são perigosos alibis para autoritarismos de qualquer natureza e medida. O autoritarismo seria, dessa forma, o resultado extremo desse tipo de pensamento purista que enfatiza a “verdadeira essência” e procura “restaurar a coesão, o ‘fechamento’ e a tradição, frente ao hibridismo e à diversidade” (HALL, 2006, p. 92).

Tanto Hall quanto Bhabha fazem uso da polêmica gerada em torno do romance *Versos satânicos*, de autoria do escritor indiano Salman Rushdie (1998), “homem traduzido” e exilado, para pensar essas diferentes visões acerca do hibridismo. O romance foi fortemente criticado pelos fundamentalistas islâmicos a ponto de condenarem o autor à sentença de morte. Em defesa de sua obra, Rushdie (1991) também realizou uma defesa veemente e esclarecedora do hibridismo:

---

defesa dessa identidade não se fará mais necessária. A esse conjunto de ações a autora dá o nome de “essencialismo estratégico”.

<sup>11</sup> Segundo Gilroy (2001), trata-se de compreender o processo de identificação como o mesmo que se transforma, que procura não o retorno às “raízes”, mas sim uma negociação constante com novas “rotas”.

No centro do romance está um grupo de personagens, a maioria dos quais é constituída de muçulmanos britânicos, ou de pessoas não particularmente religiosas, de origem islâmica, lutando precisamente com o mesmo tipo de problemas que têm surgido em torno do livro, problemas de hibridização e guetização, de reconciliar o velho com o novo. Aquelas pessoas que se opõem violentamente ao romance, hoje, são de opinião de que a mistura entre diferentes culturais inevitavelmente enfraquecerá e destruirá sua própria cultura. Sou da opinião oposta. O livro *Versos satânicos* celebra o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, músicas. O livro alegra-se com os cruzamentos e teme o absolutismo puro. *Mélange*, mistura, um pouco disso e um pouco daquilo, é *dessa forma que o novo entra no mundo*. É a grande possibilidade que a migração de massa dá ao mundo, e eu tenho tentado abraçá-la. O livro *Versos satânicos* é a favor da mudança-por-fusão, da mudança-por-reunião. É uma canção de amor para nossos cruzados eus (*apud* HALL, 2006, p. 92).

Comentando sobre tais *Versos*, Hannerz (1997) afirma que o que parece estar em jogo neste e em outros casos é uma verdadeira “celebração da mistura”:

Houve uma mudança de *ethos*, do silencioso sofrimento ou da compaixão para a afirmação confiante e, até mesmo, a celebração. Impureza e mistura oferecem agora não só uma saída para a “duplicidade” de que fala DuBois, uma possibilidade de reconciliação, mas é uma fonte – talvez a mais importante – de uma desejável renovação cultural. [...] Na medida em que também nesse caso há uma postura de exaltação da hibridez, pode-se pensar que uma parte da vitalidade e criatividade dessas culturas tem origem exatamente na dinâmica da mistura (HANNERZ, 1997, p. 25).

O hibridismo é, portanto, *a forma como o novo entra no mundo*, frase que inspirou o título do ensaio escrito por Bhabha (2007). Na visão fundamentalista, hibridismo é heresia. É a blasfêmia que deturpa e corrompe (ou irrompe) com a tradição. Esta, por sua vez, será reposicionada e reinscrita no ato performático da tradução cultural, que tem na blasfêmia a garantia de sobrevivência do migrante imerso em um contexto transcultural. O hibridismo é o ato transgressor causado pela tradução

cultural, ou seja, “é o momento em que o assunto ou o conteúdo de uma tradição cultural está sendo dominado, ou alienado, no ato da tradução” (BHABHA, 2007, p. 310). Em suma, o hibridismo é – na leitura que Hannerz (1997) faz sobre Bhabha – a tentativa de subversão e desestabilização da autoridade cultural colonial.

