

Por um outro discurso da realidade: A questão do estado-nação e das práticas culturais

For another discourse of the reality: the matter of the state-nation and the cultural practices

Nataniél Dal Moro*

Resumo: Cada vez mais a realidade histórica explicita-se como múltipla e aleatória, não mais passível de enquadramento em conceitos teóricos universais. É nesse sentido que se torna marcante a presença de identidades e de representações que antes não se faziam notar ou que academicamente não eram consideradas. Nesta perspectiva, nas últimas décadas do século XX e nos primeiros anos do século XXI, os discursos históricos sobre o Estado-nação e as práticas culturais, por exemplo, foram teoricamente revistos e, com isso, outras identidades e outras representações tiveram espaço no saber disciplinar, que nesse caso é principalmente o da História, qual seja, a do Estado-nação que não é mais uno e a das práticas culturais que são pós-coloniais e híbridas.

Palavras-chave: História. Identidades. Representações.

Abstract: The historic reality increasingly explains itself as multiple and fortuitous, instead of susceptible of being classified in universal theoretical concepts. It is in this sense that the presence of identities and representations which before were not perceivable or that academically were not considerable, becomes outstanding. Under this perspective, in the last decades of the 20th century and in the firsts years of the 21st century, the historical discourses about the State-nation and the cultural practices, for example, were theoretically reviewed, and thus, other identities and other representations gained ground in the disciplinary knowledge, which in this case is mainly the History's, that is, the one of the State-nation that is not unique anymore, and the one of the cultural practices that are post-colonial and hybrids.

Key-words: History. Identities. Representations.

* Professor do curso de especialização em História da PUC-SP e integrante do Núcleo de Estudos de História Social da Cidade (NEHSC). Doutor em História pela PUC-SP. E-mail: natanieldalmoro@bol.com.br

Identities and representations

As identidades e as suas representações são conceitos historicamente variáveis.¹ Entendemos por identidade as características que compõem determinada pessoa ou objeto. Já por representação, compreendemos o discurso que é feito sobre a identidade de uma pessoa ou de um objeto, sendo que tais definições, seja de identidade ou de representação, podem ser, perfeitamente, alteradas, tanto parcial como totalmente, no decurso do tempo e do espaço ao qual estão inseridas. Porém, e justamente por isso, as concepções de identidade e de representação nem sempre foram estas. Sendo assim, é relevante explicitarmos quais foram algumas dessas outras e, não menos, também variadas concepções de identidade e de representação que existiram, ou que ainda existem na sociedade.

Segundo escreveu o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2001), na obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, atualmente, diante das contribuições historiográficas existentes, “[...] é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas.” (HALL, 2001, p. 8-9). No século XVIII, o sujeito existente, no Ocidente europeu, era o do Iluminismo e sua identidade era muito bem definida, isto é, o sujeito era “[...] um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior [...]” (HALL, 2001, p. 10) que nunca, teoricamente, seria alterado.

No século XIX, o mundo europeu sofreu a Segunda Revolução Industrial e teve parte de suas relações sociais muito alteradas. A sociologia, em especial pelas contribuições de estudos realizados na França, produziu novas formas de caracterizar as pessoas. A identidade do sujeito tornou-se, então, mais complexa e mais condizente com a realidade histórica e científica. Este sujeito foi caracterizado como sociológico. Sua identidade refletiu “[...] a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas formado com “outras pessoas importantes para “ele” [...]” (HALL, 2001, p. 11). Cabe lembrar, também, que o sujeito sociológico já admite a presença do sexo feminino como constituinte da identidade sociológica, pois antes

¹ Neste texto, a palavra *conceito* é compreendida como “todo processo que torne possível a descrição, a classificação e a previsão dos objetos cognoscíveis. Assim entendido, esse termo tem significado generalíssimo e pode incluir qualquer espécie de sinal ou procedimento semântico, seja qual for o

isso não havia. Mesmo tendo representado um avanço significativo para a compreensão da realidade histórica, o conceito de sujeito sociológico não conseguiu abarcar, em sua explicação, muitas das características constitutivas da identidade – de inúmeros outros – sujeitos.

Na tentativa que explicar melhor a identidade dos muitos e contraditórios sujeitos do globo, desenvolveu-se a teoria da concepção de sujeito pós-moderno. A identidade passou a ser concebida como algo que é construído cotidianamente. Este fato tornou-se possível porque existem outros sujeitos que também constroem diariamente suas identidades, pois possuem a imagem dos outros para que tal prática seja realizada. O sujeito pós-moderno é, portanto, “[...] fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas.” (HALL, 2001, p. 12).

