

Sérgio Costa, scosta@zedat.fu-berlin.de

Muito além da diferença: (im)possibilidades de uma teoria social pós-colonial

Sérgio Costa (Freie Universität Berlin)

Resumo: O artigo discute as contribuições dos estudos pós-coloniais para a teoria social e para a reflexão sociológica, em particular. Considera-se, em primeiro lugar, o caráter da crítica que os estudos pós-coloniais endereçam às ciências sociais. Em seguida, discutem-se as alternativas epistemológicas que apresentam, considerando-se três blocos inter-relacionados de questões, a saber: a crítica ao modernismo enquanto teleologia da história, a busca de um lugar de enunciação “híbrido”, a crítica à concepção de sujeito das ciências sociais. A tese que se sustenta é que, a despeito de sua contundência e da suspeita de alguns autores de que a teoria pós-colonial implode a base epistemológica das ciências sociais, boa parte da crítica pós-colonial tem como destinatário não o conjunto da teoria social, mas uma escola teórica particular, qual seja, a teoria da modernização e se assemelha a objeções levantadas por cientistas sociais que nada tem a ver com o pós-colonialismo. Outros problemas levantados pelos estudos pós-coloniais não desestabilizam, necessariamente, as ciências sociais, podendo mesmo enriquecê-las.

Palavras-chave: estudos pós-coloniais, pós-estruturalismo, diferença cultural

Os estudos pós-coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica. Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade. Iniciada por aqueles autores qualificados como intelectuais da diáspora negra ou migratória — fundamentalmente imigrantes oriundos de países pobres que vivem na Europa Ocidental e na América do Norte —, a perspectiva pós-colonial teve, primeiro na crítica literária, sobretudo na Inglaterra e nos Estados Unidos, a partir dos anos 80, suas áreas pioneiras de difusão. Depois disso, expande-se geograficamente e para outras disciplinas, fazendo dos trabalhos de autores como Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak ou Stuart Hall e Paul Gilroy referências recorrentes em outros países dentro e fora da Europa.

A abordagem pós-colonial constrói sobre a evidência - diga-se, trivializada pelos debates entre estruturalistas e pós-estruturalistas - de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios àquilo que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. Tanto as experiências de minorias sociais quanto os processos de transformação ocorridos nas sociedades “não ocidentais” continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com aquilo que se definiu como centro. Nesse sentido, o “pós” do pós-colonial não representa simplesmente um “depois” no sentido cronológico linear; trata-se

de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas são significadas (Hall 1997). O colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, sejam elas definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais.

Delimitar o campo teórico preciso no qual se inserem os estudos pós-coloniais não é tarefa fácil. Talvez não seja nem mesmo uma tarefa concretizável, uma vez que os estudos pós-coloniais buscam precisamente explorar as fronteiras, produzir, conforme quer Bhabha (1994), uma reflexão além da teoria. Não obstante, não é difícil reconhecer a relação próxima entre os estudos pós-coloniais e pelo menos três correntes ou escolas contemporâneas. A primeira é o pós-estruturalismo e, sobretudo, os trabalhos de Derrida e Foucault, com quem os estudos pós-coloniais aprenderam a reconhecer o caráter discursivo do social. A recepção do pós-estruturalismo, contudo, não é a mesma que fazem autores como Lyotard e outros expoentes da corrente pós-moderna, segunda referência importante para os estudos pós-coloniais que se quer destacar aqui. A rigor, a abertura para o pós-modernismo varia muito, conforme a abordagem ou autor pós-colonial que se tome. De forma geral, aceita-se falar da *pós-modernidade*, como condição, isto é, como categoria empírica que descreve o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos. Recusa-se, contudo, o *pós-modernismo* como programa teórico e político, visto que, para o pós-colonialismo, a transformação social e o combate à opressão devem ocupar lugar central na agenda de investigação (Appiah 1992, Gilroy 1993: 107). Por último, cabe a alusão aos estudos culturais, sobretudo em sua versão britânica desenvolvida principalmente no Birmingham University's Centre for Contemporary Studies. Talvez seja razoável dizer que a distinção entre estudos culturais, na versão britânica, e estudos pós-coloniais seja apenas cronológica. Afinal, desde que Stuart Hall, figura central dos estudos culturais britânicos, desloca sua atenção, a partir de meados dos anos 80, das questões ligadas à classe e do marxismo para temas como racismo, etnicidades, gênero e identidades culturais, verifica-se uma convergência plena entre estudos pós-coloniais e estudos culturais (Morley & Chen 1996).

O objetivo desse ensaio não é traçar uma genealogia dos estudos pós-coloniais, mas discutir a importância de sua contribuição para as ciências sociais, como um todo, e para a sociologia, em particular. Trata-se de discutir, em primeiro lugar, o caráter da crítica que os estudos pós-coloniais endereçam às ciências sociais (I). Em seguida, discute-se as alternativas epistemológicas que apresentam (II), considerando-se três blocos interrelacionados de questões, a saber: a crítica ao modernismo enquanto teleologia da história (II-1), a busca de um lugar de enunciação "híbrido" pós-colonial (II-2), a crítica à concepção de sujeito das ciências sociais (II-3). A tese que se sustenta (III) é que, a despeito de sua contundência e da suspeita

de autores como Mc Lennan (2003) de que a teoria pós-colonial implode a base epistemológica das ciências sociais, boa parte da crítica pós-colonial tem como destinatário não o conjunto da teoria social, mas uma escola teórica particular, qual seja, a teoria da modernização e se assemelha a objeções levantadas por cientistas sociais que nada tem a ver com o pós-colonialismo. Outros problemas levantados pelos estudos pós-coloniais não desestabilizam, necessariamente, as ciências sociais, podendo mesmo enriquecê-las.