Antes de prosseguirmos em direção às sessões finais deste texto penso ser necessário realizar um breve parêntese, de natureza teórico-conceitual, a respeito do conjunto de pensadores até aqui mencionados. A despeito de suas semelhanças conceituais e aproximações temáticas, cada um desses autores deriva de uma tradição teórica ou, mais exatamente, de uma matriz epistemológica singular, o que certamente resultará na produção de diferentes abordagens e pontos de vista a respeito do tema do contato intercultural. Se, por um lado, contamos com a presença de dois autores clássicos da assim chamada Antropologia Simbólica<sup>12</sup> – Clifford Geertz e Victor Turner – que por maneiras distintas deram ênfase ao papel dos símbolos ou, mais exatamente, aos múltiplos significados da ação simbólica e dos processos rituais na dinâmica da vida social e comunitária, por outro lado, também temos aqueles que chamaram a atenção para a centralidade do discurso e da linguagem para a compreensão da cultura, estando intimamente relacionados ao processo de construção identitária de grupos e indivíduos. Neste caso, a reflexão política e sociológica realizada por Stuart Hall, a partir da abordagem transdisciplinar que caracteriza os Estudos Culturais (*Cultural Studies*), somada à teoria crítica literária desenvolvida por Homi Bhabha, no contexto pós-colonial, nos ajudam a entender de que maneira os discursos estão diretamente articulados ao modo como os sujeitos atuam, percebem e se posicionam no mundo, estabelecendo identificações e demarcando diferenças (mesmo que provisórias).

Temos, ainda, as distintas perspectivas transnacionais elaboradas pelo antropólogo sueco Ulf Hannerz e o historiador britânico Paul Gilroy, bem como a importante conceitualização ao redor da ideia de etnicidade (ou grupos étnicos) estabelecida pelo antropólogo social norueguês Fredrik Barth. Assim, a partir de seus variados pontos de origem, e em função dos distintos caminhos que percorreram (uns mais atentos às práticas cotidianas e às estruturas sociais; outros mais interessados nos discursos e em seus possíveis

---

<sup>12</sup> Sobre a presença dessa importante tradição intelectual no universo conceitual da Antropologia recomenda-se a leitura do manual organizado pelo antropólogo espanhol Jaime Vallverdú (2008) intitulado *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*.



efeitos políticos), tais autores são aproximados e colocados em diálogo com a intenção de pensar o processo de constituição das fronteiras e encontros identitários de uma maneira menos substancializada ou objetificada e, por conseguinte, mais aberta, fluida e dialógica.

Em que pese as possíveis diferenças entre tais formulações teóricas e trajetórias intelectuais, optou-se, no presente ensaio, por promover e jogar luz sobre os possíveis *lugares de encontro* destas diferentes abordagens, procurando dar maior ênfase àquilo que as une e não tanto ao que as separa. Trata-se, evidentemente, de uma escolha argumentativa que corre o risco (consciente) de ocultar certas divergências quando procura, de algum modo, “simetrizar” perspectivas que nem sempre são aproximadas e tornadas comparáveis em uma reflexão analítica a respeito do assunto em questão. Fechado o parêntese, podemos retomar nossa conversa sobre a *forma como o novo entra no mundo*.

### O Hífen que Une e Separa

Bhabha (2007) considera que a ideia de fronteira ajuda a pensar de maneira dialética a questão das identidades, ou seja, trata-se de conceber a fronteira não como a separação entre duas culturas diferentes, mas sim como o espaço de articulação das diferenças e de produção do hibridismo responsável por deteriorar as chamadas “identidades nacionais”. Segundo o autor, as pessoas que vivem em fronteiras culturais são obrigadas a operar o tempo inteiro com a lógica cultural da tradução, pois é isto que de fato possibilita a compreensão de si mesmo e do outro. Argumentos semelhantes estão presentes nas obras de Barth e Hannerz, este último, aliás, enfatiza que tais fronteiras ou zonas fronteiriças (*borderland*) “não implicam linhas nítidas e sim regiões, nas quais uma coisa gradualmente se transforma em outra, onde há indistinção, ambiguidade e incerteza” (HANNERZ, 1997, p. 20).