Segundo Hall (2001, p. 13):

Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.

Com essa afirmação, podemos compreender que as identidades impostas culturalmente aos sujeitos, sejam eles do sexo masculino ou do feminino, ocidentais ou orientais, brancos ou negros, tanto da concepção Iluminista como da sociológica, foram refutadas, pois a identidade do sujeito pós-moderno calçou-se justamente na possibilidade deste mesmo sujeito construir-se, ou, também, desconstruir-se, levando em conta não mais apenas as imposições externas, mas, sobretudo, os seus anseios internos.

A identidade do sujeito pós-moderno passa a ser, portanto, um local em que existem várias identidades, mas não identidades fechadas. Estas identidades estão apenas articuladas de forma parcial, ou seja, “[...] a estrutura permanece aberta [...]” (HALL, 2001, p. 17) e, com isso, é possível haver a constante construção da identidade e, também, o constante aparecimento de outras representações. Desta forma, a representação, que é muito mais produzida pelo discurso histórico do que a identidade, mas que também serve para a construção do conhecimento histórico,

objeto a que se refere, abstrato ou concreto, próximo ou distante, universal ou individual.” (ABBAGNANO, 1998, p. 164).

forma-se coletiva e/ou individualmente, tendo como propósito o de representar algo ou alguém, seja objetiva/subjetivamente, seja social/juridicamente, seja no senso comum ou no conhecimento científico.

O historiador Francisco J. Calazans Falcon ([s.d], p. 1-4) afirma, no texto *História e representação*, que a representação possui duas vertentes interpretativas: a 1ª) é moderna, sendo de base epistemológica e a 2ª) é pós-moderna, sendo de base narrativista/hermenêutica. Entretanto, seja a primeira ou a segunda, ambas servem para analisar a realidade histórica, porém, o que muda substancialmente é o conteúdo e o significado científico que é produzido por estas teorias.

Na tentativa de analisar esta realidade histórica é que podemos compreender melhor quais as características de cada uma destas vertentes interpretativas da representação. Pelo fato da primeira ser epistemológica, isto é, estudar criticamente os princípios, as hipóteses e os resultados das ciências já constituídas, elaborando a teoria do conhecimento, seu caminho é na tentativa de estabelecer distinções entre os elementos que estão presentes no senso comum. Já a segunda, por ser hermenêutica/lingüística/literária, procura explicitar as identidades de cada sujeito/objeto que analisa.

A representação epistemológica encontra sua base nas teorias idealistas, positivistas, historicistas e marxistas que tiveram seus desenvolvimentos nos séculos XIX e XX. Nestas teorias, os documentos, com os quais a História é construída, são portadores de fatos e, quando analisados à luz das ciências, produzem verdades sobre a História, mesmo que estas possam ser questionadas por meio de outras teorias epistemológicas.

Entretanto, com a emergência da representação hermenêutica nas décadas de 1960-1970, a representação epistemológica foi, na teoria e na prática, questionada, pois as fontes de pesquisa e as análises, bem como os procedimentos metodológicos e as técnicas de pesquisa, foram caracterizadas não mais como portadoras de fatos reais, mas sim como simples representações de representações.

Em síntese, trata-se da “crise da representação”, ou seja, da idéia moderna de representação, e sua substituição pela idéia que, como “representação”, o texto histórico é um “artefato” lingüístico elaborado segundo princípios literários que remetem às estruturas da “narrativa” sendo sua referencialidade unicamente de ordem intra e intertextual. (FALCON, [s.d], p. 3).

Nesta perspectiva, as teorias clássicas sobre representação e construção da

História como uma ciência que produzia algum tipo de verdade, foram, paulatinamente, em especial pelo trabalho do filósofo francês Michel Foucault, sobretudo na obra, publicada pela primeira vez em 1969 e que explicita conceitualmente a maior parte de sua teoria, que pode ser considerada como revolucionária, *Arqueologia do saber* (1987), colocadas em cheque.

O que antes era certeza, como a verdade científica produzida na análise científica do documento, tornou-se dúvida, afinal, tudo que era verdade foi questionado, uma vez que tudo, na ciência, passa a ser discurso de uma representação discursiva. Com isso, segundo Foucault (1987), é preciso, mas também extremamente necessário para a produção do conhecimento histórico desestoricizado, que o historiador realize “[...] a crítica do *documento* [...]” (FOUCAULT, 1987, p. 7), tanto externa como interna, que ele utiliza. Isto é, da(s) representação(ões) contida(s) no(s) fato(s) que o documento possui.