I- As ciências sociais e seus binarismos

Não é sem razão que o livro clássico *Orientalism* do crítico literário palestino Edward Said (1978) é considerado o “manifesto de fundação” do pós-colonialismo (Conrad & Randeria 2002: 22). No livro, Said dá contornos a uma perspectiva que começara a ser delineada nos esforços pioneiros desenvolvidos pelo psiquiatra de Martinica Frantz Fanon (1965, orig. 1952, 19, orig. 1961), quando buscou descrever o mundo moderno visto pela perspectiva do negro e do colonizado.

O orientalismo de que fala Said caracteriza uma maneira particular de percepção da história moderna e que tem como ponto de partida o estabelecimento *a priori* de uma distinção binária entre ocidente e oriente, entendendo-se que cabe àquela parte que se auto-representa como ocidente a tarefa de definir o que se entende por Oriente. O orientalismo constitui, assim, uma maneira de apreender o mundo, ao mesmo tempo que se consolida, historicamente, a partir da produção de conhecimentos pautados por aquela distinção binária original.

A inspiração que anima Said – e, como se mostra mais abaixo, boa parte dos autores pós-coloniais - é a crítica foucaultiana à “episteme” das ciências humanas (Foucault 1974: 418 ss, orig. 1966). Trata-se de mostrar que a produção de conhecimento atende a um princípio circular e auto-referenciado, de sorte que “novos” conhecimentos construídos sobre uma base de representação determinada reafirmam, *ad infinitum*, as premissas inscritas nesse sistema de representações. O orientalismo caracteriza, assim, um modo estabelecido e institucionalizado de produção de representações sobre uma determinada região do mundo, o qual se alimenta, se confirma e se atualiza por meio das próprias imagens e conhecimentos que (re)cria¹. O oriente do Orientalismo, ainda que remeta, vagamente, a um lugar geográfico, expressa mais propriamente uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles, no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro, ora representado

como caricatura, ora como estereótipo e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o nós não é e nem quer ser.

Stuart Hall (1996a) busca generalizar o caso do orientalismo, mostrando que a polaridade entre o Ocidente e o resto do mundo (West/Rest) encontra-se na base de constituição das ciências humanas e da sociologia, em particular. O ponto de partida de Hall é igualmente a noção de formação discursiva, derivada de Foucault. Tratado nesses termos, discurso não se confunde com ideologia, entendida como representação falseada ou falsificada do mundo. Não cabe, por isso, discutir o teor de verdade dos discursos, mas o contexto no qual os discursos são produzidos, qual seja, o “regime de verdade” dentro do qual o discurso adquire significação, se constitui como plausível e assume eficácia prática. Esses regimes de verdade, ou na variação preferida por Hall, “regimes de representação”, não são fechados e mostram-se aptos a incorporar novos elementos na rede de significados que se reproduz, mantendo um núcleo original de sentidos, contudo, inalterado (Hall 1996a: 201 ss)².

Valendo-se da idéia de Said de que os discursos se servem de “arquivos” ou fontes de conhecimento comum para se constituírem, Hall enumera os principais recursos que, ao longo do processo de expansão colonial, vão nutrindo e constituindo o discurso “Rest/West“, quais sejam: os conhecimentos clássicos, as fontes bíblicas e religiosas, as mitologias (o Eldorado, as lendas sexuais, etc.), além dos relatos de viajantes. A partir dessas fontes constituem-se as polaridades entre o ocidente – civilizado, adiantado, desenvolvido, bom - e o resto – selvagem, atrasado, subdesenvolvido, ruim. Uma vez constituídos, tais binarismos se tornam ferramentas para pensar e analisar a realidade. Hall investiga obras de autores fundadores das ciências humanas em meados do Século XVIII (basicamente Adam Smith, Henry Kame, John Millar, Adam Ferguson), mostrando como a polaridade West/Rest contemporânea do iluminismo se assenta na lógica interna destas.

O discurso West/Rest, conforme Hall, não é dominante apenas no âmbito destes primeiros trabalhos nas ciências humanas, ele torna-se um dos fundamentos da sociologia moderna que toma os valores, normas sociais e estruturas sociais encontradas nas sociedades definidas como ocidentais como o parâmetro universal que define o que são sociedades modernas. Assim, sob a lente da sociologia, as especificidades das sociedades “não ocidentais” passam a figurar como ausência e incompletude, em face do padrão moderno, depreendido exclusivamente daquelas sociedades que se definiu como ocidentais. Bons exemplos da incorporação pela sociologia moderna do binarismo West/Rest seriam, para Hall, categorias como patrimonialismo em Weber e modo de produção asiático, em Marx que, de

formas distintas, fraseam o movimento interno de sociedades definidas como não ocidentais na gramática implicitamente comparativa que toma as sociedades européias como padrão.