É, portanto, na fronteira que encontramos sujeitos híbridos, ambivalentes, hifenizados, atravessados por diferenças incomensuráveis que negam ou ao menos dificultam a possibilidade de uma síntese cultural. A impossibilidade da síntese está localizada justamente nesses “pedaços teimosos”, para ficarmos com a imagem apresentada pelo artista e ativista mexicano Guillermo Gomez-Peña e utilizada por Bhabha (2007, p. 301), que insistem em não derreter ou se misturar. Nota-se que as hifenizações híbridas não são derivadas da simples mistura de determinados traços culturais, pois existe algo que é incomensurável, algo que “sobra”, algo que

“fica” e “pede” por um hífen justamente por estar *entre*, no *meio-caminho*. O híbrido, portanto, não está propriamente na mistura, mas no *interstício*, na *intermediariedade* que inscreve esses indivíduos em uma “dupla moldura”.

Isso ocorre porque estamos em um ambiente formado por sujeitos que ocupam “entre-lugares” indeterminados e, também, estão preocupados em ressaltar que vieram de “outro lugar”, carregando, desse modo, as marcas simbólicas da diferença. Ao mesmo tempo são sujeitos que procuram criar novas formas que representem de alguma maneira os seus pertencimentos dentro dessa nova realidade. São sujeitos deslocados, imersos em vidas duplas, que, na contemporaneidade, tentam gerar novas possibilidades de sobrevivência criativa apesar dos conflitos, atritos, e dissonâncias comuns à convivência transcultural.

Logo, o lugar de fronteira ou de liminaridade ocupado por tais sujeitos possibilita a efervescência de um certo senso de criatividade e, em alguma medida, de liberdade para explorar outras possíveis combinações e deslocamentos que produzem novas experiências. Trata-se de um espaço para criação, improvisação ou invenção cultural presentes nas situações liminares e que, talvez justamente em função disso, ou seja, em razão dessa enorme capacidade criativa encontrada nas *personae liminares*, tais situações e contextos tornam-se potencialmente ambíguos, perigosos e incontroláveis. Como sugere Hannerz (1997, p. 23), “os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros”. É nesse sentido, portanto, que o hibridismo parece ser o modo *como o novo entra no mundo*. O novo como possibilidade de invenção, adição, criação e mistura em meio a um permanente estado de tensão e ambivalência.

Temos, assim, um processo paradoxal de rejeição e incorporação da alteridade ou, nos termos de Bhabha (2007, p. 308), de *cisão e hibridização* que marca a identificação com a diferença cultural. Mesmo o movimento de separação implica necessariamente na “descoberta da tradução”, pois se trata de relações dialógicas onde a diferença estará de algum modo presente no processo de constituição da identidade.

Pensemos, como exemplo, no caso de um imigrante japonês que se muda para o Brasil e constitui sua família nesse país. Ele e seus descendentes, supostamente detentores de uma identidade nipo-brasileira, provavelmente serão identificados como sendo nem uma coisa, nem outra. Se esse imigrante voltar para o Japão (levando consigo seus filhos) certamente não será reconhecido pelos seus patrícios como um “típico” japonês, mesmo que ele tenha tentado manter suas “tradições” no Brasil.

Neste país, todavia, ele dificilmente será considerado um “legítimo” brasileiro. Acredito que o mesmo se aplicará em relação aos seus filhos, pois estes também carregam em alguma medida a “marca da diferença”. O imigrante poderá, no máximo, ser tratado como “um japonês que virou brasileiro”, mas nem por isso deixará de ser reconhecido como “um japonês”. Ele, portanto, acumula diferenças, gerando novas diferenças. Ou seja, sua identidade está baseada no *somatório das diferenças* e não na subtração<sup>13</sup>. E é nesse acúmulo que as identidades se transformam, se modificam, se movimentam, se inventam. Na experiência migratória, ele deixa de ser o mesmo, para virar outra coisa.

Mas não se trata de pensar esse “mesmo” e esse “outro” como essencialmente separados e cristalizados em suas diferenças. Trata-se, na verdade, de compreender a natureza processual da construção identitária, conforme apontada por Hall, Barth, Hannerz e demais pensadores, e, mais do que isso, perceber que a ambivalência da hibridização parece estar na capacidade de unir e separar identidades culturais de maneira concomitante. Agregar o “brasileiro” à identidade nipônica, e vice-versa, significa acrescentar novos traços e valores culturais e transformar, reinterpretar, renegociar, recriar, os já existentes sem implicar, com isso, qualquer espécie de perda das origens ou assimilação completa da nova cultura. As duas condições são conjugadas de maneira ambivalente na sobrevivência cotidiana do imigrante. Ele está *entre e além*, no interstício. Ele também não está lá nem cá, pois ele não é o “um”, nem o “outro”. Ele ocupa uma posição liminar típica do “sujeito diaspórico” marcado pela diferença cultural das sociedades contemporâneas.