Em decorrência disso, os objetos que serviam para produzir conhecimento verdadeiro e racional e os sujeitos que eram os produtores de conhecimento científico, agora, com a crise da representação, passaram a ser portadores de verdades hipotéticas, uma vez que o real e o irreal não podem mais ser definidos cientificamente, já que a teoria epistemológica teve sua sustentação fragmentada pelos conceitos e práticas históricas desconstrucionistas.

A verdade histórica foi, então, definida historiograficamente como um discurso não hierárquico que é calcado, ora em fatos, ora em dados ficcionais, mas que, mesmo assim, ainda emana do agente, seja consciente ou inconscientemente, que a produz, isto é, do pesquisador, que a elabora e procura re-apresentá-la aos demais indivíduos e estes, por sua vez, também podem realizar o mesmo processo, porém, é claro, produzindo outras representações dos fatos e da ficção. Por isso, conforme Falcon ([s.d], p. 18-20), a representação, que era concebida na historiografia moderna/modernista como algo que possibilita a construção da verdade, passa a ser considerada, na historiografia pós-moderna/pós-modernista, “[...] apenas (como) um texto, equivalente a tantos outros, cuja “realidade” é somente o resultado dos “efeitos de realidade” que esse texto possa criar, na dependência da leitura ou recepção pelo público leitor.” (FALCON, [s.d], p. 23).

Desta forma, a utilidade teórica e prática da representação, como portadora de verdade sobre o passado, é questionada em sua essência epistemológica, pois se

tudo que é produzido de conhecimento histórico pelo historiador, ou outros estudiosos, sobre a realidade histórica passa a ser simplesmente mais uma representação, as verdades históricas, nesta perspectiva, também se tornam verdades relativas, isto é, discursos relativos. Não há mais, com isso, a necessidade ímpar de se utilizar o conceito de representação, portanto, na historiografia pós-moderna, que ao invés do termo verdade prefere o termo fragmento, o conceito de representação torna-se ultrapassado.

Finalizando essa parte, pode-se afirmar, e também no intuito de simplificar a exposição, que a identidade e suas representações, na teoria moderna, são originadas dos fatos históricos analisados pelos historiadores, sendo que tais fatos, mesmo que com interpretações divergentes, portavam determinadas verdades e não eram apenas discursos irrealis ou ficcionais, mas sim discursos verdadeiros.

Entretanto, a identidade e suas representações, na teoria pós-moderna, não possuem mais como base de suas fontes a busca pela verdade científica e racional formulada discursivamente no século XIX, seja ela de viés positivista ou não, dos fatos históricos, uma vez que o próprio sujeito-cientista, que antes produzia a verdade mais aceitável, deixa de ser portador de meios para produzir o que se denominava de verdade. Afinal, como afirmou Foucault (1999, p. 511), na obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, publicado na França em 1966, “[...] o homem achou-se vazio de história [...]”, porém, em nossa análise deste processo, concebemos que este mesmo homem tornou-se, agora, cheio, seja nas suas essências ou nas suas fronteiras, de abertas e, por isso, relativas, identidades e representações, tanto dos fatos existentes como do próprio homem, isto é, de todos os seres humanos.

Estado-nação: das origens à pós-modernidade

A palavra Estado-nação moderno encontra sua história de criação no decorrer do século XIX, sendo, portanto, historicamente bem recente. Antes, a palavra nação era utilizada para denominar sujeitos biologicamente diferentes. Neste sentido, os índios eram considerados como uma nação indígena, porém, no século XIX, sobretudo a partir de 1830, a palavra Estado-nação passou a significar politicamente a possibilidade de resolver problemas e tornar os sujeitos, tanto os ricos como os pobres, tanto os capitalistas como os socialistas, pessoas prontas para defender a soberania do território que habitavam, bem como todas as outras

características do Estado-nação, que são, resumidamente: povo, leis, cultura nacional, língua oficial (não mais, portanto, o latim) e o próprio sentimento de nacionalismo (CHAUI, 2000, p. 14-17).

Porém, os primórdios das alterações mais significativas remontam ao início da Idade Moderna, pois foram nos séculos XV-XVI que a Europa teve, segundo Benedict Anderson (1989), no livro *Nação e consciência nacional*, um enfraquecimento do latim, a delimitação de territórios geográficos, a queda do poder religioso da Igreja Católica e algumas mudanças econômicas, sociais e políticas que proporcionaram a criação das raízes históricas de vários Estados-nações, sendo exemplos disso a Inglaterra e a França.