A polaridade West/Rest encontra-se também na base da narrativa histórica adotada pelas ciências sociais modernas e pela sociologia em particular. Trata-se de uma grande narrativa centrada no Estado-nação “ocidental” e que reduz a história moderna a uma ocidentalização paulatina e heróica do mundo, sem levar em conta que, pelo menos desde a expansão colonial no Século XVI, diferentes “temporalidades e historicidades foram irreversível e violentamente juntadas” (Hall 1997a: 233 ss). Isso não significa naturalmente que o autor acredite na simetria de poder e em iguais possibilidades de influência mútua entre o “ocidente” e o “resto do mundo”, implica, contudo, que as partes representadas como opostas e separadas, vale dizer, antinômicas, na verdade, se completam histórica e semanticamente.

A metodologia da comparação implícita e o tipo de narrativa histórica da sociologia moderna fazem com que tudo o que é diverso no “resto do mundo” seja decodificado como um *ainda* não existente, uma falta a ser compensada por meio da intervenção social cabível em cada contexto e em cada época histórica determinada: dominação colonial, ajuda ao desenvolvimento, intervenção humanitária, etc. Com isso, Hall não pretende naturalmente atribuir a responsabilidade pelos colonialismos e imperialismo às ciências sociais modernas. Mostra, contudo, como as disciplinas desse campo reproduzem a perspectiva colonial, ao alimentar e legitimar o modelo dominante de representação das relações entre a Europa e o resto do mundo³.

II- As alternativas epistemológicas pós-coloniais

A “desconstrução” da polaridade West/Rest constitui o termo comum que une os diferentes autores identificados com o marco pós-colonial. É precisamente essa identificação do viés colonialista no processo de produção do conhecimento que, como se afirmou mais acima, melhor define o prefixo pós do pós-colonial. Afinal, do ponto de vista cronológico, o pós do pós-colonial refere-se a ex-colônias com condições pós-coloniais radicalmente distintas⁴. Interessa, por isso, aqui abordar o pós-colonial como “desconstrução” da polaridade West/Rest constituída, historicamente, no âmbito da relação colonial, mas que se perpetua mesmo depois de extinto o colonialismo, como forma de orientar a produção do conhecimento e a intervenção política.

A tarefa que os autores pós-coloniais atribuem à si é imodesta. Cabe, primeiro, mostrar que a polaridade Rest/West constrói, no plano discursivo, e legítima, no âmbito político, uma relação assimétrica irreversível entre o Ocidente e seu outro, conferindo ao primeiro um tipo de superioridade que não é circunstancial, histórica e referida a um campo específico – material, tecnológico, etc. Trata-se da atribuição de uma condição superior ontológica e total, imutável, essencializada, uma vez que ela faz parte da própria constituição lógica dos termos da relação. O segundo passo é mostrar que a polaridade West/Rest é inócua do ponto de vista cognitivo, uma vez que ofusca aquilo que supostamente busca elucidar, a saber, as diferenças internas dessa multiplicidade de fenômenos sociais subsumidos nesse outro genérico, bem como as relações efetivas entre o Ocidente imaginado e o resto do mundo.

Tal esforço de desconstrução dos binarismos (coloniais) vem seguindo percursos diversos no âmbito dos estudos pós-coloniais e, pelo menos desde o importante ensaio de Spivak (1988), desfez-se a expectativa de que uma perspectiva epistemológica nova surgiria, dando-se voz ao (pós-)colonizado. A autora mostra que é ilusória a referência a *um* sujeito subalterno que pudesse falar. O que ela constata, valendo-se do exemplo da Índia, é uma heterogeneidade de subalternos, os quais não são possuidores de uma consciência autêntica pré- ou pós-colonial, trata-se de “subjetividades precárias” construídas no marco da “violência epistêmica” colonial. Tal violência tem um sentido correlato àquele cunhado por Foucault para referir-se à redefinição da idéia de sanidade na Europa de finais do Século XVIII, na medida em que desclassifica os conhecimentos e formas de apreensão do mundo do colonizado, roubando-lhe, por assim dizer, a faculdade da enunciação. Assim, no lugar de reivindicar a posição de representante dos subalternos que “ouve” a voz desses ecoada nas insurgências heróicas contra a opressão, o intelectual pós-colonial busca entender a dominação colonial como supressão da possibilidade de resistência e imposição de um castramento de sentido, através de uma episteme que torna a fala do subalterno, de antemão, silenciosa, vale dizer, desqualificada.

Cientes da impossibilidade constatada por Spivak, os estudos pós-coloniais buscam alternativas para a desconstrução da antinomia West/Rest que sejam distintas da simples inversão do lugar da enunciação colonial. Trata-se, portanto, não de dar voz ao oprimido, mas como definem Pieterse & Parekh (1995:12) de uma descolonização da imaginação e implica uma crítica que não seja simplesmente anti-colonialista⁵, uma vez que, historicamente, o combate ao colonialismo teria se dado ainda no marco epistemológico colonial, através da reificação e congelamento da suposta diferença do colonizado em construções nativistas e nacionalistas. O pós-colonialismo deve promover precisamente a desconstrução desses

essencialismos, diluindo as fronteiras culturais consruídas tanto na época colonial, quanto no âmbito das lutas anti-coloniais.