Quem nos traz outros bons exemplos de sujeitos hifenizados, traduzidos, hibridizados, que servem para embasar o argumento, é Stuart Hall (2008, p. 73):

O perito contador asiático, de terno e gravata, que mora no subúrbio, manda seus filhos para a escola particular e lê *Seleções* e o *Bhagavad-Gita*; ou o adolescente negro que é um DJ de um salão de baile, toca *jungle music*, mas torce para o Manchester United; ou o aluno muçulmano que usa calça jeans larga, em estilo *hip-hop*, de rua, mas nunca falta às orações da sexta-feira, são *todos*, de formas distintas, “hibridizados”. Se eles retornassem a suas cidadezinhas

---

<sup>13</sup> De fato, a ideia de uma possível perda (ou subtração) cultural resultante desse movimento diaspórico se quer se apresenta nas formulações teóricas de autores como Hall ou Bhabha.

de origem, o mais tradicional deles seria considerado “ocidentalizado” – senão irremediavelmente diaspórizado. Todos negociam culturalmente em algum ponto do espectro da *différance*, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas.

O contexto de ação, interação ou de negociação torna-se, nesse sentido, imprescindível para a compreensão da experiência migratória ou do processo de tradução (e não meramente transição ou trânsito) cultural. Seguindo a análise de Bhabha (2007, p. 301), trata-se de considerar a natureza performativa das identidades sociais, isto é, “a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, contingencialmente, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença”.

### **Palavras Finais: “a Diferença como Adição”**

Para encerrar, gostaria de recuperar brevemente um dos argumentos centrais do livro escrito pelo antropólogo Marco Antonio Gonçalves (2008), intitulado *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*, que acredito ser útil para pensar a questão das identidades híbridas, dos sujeitos hifenizados, do contato intercultural em um contexto pós-colonial.

O “antropólogo-cineasta” (assim, com o hífen, como ele gostava de ser identificado) Jean Rouch realizou grande parte de suas pesquisas e seus filmes etnográficos na África num período que coincide com o final do regime colonial em muitos países daquele continente (meados do século XX). Diferentemente da maioria das pesquisas antropológicas realizadas até aquele momento, seu universo temático de pesquisa sempre esteve relacionado ao contexto urbano, procurando revelar algumas das preocupações (e, também, alguns dos sonhos) daquelas pessoas que acompanhavam de perto as mudanças (e continuidades) que as cidades africanas experimentavam naquele momento.

Rouch via com bons olhos toda e qualquer possibilidade de interação com a diferença e via nisso, ou seja, na relação com a alteridade, o verdadeiro objeto de estudo da antropologia. É na *relação* que as identidades se estabelecem e estas dependem daquela para ganharem algum significado. Nessa preocupação com a alteridade, dois grandes temas despertaram o interesse de Rouch, o fenômeno da possessão e a experiência da migração, e a reflexão que ele procurou realizar sobre essas questões está localizada

especialmente em três de seus filmes: “*Os mestres loucos*”, “*Eu, um negro*” e “*Jaguar*”. Tais filmes têm como foco os nativos do Níger que *experimentam* e *imaginam* a migração na Costa do Ouro (atual Gana) e na Costa do Marfim.

Se na possessão a questão da alteridade e da diferença parece ser deslocada para o interior do próprio *self*, revelando possíveis aspectos de natureza íntima ou psíquica, na experiência migratória essa temática torna-se evidente devido ao “choque cultural” explicitado em diversas passagens de seus filmes, ou melhor, de suas “etnoficções”. Contudo, Rouch procurou compreender essas duas dimensões de maneira combinada, misturada e indissociável, revelando aspectos sociais da experiência da possessão religiosa (inclusive de crítica nativa extremamente irônica ao colonialismo, como fica evidente, por exemplo, em *Os mestres loucos*), bem como os aspectos individuais e mais subjetivos da prática migratória (os dramas íntimos, as angústias, os sonhos e os objetivos de quem migra e pretende retornar à sua terra natal em algum momento).