Foram criadas, então, as chamadas *comunidades imaginadas das nações* que surgiram com o enfraquecimento e/ou a saída da comunidade religiosa, a decadência dos reinos dinásticos, o pouco uso do latim e, principalmente, devido a formação de novos “modos de apreender o mundo”, segundo Anderson (1989, p. 31). São exemplos desse novo modo de apreender o mundo, o próprio sistema capitalista, a industrialização, o êxodo rural, as leis que passaram a se calcar em um mundo objetivo e não mais em um universo divino, o capital financeiro (capital industrial + capital bancário) e os movimentos sociais, como as greves e os protestos por menores jornadas de trabalho e com melhores condições de labor.

Entretanto, quais foram, e ainda são, os elementos necessários para a clássica composição de um Estado-nação: 1º) soberania legal e territorial; 2º) enfraquecimento da Igreja Católica e o conseqüente pluralismo religioso e 3º) comunidade nacional culturalmente coesa dentro de costumes e tradições com as quais a maioria das pessoas sintam-se identificadas, bem como unidade lingüística para a compreensão e a aplicação de leis.

Outro ponto relevante das origens do Estado-nação é a concepção de tempo. Antes do surgimento do Estado-nação o tempo era concebido como *linear*, ou seja, uma coisa acontecia para depois a outra poder acontecer. Já com o Estado-nação, o tempo passou a ser *simultâneo*, isto é, muitas coisas podem acontecer ao mesmo tempo, porém, os indivíduos, necessariamente, não precisam saber, ou não possuem formas de saber, que o outro existe e também realiza ações para que a vida social do Estado-nação que habitam continue existindo. É preciso, portanto, confiar integralmente no poder benéfico do Estado-nação para com os seus nacionais, bem

como destes nacionais para com o Estado-nação.

É importante ressaltar que as pessoas não possuem nomes como elemento que às identifique, exceto legalmente, pois são apenas indivíduos de um Estado e não mais pessoas de uma aldeia ou de uma vila medieval, como outrora ocorria. É no todo do Estado-nação que estas pessoas tornam-se alguma coisa, isto é, assumem uma identidade diante das demais pessoas e dos demais Estados-nações. Por mais significativo que seja ter nascido no norte da França ao invés do sul, todos os nascidos, seja no norte ou no sul, são, agora, franceses.

Para Anderson (1989), tanto o romance como o jornal ajudaram na construção do que ele denominou *comunidades imaginadas*, pois construíram conceitos abstratos na coletividade de determinados territórios, fazendo com que os sujeitos pensassem que eram portadores de uma consciência nacional coletiva e diferente das demais consciências nacionais (formada pela decadência do latim e pelo impacto da Reforma religiosa) de outros Estados-nações.

Segundo Anderson (1989, p. 46-56), as origens da consciência nacional estão calcadas em diversos dialetos que foram agrupados e deram origem às línguas nacionais, sendo que no século XVII já tinham suas formas modernas; na erosão da comunidade sagrada imaginada; no surgimento de novas comunidades nacionais; no aparecimento de um sistema de produção e de relações produtivas (capitalismo). Entretanto, a unificação lingüística era uma irrealdade nas nações, mas, mesmo assim, ela serviu para tornar um conceito errôneo em algo verdadeiro e, sobretudo, concreto, pois se incutiu nos sujeitos que eles eram iguais e tinham os mesmos direitos pelo fato de estarem naquele e não em outro Estado-nação.

Teoricamente, a origem do Estado- (termo jurídico) nação (termo sociológico) serviu para tranquilizar os indivíduos. A criação e a aplicabilidade de leis é um exemplo.

Podemos resumir as conclusões que se podem tirar da exposição até este ponto, dizendo que a convergência do capitalismo e da tecnologia da imprensa sobre a diversidade fatal das línguas humanas criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada que, em sua morfologia básica, prepara o cenário da nação moderna (ANDERSON, 1989, p. 56).

Para Anderson (1989, p. 14), a nação “[...] é uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana.” Com isso, para que a nação possa existir é preciso que “[...] os indivíduos tenham muitas coisas em

comum e, também, que todos tenham esquecido muitas coisas [...]” (ANDERSON, 1989, p. 14). Isto quer dizer que o Estado-nação é uma criação social abstrata feita pelas pessoas e não algo que sempre esteve presente e é indispensável para a sobrevivência dos indivíduos.