II-1: Histórias entrelaçadas

A desconstrução da dicotomia Rest/West passa, em primeiro lugar, pela reinterpretação da história moderna. Com efeito, a releitura pós-colonial da história moderna busca reinserir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como o outro do ocidente, sinônimo do atraso, do tradicional, da falta, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído, discursivamente, como moderno. Tal implica desconstruir a história hegemônica da modernidade, evidenciando as relações materiais e simbólicas entre o “ocidente” e o “resto” do mundo, de sorte a mostrar que tais termos correspondem a construções mentais sem correspondência empírica imediata. Esse é o projeto perseguido pelo historiador indiano da Universidade de Chicago, Dipesh Chakrabarty (2000). Sob a divisa “provincializar a Europa”, o autor busca radicalizar e transcender o universalismo liberal, mostrando que o racionalismo, a ciência, etc. não são marcas culturais européias, mas parte de uma história global, no interior da qual o monopólio “ocidental” na definição do moderno foi construído paradoxalmente com a participação direta do mundo “não ocidental”. Isto é, as histórias nacionais de países não europeus se apresentam como narrativas de construção de instituições como a cidadania, a sociedade civil, etc., que só encerram sentido se projetadas no espelho de uma “Europa hiperreal”, na medida em que ignoram as experiências de vida efetivas das populações de tais países. Nessas histórias nacionais, a Europa imaginada é a morada do verdadeiro sujeito moderno, do qual mesmo os socialistas e nacionalistas mais combativos buscam construir, pela imitação, um similar nacional.

Provincializar a Europa significa, primeiro, reconhecer que a reivindicação pela Europa do adjetivo moderno para si é parte de uma história global, da qual a história do imperialismo europeu é parte inseparável e, segundo, reconhecer que os nacionalistas do terceiro mundo contribuíram ativamente para o triunfo da ideologia que celebra a Europa como moderna.

A tentativa de dar plausibilidade à idéia de histórias que, a despeito de serem narradas como histórias nacionais, apresentam interpenetrações e se determinam mutuamente, toma corpo nos conceitos de “histórias partilhadas” e “modernidades entrelaçadas”, cunhados por Randeria (2000), socióloga indiana da Universidade de Zurique. Com os conceitos, a autora busca, de um lado, expressar a interdependência e a simultaneidade dos processos de

constituição das sociedades contemporâneas e, de outro, destacar a representação dicotômica, cingida, das intersecções históricas nas representações modernas. Partilhado (entangled) carrega duplamente o sentido das expressões “shared” e “divided”, trata-se, portanto, de histórias compartilhadas em seu desenrolar, mas divididas em sua apresentação e representação. É importante destacar que, ao enfatizar as interpenetrações das histórias modernas, a autora não busca ofuscar as assimetrias de poder que marcam tal relação, tampouco significa afirmar que tudo está entrelaçado na mesma medida e na mesma proporção. Trata-se de contextualizar as transformações observadas num feixe de relações interdependentes entre as diferentes regiões do mundo, de forma a dar sentido às assimetrias e desigualdades construídas no interior da história moderna comum.

A insistência na idéia de uma constituição entrelaçada da modernidade carrega uma intenção dupla. Inicialmente busca-se mostrar o problema epistemológico, o ponto cego, que o apoio sobre o binarismo West/Rest produz nas diferentes disciplinas das ciências humanas. Ou seja, ao tratar esse “outro” do Ocidente, de forma evolucionista e hierárquica, como um vácuo de sociabilidade, “pré-estágio do si mesmo [Selbst] europeu” (Randeria 1999:42), disciplinas como a sociologia, acabam tomando por novos e decorrentes da globalização contemporânea processos como “a debilitação da soberania nacional, informalização e flexibilização do trabalho, dependência de acontecimentos remotos, hibridicidade cultural” (p. 45) — todos eles, na verdade, velhos conhecidos das sociedades (pós-)coloniais.

Ao mesmo tempo, a ênfase na constituição entrecruzada da modernidade busca lançar luz sobre o papel das colônias como campo de experimentação da modernidade. Se, pelo menos desde a publicação d’O Capital de Karl Marx, a importância da expansão colonial na formação do capitalismo é conhecida, a ênfase pós-colonial na história partilhada busca chamar a atenção para outras dimensões dessa interdependência. Conrad & Randeria (2002: 26) nomeiam estudos diversos que, dentro desta perspectiva, mostram como a idéia (moderna) de reformar a ordem social através da “intervenção orientada estrategicamente” é gestada na segunda metade do Século XIX, primeiro nas colônias, e só depois é importada, como possibilidade de “modernização” da Europa. Exemplos de tal processo são os projetos de reestruturação urbana experimentados primeiro no norte da África e depois aplicados na França bem como a técnica de verificação da identidade pela impressão digital, inicialmente colocada em prática em Bengala.