É interessante perceber como a preocupação de Jean Rouch coincide perfeitamente com a proposta analítica e metodológica de Arjun Appadurai de levar em conta a dimensão imaginativa das experiências vividas para a melhor compreensão da realidade social. De acordo com o antropólogo indiano, a imaginação, expressa em sonhos, canções, fantasias, mitos e histórias, adquire um poder singular na vida social – especialmente em um contexto contemporâneo marcado por “fluxos” e “desterritorializações” (APPADURAI, 1996, p. 53) –, sobre a qual devemos estar atentos. Nesse sentido, para ambos os autores, a narrativa fílmica surge como um interessante dispositivo técnico-metodológico e, também, como uma importante fonte de compreensão e de possibilidade de representação dessas inúmeras conexões estabelecidas entre imaginação e vida social.

Esclarecendo algumas das questões que permeavam o projeto rouchiano, Gonçalves (2008, p. 16) afirma que as inspirações e as ideias do antropólogo-cineasta francês sobre o continente africano “dialogavam diretamente com Michel Leiris, uma vez que para este o que importava estudar era ‘o choque das culturas’, o híbrido. Esta parecia, para Rouch, ser a saída possível de uma representação de uma África primitiva para uma África urbana e complexa”. Sendo assim,

[...] o projeto rouchiano neste primeiro momento de sua carreira de etnólogo coincidia não só com o projeto do cinema, mas, sobretudo com o projeto dos personagens por ele filmados, inseridos que estavam em uma percepção aguda do que

significava ser outro em um contexto colonial migratório. Rouch produzia, assim, em meados da década de 50, imagens de um momento importante na história da África. Sua etnografia se desenrola no contexto do ocaso colonial e do despertar de uma nova África. Assim, *Os mestres loucos, Eu, um negro e Jaguar*, ao mesmo tempo em que mostram ‘por dentro’ o movimento de transformação da África, apontam para o seu devir, produzindo um conjunto de imagens bastante homogêneas sobre este momento crucial na constituição das novas sociedades africanas (GONÇALVES, 2008, p. 22-23).

A epígrafe que abre *O real imaginado* (GONÇALVES, 2008) é a frase que escolhi para encerrar este ensaio. A meu ver, essa frase simples e potente, proferida por Jean Rouch em uma entrevista concedida ao também antropólogo e cineasta Lucien Taylor, elucida perfeitamente o que parece ser uma das questões-chave da reflexão realizada por tantos sujeitos hifenizados – como o jamaico-britânico Stuart Hall e o indo-britânico Homi Bhabha – sobre o processo de constituição de suas identidades híbridas e o papel desempenhado pela alteridade nessa construção. Para Rouch (2003, p. 137), e eu acredito que os pensadores mencionados neste ensaio de algum modo concordariam com ele, “a diferença não é uma restrição, mas sim uma adição”.

## Referências

APPADURAI, Arjun. Global ethnoscaples: notes and queries for a transnational anthropology. In: APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minnesota: Public Worlds, 1996. Chapter 3.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 25-68.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.

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

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond ‘identity’. *Theory and Society*, Basel, v. 29, n. 1, 2000, p. 1-47.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Ed. USP, 2006.

CHATTERJEE, Partha. Nossa modernidade. In: CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: Ed. UFBA, 2004. p. 44-65.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

GEERTZ, Clifford. O mundo em pedaços: cultura e política no final do século. In: GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 191-215.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONÇALVES, Marco Antonio. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p. 51-100

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

ROUCH, Jean. A life on the edge of film and anthropology. In: FELD, Steven. *Ciné-Ethnography*: Jean Rouch. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2003. p. 129-146.

MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

RUSHDIE, Salman. *Os versos satânicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. Betwixt and Between: o período liminar nos 'ritos de passagem'. In: TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

VALLVERDÚ, Jaume. *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: Editorial UOC, 2008.

WADE, Peter. Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 37, n. 2, p. 239-257, 2005.