Anderson (1989, p. 15) afirma, também, que a “[...] nação é imaginada como *limitada*, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações.”

Com o advento do Estado-nação as pessoas, que antes davam suas vidas pela Igreja Católica passaram, por exemplo, a oferecer suas vidas e suas mentes para o bem superior do Estado-nação. Ou seja, as pessoas dão suas vidas pelo fato de que se morrerem, como em uma guerra, terão como recompensa o fato de terem morrido em prol do seu Estado-nação, com isso os indivíduos não morrem mais por causa da fé, mas sim por causa do ideal nacionalista.

Um exemplo de Estado-nação que criou um monumento para homenagear os soldados mortos em combate é a França. O Arco do Triunfo, obra localizada na capital francesa – Paris, é um memorial em nome dos soldados franceses que foram mortos em nome do Estado-nação francês, porém, não há corpos no local, é somente algo que imaginamos sobre o fato, ou seja, sobre os soldados que morreram. Porém, simbolicamente os soldados estão presentes.

Já para o historiador Eric J. Hobsbawm (1994, p. 27), o principal elemento do Estado-nação moderno é a sua própria noção política de modernidade. Para ele, o conceito atualmente em voga de Estado-nação passou a existir no século XIX, sobretudo a partir de 1850. Entretanto, a idéia geral do senso comum e dos discursos políticos enfatiza que o Estado-nação sempre existiu e que sua origem está em tempo e em espaço imemoriáveis, mas que existiram, entretanto, não podem ser encontrados.

Este discurso é necessário para criar uma concepção de unidade abstrata, tanto legal, territorial, étnica, lingüística e cultural, uma vez que se os indivíduos não mais acreditarem que o Estado-nação realmente sempre existiu, e continua a existir, ele será colocado em questionamento e sua sólida unidade imaginada, na prática, desmoronará, já que ela, de fato, não existe.

Mas o Estado-nação na – e da – pós-modernidade assume outras

características. Se o Estado-nação era concebido, segundo afirmação de Anderson (1989, p. 31-45), como uma comunidade política imaginada, na pós-modernidade o mesmo deixa de existir como tentativa de explicar teoricamente a realidade histórica. Sua principal característica passa a ser um tempo e um espaço nos quais a realidade histórica não é mais homogênea, mas sim totalmente heterogênea.

Surgem, para exemplificar, cidadãos nacionais e minorias étnicas e/ou culturais que não são mais nacionalistas. Estes sujeitos preferem, muitas vezes, simpatizar e/ou apoiar moralmente as – supostas – verdades de outros Estados-nações ou optam pela criação de novos Estados-nações, pois querem que seus anseios sejam materializados.

O povo, que antes era peça-chave para o discurso coeso do Estado-nação, passa a ser, agora,

[...] nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população (BHABHA, 1998, p. 207).

As fronteiras, marcos legais de delimitação da existência física do Estado-nação, são constantemente ameaçadas. Livros e roupas de outros territórios, contrabando de entorpecentes, trabalhadores ilegais que se deslocam para outros Estados-nações com a intenção de conseguir trabalho/emprego, refugiados políticos, transporte de mercadorias, ligações telefônicas internacionais, mensagens eletrônicas e tantos outros meios de interação e de comunicação social e econômica que são características essenciais do Estado-nação pós-moderno e que conseguiram abalar o discurso, até então firme, do Estado-nação moderno.

Este Estado-nação pós-moderno, portanto, passa a ser portador de um tempo e de um espaço que não admite mais as relações inflexíveis e o nacionalismo exacerbado, que possui pseudo-verdades e que todo mundo, ou seja, todo cidadão, precisa acreditar, pois é por meio deste processo de imaginação que o Estado-nação assume importância abstrata e material no cotidiano de muitos indivíduos.

O Estado-nação “[...] se transforma de símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do “contemporâneo” dentro da cultura moderna.” (BHABHA, 1998, p. 209). Afinal, o sentido de comunidade imaginada que existe por si só não mais se sustenta, uma vez que alguns dos sujeitos que estão no Estado-nação já não

mais se imaginam neste contexto abstrato.

Por sua vez, os discursos históricos de unidade legal, território seguro, soberania nacional inabalável, povo unido culturalmente e língua nacional mostram que quando a análise é menos pedagógica (tradicional) e mais performativa (pós-moderna), visando construir diariamente o mundo cultural, como teorizou Homi Bhabha (1998, p. 198-207), muitas incoerências históricas emergem e descaracterizam o que conceitualmente é denominado de Estado-nação, pois, na prática, o mesmo é um mito.