II-2 O lugar de enunciação pós-colonial: o elogio do híbrido

Ao invés de buscar os fatos e conexões que possam reposicionar o (pós-)colonizado na história moderna, outros autores, mais convictos das possibilidades do pós-estruturalismo, concentram seu esforço (pós-colonial) na relação entre discurso e poder, buscando encontrar um lugar de enunciação que possa escapar às adscrições essencialistas e transgredir as fronteiras culturais traçadas pelo pensamento colonial. O crítico literário indiano Homi Bhabha (1994) é quem persegue essa estratégia com mais pertinácia. Seu interesse está voltado para os espaços de enunciação que não sejam definidos pela polaridade dentro/fora, mas se situem entre as divisões, no entremeio das fronteiras que definem qualquer identidade coletiva.

Em contraposição às construções identitárias homogeneizadoras que buscam aprisionar e localizar a cultura, coloca-se a idéia da diferença, articulada, contextualmente, nas lacunas de sentido entre as fronteiras culturais. Diferença aqui não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica conferida pelo local de nascimento, moradia, pela inserção social, cultural, etc. A diferença é construída, no processo mesmo de sua manifestação, ela não é uma entidade ou expressão de um estoque cultural acumulado, é um fluxo de representações, articuladas *ad hoc*, nas entrelinhas das identidades externas totalizantes e essencialistas - a nação, a classe operária, os negros, os migrantes, etc.. Nesses termos, mesmo a remissão a uma suposta legitimidade legada por uma tradição autêntica, original, deve ser tratada como parte da performatização – no sentido linguístico do ato enunciativo e no sentido dramaturgico da encenação - da diferença e entendida a partir da contextualidade discursiva em que se insere:

“Terms of cultural engagement, whether antagonistic or affiliative, are produced performatively. The representation of difference must not be hastily read as the reflection of *pre-given* ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition. The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, ongoing negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation. The ‘right’ to signify from the periphery of authorized power and privilege does not depend on the persistence of tradition; it is resourced by the power of tradition to be reinscribed through the conditions of contingency and contradictoriness that attend upon the lives of those who are ‘in the minority’. The recognition that tradition bestows is a partial form of identification. In restarting the past it introduces other, incommensurable cultural temporalities into the invention of tradition. This process estances any immediate access to an originary identity or a ‘received’ tradition” (Bhabha 1994: 2)

A afirmação da diferença, conforme descrita por Bhabha, não pode ser entendida como ação social, nos termos utilizados normalmente pelas teorias sociológicas da ação, uma vez que a ação não pode ser inscrita numa narrativa teórica. Isto é, não se verifica em Bhabha

uma relação decifrável entre ação e estrutura, nem um alinhamento entre self e sociedade que pudesse ser decodificado num modelo sociológico generalizante: “there can be no final discursive *closure* of theory (Bhabha 1994: 30, ver também McLennan 2000: 77). Mesmo a idéia de sujeito precisa ser compreendida fora dos cânones das ciências sociais. A rigor, Bhabha evita a remissão à idéia de um sujeito que seja definido pelo vínculo a um lugar na estrutura social ou que seja caracterizado pela defesa de um conjunto determinado de idéias. O sujeito é sempre um sujeito provisório, circunstancial e cingido entre um sujeito falante e um sujeito falado que refelete e elabora suas experiências. O segundo nunca alcança o primeiro, só pode sucedê-lo. Tal, contudo, não implica a impossibilidade da resistência à dominação.

A subversão possível é aquela relacionada com o deslizamento do sentido dos signos. A idéia, como se mostra mais abaixo, tomada emprestada do pós-estruturalismo, é que os signos possuem possibilidades inesgotáveis de significação e só podem ganhar um sentido particular, ainda assim provisório e incompleto, num contexto significativo determinado. Nenhum contexto discursivo particular pode esgotar plenamente o repertório de significações atribuíveis a um signo, a ação criativa é aquela que subverte, redefine o signo, a partir de um lugar enunciatório deslocado dos sistemas de representação fechados. Não se trata, portanto, conforme Bhabha, de uma intervenção informada por um sistema de representação concorrente, mas de um lugar fronteiro, de alguma maneira fora dos sistemas de significações totalizantes e que é capaz, por isso, de introduzir inquietação e revelar o caráter fragmentário e ambivalente de qualquer sistema de representação. A eficácia da intervenção é também sempre contingente, aberta, indefinida, trata-se de uma ação dentro da área de influência do sujeito, mas fora de seu controle.

O lugar de enunciação entre os sistemas de representação é definido por Bhabha como um “third space” e corresponde ao contexto “in which the spatial contingency of national and racial borders is combined with he described as the temporal contingency of the undecidable” (Philips 1999: 68). Isto é, o terceiro espaço não se refere a um locus fixo na tessitura social, mas, mais propriamente, ao instante no qual o caráter construído, arbitrário, das fronteiras culturais fica evidenciado. Tal acontece quando signos são deslocados de seu referenciamento espacial e temporal e ainda encontram, por assim, dizer em movimento, vale dizer não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante. Esse deslocamento caracteriza o momento de “hibridação” do signo e, ainda que operado com a participação do sujeito é, como mencionado, fortuito, aleatório, é uma interação contingente (Bhabha 1994: 185s).

A idéia de hibridismo adotada por Bhabha tem sua origem na análise do linguista e teórico da cultura Mikhail Bakhtin, o qual distingue uma involuntária “mistura de duas linguagens sociais dentro de uma mesma afirmação” e a “confrontação dialógica” de duas linguagens na forma de uma “hibridicidade intencional” (Grimm 1997: 53). Bhabha retira a ênfase na intencionalidade, mostrando que o fenômeno da hibridação independe da vontade do sujeito. Além disso, a hibridação se presta, na relação colonial, não apenas à reação à dominação, mas também à afirmação do próprio poder do colonizador. Conforme o autor, diferentemente do que postularam os “pós-estruturalistas ocidentais”, “purists of difference”, o poder não se produz unicamente por meio da transparência - das regras de classificação, de inclusão e exclusão, da identidade do colonial e do colonizado, etc. Na relação colonial, fundem-se cadeias de significações, que “hibridizam” a reivindicada identidade pura do colonizador, ao mesmo tempo em que o colonizado se, de um lado, simplesmente imita o colonizador, também desloca, hibridiza signos da dominação colonial, esvaziando-os da simbologia da dominação:

“If the effect of colonial power is seen to be the *production* of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions, then an important change of perspective occurs. It reveals the ambivalence at the source of traditional discourses on authority and enables a form of subversion, founded on that uncertainty, that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention” (Bhabha 1995: 34, orig. 1985, grifo no original)

A partir do uso cunhado por Bhabha, os conceitos de hibridismo (e hibridação) se generalizam nos estudos pós-coloniais, ainda que ganhem em cada autor matizes distintos (para uma comparação ver Papastergiadis 1997)⁶. A despeito dos diferentes usos, o conceito permite operar dois movimentos fundamentais. O primeiro é desconstrutivista: ao revelar o traço híbrido de toda construção cultural, busca-se desmontar a possibilidade de um lugar de enunciação homogêneo. Qualquer lugar da enunciação é, de saída, um lugar cingido, heterogêneo, de modo que a pretensão de homogeneidade é sempre arbitrariamente hierarquizadora. O segundo movimento é, se assim se pode dizer, normativo: o hibridismo define uma condição global cosmopolita. Trata-se da referência a uma cultura e a um mundo híbrido como alusão a uma ecumene mundial acima das barreiras raciais, nacionais, étnicas, etc: ... “an *international* culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s *hybridity*” (Bhabha 1994:38). Esse ideal cosmopolita confere uma conotação positiva à multiplicação das possibilidades de percepção do mundo a partir de um lugar fora do contexto espacial e

simbólico das comunidades imaginadas que acompanha a globalização. Esse “convite” à hibridação é inerente às biografias contemporâneas, de forma geral, e encontra na figura do migrante “pós-colonial” sua representação emblemática. O cosmopolitismo como hibridação inscreve-se assim no horizonte de possibilidades, como alternativa ao universalismo modernista:

“The later [modernism] combated ethnicity in the name of universalism, the identity of all people and thus of their individual rights. The former [post-colonialism] does the same in the name of mixture and hybridity, a claim to a humanity so fused in its cultural characteristics that no ‘ethnic absolutism’ is impossible [*sic* possible, S.C.]. This is what I have referred to as cosmopolitanism without modernism...” (Fridman 1997:76)

Para além de seu papel como remissão a um lugar de enunciação que se coloque entre as fronteiras culturais e como ideal cosmopolita, o termo hibridismo ganhou, no campo da sociologia, com um ensaio de Nederveen Pieterse (1995) um uso macroanalítico, como categoria de estudo da globalização. O autor considera que as análises correntes da globalização buscam, em geral, associar globalização e modernidade e acabam se tornando um anexo da teoria da modernização, traduzindo a globalização como uma ocidentalização do mundo (Westernization). Os autores que buscam fugir a essa visão da globalização como homogeneização como Therborn, Amin, Pred & Watts indicam que cada sociedade “retrabalha” a modernidade, definindo suas próprias trilhas modernizantes. Recaem, contudo, invariavelmente, num policentrismo, que continua oferecendo uma representação estática e unidimensional da globalização: “the multiplication of centres still hinges on centrism” (p. 48). Todas essas abordagens desconsideram, segundo Nederveen Pieterse, algo fundamental no processo de globalização que é precisamente a globalização da diversidade.

O autor postula que a globalização deve ser entendida como hibridação, o que implica um processo de multiplicação e interpenetração dos modos disponíveis de organização – transnacional, internacional, macro-regional, nacional, micro-regional, municipal -, uma combinação, nas diferentes esferas sociais, de lógicas de coordenação variadas, além do surgimento, no âmbito cultural, de uma *mélange gobaal*. A idéia de *mélange global* corresponde a uma generalização dos processos de interpenetração cultural, descritos, como casos particulares, em expressões como creolização, mestizaje, orientalização, cross over culture e que destacam a hibridização das partes envolvidas e o surgimento permanente de novas misturas. Tal não implica assumir que as partes que se juntam na *mélange* fossem puras, originárias. Nesse sentido, a hibridação que tem lugar na globalização corresponde a uma mistura de misturas.