A nação não é mais o signo de modernidade sob o qual diferenças culturais são homogeneizadas na visão “horizontal” da sociedade. A nação revela, em sua representação ambivalente e vacilante, uma etnografia de sua própria afirmação de ser a norma da contemporaneidade social (BHABHA, 1998, p. 212).

O tempo do Estado-nação, algo vazio e homogêneo, deixa de ser pontual e sincrônico e torna-se um tempo de duplicação, algo que não significa tempo plural. O espaço histórico passa a comportar novas e, em algumas vezes, menos poderosas, vozes de grupos que estavam na condição de periféricos. Desta forma, o “[...] discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento *equivoco* do tempo histórico.” (BHABHA, 1998, p. 222). Com isso, o Estado-nação explicita, por meio das vozes da minoria, suas fissuras e suas contradições discursivas, afinal, propagava-se, teoricamente, a afirmação de que sob o tempo/espaço do Estado-nação a realidade era uma só, isto é, algo uno e indivisível, e as pessoas que faziam parte dele tinham, em última análise, muitos elementos que as caracterizavam como iguais.

Entretanto, na realidade, e é isto que o Estado-nação da pós-modernidade procura evidenciar, o tempo/espaço coeso e homogêneo, bem como a narrativa oficial e o nacionalismo, que é “[...] uma forma obscura de viver a localidade da cultura [...]” (BHABHA, 1998, p. 199), não encontram, agora, mais sustentação. O Estado-nação – concomitantemente com o tradicional, a nacionalidade, o povo, o tradicional e os muitos outros elementos que o constituem, como a soberania – passa a ser concebido como algo que é, em seu interior, dividido. Contudo, tenta, seja na teoria e/ou na prática, com os instrumentos que possui, como as leis nacionais e as práticas culturais inventadas/criadas, articular os seus habitantes e transformá-los, o quanto mais for possível, em pessoas que concebam que o lugar no qual residem é um espaço ímpar e, por isso, não igual aos outros tempos/espaços, isto é, os demais Estados-

nações.

Práticas culturais: pós-colonialismo e hibridismo

As palavras pós-colonialismo e hibridismo, na leitura das obras de autores como Hall (2003), Canclini (1998), Gruzinski (2001) e Bhabha (1998), são entendidas como necessárias para analisar, dentro de um outro contexto, a História e as demais disciplinas acadêmicas, uma vez que as teorias positivistas, historicistas/historistas e marxistas não enfocavam explicitamente a existência do mundo caótico e fragmentado, algo que é proposto por meio da teoria pós-moderna.

O pós-colonialismo propõe que os estudiosos, sejam eles historiadores ou não, compreendam a realidade que analisam como algo não dicotômico e nem homogêneo, recusando, portanto, a idéia do discurso binário. No pós-colonialismo, as grandes narrativas do Estado-nação são recusadas, tanto na análise da realidade como na produção da teoria, e emergem, com isso, vozes de diversas periferias, tanto de pessoas residentes nas zonas desenvolvidas, como das pessoas imigrantes, ou nas zonas subdesenvolvidas, como dos indígenas.

Para Stuart Hall (2003, p. 109), que está radicado na Inglaterra desde 1951, o pós-colonialismo é “[...] parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e que produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas impressas do passado, centradas na nação.”

Já para Serge Gruzinski (2001, p. 41), historiador francês, o pós-colonialismo significa o poder de se fazer presente “[...] em espaços intermediários, situados entre o Ocidente e suas antigas possessões, a emergência de “quadros conceituais híbridos que produzem novos modos de conhecimento”.

Porém, para Homi Bhabha (1998, p. 217), indiano que reside na Grã-Bretanha, o pós-colonialismo representa o tempo que “[...] questiona as tradições teleológicas de passado e presente e a *sensibilidade* polarizada historicista do arcaico e do moderno.”

Com isso, o pós-colonialismo é um tempo no qual o além, que é denominado como “distância espacial” (BHABHA, 1998, p. 23), se faz presente como uma necessidade, sobretudo o além da nação imaginada, pois a realidade pluralista aparece como um objeto negado pelas arcaicas concepções teóricas, como a Iluminista, porém, existente e que deve, portanto, ser reconhecida e analisada

cientificamente.