Para tornar seu argumento plausível, Pieterse contrapõe à idéia de cultura como um conjunto de propriedades ortogenéticas e endôgenas de uma comunidade orgânica e homogênea, em geral, associada a um local geográfico determinado, o conceito de cultura translocal, heterogenética e heterogênea, desenvolvida em redes difusas. Enquanto no primeiro caso, os intercâmbios culturais são vistos como um fenômeno estático e que sempre faz referência a um centro, no segundo caso, os intercâmbios são fluídos, descentrados, transculturais. A globalização representaria o processo, obviamente não linear, que leva à generalização desse segundo tipo de relação cultural, levando, assim, não à homogeneização, mas à diversificação, não à hegemonia cultural mas à interpenetração cultural, não à ocidentalização mas à *mélange* global, qual seja, à hibridação (p. 61ss).

Mesmo que inovador, o uso feito por Pieterse da idéia de hibridação como categoria de análise da globalização apresenta problemas graves, parte dos quais ele próprio reconhece: “what is missing is acknowledgement of the actual unevenness, asymmetry and inequality in global relations” (p. 54). A inexatidão do conceito não me parece, contudo, um problema de refinamento teórico, como se fosse possível, como parece acreditar Pieterse, precisá-lo, através de novas pesquisas. O problema é metodológico. Na operação desenvolvida por Pieterse, o conceito hibridação vai acumulando tantas funções e definições que acaba se tornando sinônimo do que deveria explicar: “globalization as hybridization”. Ao final, o autor descentra o conceito de modernidade e o conceito cultura, mas não descentra, ao contrário, unifica a lógica de produção e reprodução da modernidade e da cultura: ela é híbrida. Ainda que entenda o sentido crítico que o apelo à idéia de hibridação possa ter para autores como Bhabha ou Pieterse, seu uso, como categoria analítica é, a meu juízo, um equívoco. O conceito multi-uso funciona como um moinho, que primeiro quebra para depois fundir as nuances e as diferenciações que devem precisamente despontar na análise. O conceito põe o analista no papel do cachorro que quer morder o próprio rabo, volta sempre ao ponto que começou: parte da premissa de que a(s) modernidade(s), as culturas, as pessoas, a globalização, ele próprio são híbridos para concluir, triunfalmente, depois de um enorme esforço de desconstrução e metonimização que a(s) modernidade(s), as culturas, as pessoas, a globalização, ele próprio são, Eureka!.... híbridos.

II-3 Da diferença ao sujeito

A concepção de diferença formulada, tanto por Bhabha quanto por Stuart Hall e Paul Gilroy, decorre do pós-estruturalismo e, mais particularmente, da noção de *différance*,

conforme a acepção de Derrida. Sem poder me estender aqui num debate ainda muito vivo e com desdobramentos para campos tão diversos quanto a teoria feminista, o direito internacional e a teoria cultural, registra-se que, ao cunhar o neologismo *différance*, como corruptela do vocábulo francês *différence* (diferença), Derrida indica a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável nas polaridades identitárias – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, mulher/homem, preto/branco, significante/significado. Tais distinções e classificações binárias constituem o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo e constituem a base das estruturas de dominação modernas. Criam, ainda, a ilusão de representações completas, totalizantes que não deixam resíduos. A incompletude das representações encontra-se, contudo, assente na própria linguagem, visto que significantes e significados nunca se correspondem inteiramente. A *différance* remete ao excedente de sentido que não foi, nem pode ser significado e representado na diferenciações binárias.

Tal não deve sugerir um novo binarismo entre, de um lado, uma realidade completa anterior, como o ser anterior pré-linguístico e, de outro, sua representação linguística, parcial, reduzida. Não há uma realidade anterior ao discurso, a realidade social é construída pela linguagem e, nesse sentido, a *différance* só pode se constituir na órbita do discurso. A noção de *différance* rompe, precisamente, com a idéia da diferença pré-existente, ontológica, essencial que pode ser apresentada e representada, discursivamente. A *différance* se constitui no ato de sua manifestação, no âmbito da trama mesma de representações, diferenças e diferenciações. Também o sujeito se descentra. Ele se constitui nas cadeias móveis de significação, a rigor é parte delas: ele não é anterior à linguagem, nem constitui uma entidade e uma identidade independente, tampouco é aquele que, como se poderia pensar, age sobre a *différance*, buscando preencher as “sobras” de sentido que elas expressam, (re)constituindo as totalidades. Não se trata de sujeitos inseridos numa estrutura, mas de cadeias de significações nas quais sujeitos e estruturas tem o status similar de sinais flutuantes que ganham e perdem sua significação – sempre incompleta - no jogo semântico da diferenciação (vide Dietrich 2000).