Bhabha (1998, p. 25) afirma que o pós-colonialismo – mas também o pós-moderno – não pode ser confundido, simplesmente, como uma história que cria vozes para os sujeitos excluídos. Para ele, o

[...] efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de “histórias alternativas dos excluídos”, que produziriam, segundo alguns, uma anarquia pluralista. O que meus exemplos mostram é uma base alterada para o estabelecimento de conexões internacionais.

O pós-colonialismo, portanto, não é, nem pode ser confundido com, a história social, teoricamente renovada em suas teorias, métodos e objetos, sobretudo a partir da década de 1960 e 1970, inicialmente na Inglaterra e na França e, posteriormente, em muitos outros locais do globo, como no Brasil.

Trabalhos acadêmicos, agora já clássicos, que compõem parte de uma biblioteca da história social renovada, e que não devem, de forma alguma, ser confundidos e/ou mencionados como portadores de uma mesma teoria, ou seja, da teoria pós-colonial, são: *A formação da classe operária inglesa* (THOMPSON, 1987, 3 vols.), *Os trabalhadores* (HOBSBAWM, 2000), *A multidão na História* (RUDÉ, 1991) e *Mundos do trabalho* (HOBSBAWM, 1988).

Sendo assim, o pós-colonialismo não aceita “[...] a racionalidade da escolha política ser dividida entre as esferas polares do privado e do público.” (BHABHA, 1998, p. 217). É preciso pensar que a realidade, na concepção pós-colonial, acontece de formas diferentes e que são estas diferenças que conferem as singularidades que são, ao mesmo tempo, duplicações das vidas individuais e dos projetos coletivos.

Tudo isso faz com que surja teoricamente a possibilidade de se analisar a realidade com mais intensidade e de se focar que a mesma não é, nem nunca foi, algo coeso, já que era isso que as grandes narrativas centrais defendiam e as leis dos Estados-nações impunham, ou ainda impõem, culturalmente aos seus habitantes.

Desta forma, o pós-colonialismo é uma narrativa descentrada, isto é, uma voz que vem de outros lugares, sobretudo de pessoas do Terceiro Mundo, e de outros tempos e de outros espaços. Uma voz que não é mais apenas da metrópole e dos metropolitanos, mas sim dos diversos e diferentes indivíduos que estão presentes e, agora, procuram fazer com que suas afirmações sejam ouvidas e tornem-se um poder válido que vá além do que existia no mundo colonial.

É possível afirmar também que o pós-colonialismo, ao questionar as muitas

verdades que constituíam o discurso do colonial, cria novos e, por vezes, conflituosos espaços de poder, uma vez que o pós-colonialismo nega as explicações da história colonial e propõe uma re-escrita daquilo que era considerado como verdade sólida e nunca, ou quase sempre, inquestionável.

Quanto ao hibridismo, que cada vez mais nega a existência prática do exótico, de forma bem genérica, significa que as relações, tanto objetivas como subjetivas, são entrelaçadas de essências não puras. Isto é, o hibridismo representa uma realidade que é construída por várias outras realidades e, por vezes, dissonantes vozes individuais e/ou coletivas que vivem e pensam, sobretudo o campo cultural, como algo em constante fluidez e contrário às dicotomias conceituais.

Nesta análise, o tempo e o espaço históricos nunca são lineares e homogêneos, pois a história linear pressupõe a existência de uma linha do tempo e do espaço e, portanto, aceita a afirmação teórica de um tempo e de um passado em que o original e o tradicional existem e devem ser resgatados para que tenhamos a “verdadeira história”. Não são homogêneos porque a realidade não é una, mas sim multifacetada.

Néstor García Canclini (1998), argentino radicado no México e doutor em Filosofia pela Universidade de Paris, afirma que as culturas se relacionam com outras culturas constantemente. Este fato proporciona um processo no qual o isolamento, na prática, não existe, afinal, este isolamento só pode existir em teorias errôneas.

Segundo Canclini (1998, p. 19), que opta pela palavra hibridação ao invés de hibridismo, pois “[...] abrange diversas mesclas interculturais [...]”, nós devemos compreender a hibridação como um conceito que admite diversas características culturais em uma mesma cultura, e, por isso, também afirma que a mesma sempre está em formação. Desta forma, a cultura é entendida como híbrida e o estudo dela deve ser por meio do “[...] trabalho transdisciplinar. Não digo interdisciplinar porque isto costuma significar que os diversos especialistas justapõem conhecimentos obtidos fragmentária e paralelamente.” (CANCLINI, 1998, p. 281). Um exemplo, segundo Canclini (1998, p. 300), é o dos monumentos públicos nas grandes cidades, pois estes possuem vários elementos, já que não são, na maioria das vezes, construídos no tempo e no espaço históricos em que se fazem presentes.

Mas para Gruzinski (2001, p. 62), que estudou a realidade histórica da América Central e referente ao tempo do século XVI, a hibridação é concebida como

as “[...] misturas que se desenvolveram dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos.” Sendo assim, a teoria binária, que divide a cultura em: cultura popular e cultura erudita, não possui validade para analisarmos o nosso tempo e o nosso espaço históricos, uma vez que o hibridismo está em todas as realidades, pois, como escreveu Gruzinski (2001, p. 41), “[...] todas as culturas são híbridas [...]” e, segundo Canclini (1998, p. 348), também são “[...] culturas de fronteira [...]”.

Ao mencionarmos o que vem a ser o conceito de hibridismo, trazemos à cena, inevitavelmente, a palavra cultura, ou culturas, já que ela perpassa todas as obras e é muito explicitada no livro *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, de Canclini (1998).

Para Roger Chartier (1995), historiador francês, a cultura possui uma história impressa construída segundo os anseios de algumas pessoas, porém, na realidade, esta história não existe, já que as pessoas que não escreveram a história da cultura estavam mais preocupadas em viver diariamente a cultura do que enquadrá-la em conceitos científicos. No artigo “*Cultura popular*”: *revisitando um conceito historiográfico*, Chartier (1995, p. 179) escreveu que “[...] é possível reduzir as inúmeras definições da cultura popular a dois grandes modelos de descrição e interpretação.” O primeiro afirma que a cultura popular é coerente e autônoma e o segundo que ela é o oposto da cultura dominante que possui como origem as classes sociais mais abastadas.

Para Chartier (1995, p. 183), não é relevante estabelecer esta dicotomia teórica, afinal, não existe cultura legítima ou cultura desqualificada, mas sim saber o que as culturas possuíam e o que elas possuem, ou seja, o trabalho do historiador é compreender, e não julgar, a importância da cultura para os sujeitos que, em certo tempo e espaço, viveram e praticaram determinadas práticas culturais, uma vez que elas eram, seja material ou simbolicamente, necessárias para a cultura daqueles indivíduos.

Um exemplo de cultura híbrida, existente na realidade brasileira, é o das festas juninas. No texto *Cultura popular: um conceito e várias histórias*, de autoria da professora Martha Abreu (2003, p. 96-100), as festas juninas são concebidas como totalmente carregadas por elementos que não são puros e nem tradicionais das festas

juninas de origem européia. Para Abreu (2003), as festas juninas e as práticas culturais que as compõem precisam ser entendidas no contexto histórico em que surgiram e não por meio da realidade cultural do estudioso que as analisa. Como exemplo prático, tendo por base o espaço territorial do Estado do Rio de Janeiro, ela afirma que não há problema algum se os adolescentes quiseram colocar músicas de *funk* nas festas juninas, pois até a década de 1950, segundo materiais pesquisados pela autora, as festas juninas não tinham os elementos que as caracterizam, hoje, como festas juninas “tradicionais”.

Neste sentido, manipular o que é o conteúdo do híbrido e o que vem a ser o conteúdo da cultura brasileira significa tentar controlar um determinado poder, porém, nada pode assegurar que realmente a realidade seja moldada conforme se pretende. Daí a afirmação de que o hibridismo, e também a cultura, precisam ser vividas para terem significados e não serem teorizadas e/ou controladas para, então, passarem a possuir algum significado. Porém, quando isso ocorre, verificamos a idealização, e que sempre é estereotipada, do híbrido e da cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ABREU, Martha. Cultura popular: um conceito e várias histórias. In: _____; SOIHET, Rachel. (Orgs.). **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 83-102.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: USP, 1998.
- CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. In: **Estudos históricos da FGV: cultura urbana e história**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- FALCON, Francisco J. Calazans. **História e representação**. (mimeo).
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- _____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte/Brasília: UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. **Mundos do trabalho: novos estudos sobre história operária**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. **Os trabalhadores: estudos sobre a história do operariado**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RUDÉ, George. **A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra, 1730-1848**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 1.

_____. **A formação da classe operária inglesa**. A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 2.

_____. **A formação da classe operária inglesa**. A força dos trabalhadores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 3.

Recebido em Novembro de 2013.

Aprovado em Maio de 2014.