Em seu debate com Levi Strauss, Derrida (1972) mostra que o fato de atribuir um caráter aberto, arbitrário, indefinido, aos jogos linguísticos caracteriza sua ruptura com o estruturalismo. Para o autor, a idéia de jogo em Lévi-Strauss é perpassada por uma certa “ética da presença”, como se houvesse uma origem última, uma essência por trás do signo que, em algum momento, pudesse ser atualizada, feita presente na linguagem. Aqui definem-se, para Derrida, duas formas de conceber as ciências humanas: a primeira busca a origem

última, a verdade por trás das ilusões da representação, a segunda aceita a participação no jogo incerto, a partir de uma posição flutuante. A segunda forma, a qual ele se filia, é desconstrutivista, busca sempre o resíduo metafísico presente nos discursos generalizantes, sejam eles diferencialistas ou universalistas.

A radicalidade contida na idéia de *différance* e na diluição da oposição entre sujeito e estrutura operada por Derrida é, conforme entendo, interpretada, ou melhor talvez, operada, de maneira distinta por Bhabha, de um lado e Hall e Gilroy, de outro. Ambos se apóiam no pós-estruturalismo para escapar à idéia da diferença fixa, essencial, seja ela impingida ou auto-atribuída. A diferença é, para ambos, uma “categoria enunciatória”. Com efeito, o pós-estruturalismo tem, para ambos, uma importância central na desconstrução de discursos polares que oponham um eu e um outro, um nós a um eles. Isto vale tanto para o discurso colonial-imperialista, quanto para o discurso nacionalista, quanto ainda para o discurso multiculturalista, malgrado suas boas intenções. Em todos os casos, a diferença é celebrada como identidade homogênea, semelhança (*sameness*) irreduzível, posto que se estabelece aqui uma correspondência entre uma inserção socio-cultural numa estrutura pré-discursiva e um lugar enunciatório determinado no jogo linguístico ou político. Com isso, a diferença é domesticada, homogeneizada, aprisionada em uma nova fronteira, perdendo precisamente, seu caráter imprevisível, incerto, contingente, do qual decorre, para Bhabha e Hall suas possibilidades subversivas. No lugar de identidade, os autores preferem falar de identificação, como posição circunstancial nas redes de significação (Hall 1996: 2ss).

Bhabha, contudo, parece levar até as últimas consequências a contingência dos jogos linguísticos nos quais as diferenças são constituídas e negociadas. Não me parece autorizada a recepção que dele fazem intelectuais ligados aos movimentos sociais (imigrantes, feministas), procurando deprender do autor uma teoria da transformação social, na qual se destaca um sujeito “negociador” de diferenças com o fim da resistência política e da subversão das relações de dominação. O congelamento de um lugar enunciatório como subversivo ignora o caráter contingente da agência, peça fundamental da argumentação de Bhabha. Como se destacou acima, a resignificação das relações de dominação, a possibilidade de resistência política, para Bhabha, está subordinada, irremediavelmente, ao princípio da casualidade: a resistência não pode ser, por definição, um ato volitivo do sujeito, tal se dá nas interações. No trecho abaixo, essa posição é, uma vez mais, enfatizada:

“The process of reinscription and negotiation – the insertion or intervention of something that takes on new meaning – happens in the temporal break in-between the sign, deprived of subjectivity, in the realm of the

intersubjective. Through this time-lag – the temporal break in representation – emerges the process of agency ...” (Bhabha 1994:191, vide também Bhabha 1992:58s)

Papastergiadis (1997:279) tem razão, quando afirma que a preocupação de Bhabha não é salvação, a remissão, trata-se mais propriamente de uma crônica dos processos, “thought which the tactics of survival and continuity are articulated”. Bhabha aposta, sim, na multiplicação das diferenças, entendidas como processos de hibridação, que se articulam entre as fronteiras culturais, e vê nelas a possibilidade de subverter os discursos totalizantes, sejam eles hegemônicos ou contra-hegemônicos. Isto é, a disseminação das situações híbridas – que acompanham as migrações de pessoas e signos - tem um sentido positivo na medida em que cria condições de possibilidade para a articulação de novas diferenças. Tal explica a atenção conferida pelo autor aos imigrantes, às minorias nacionais, etc. A importância desses não é, contudo, a do ator reflexivo que confronta os discursos dominantes. Seu efeito transformador está relacionado com a abertura de possibilidades de construção de novos sentidos proporcionadas pela presença do imigrante. Isto é, o deslocamento espacial e temporal dos signos hibridizam, potencialmente, os contextos de significação, introduzindo a incerteza, a ambivalência, o ruído e a dúvida naquilo que parecia parecia coerente, “puro”, preciso, ordenado. Tal aposta não implica, contudo, “re-centralizar” o sujeito, dando-lhe um papel de protagonismo social como fomentador da hibridação. Tal processo, repita-se, escapa ao controle do ator. Não há uma teleologia do hibridismo, nem a reificação da consciência de um ator que pudesse concretizá-la. O que o autor afirma é que as migrações de signos aumentam os contextos de produção de cadeias de significação híbridas – apenas como possibilidade! A presença de “signos estrangeiros” também pode levar e efetivamente leva à petrificação das fronteiras culturais, através da construção do “forasteiro” como o outro da própria identidade dominante – os chamados processos de othering. Em que medida a migração de signos produzirá mais hibridação ou mais adscrições é algo que o sujeito migrante, como mencionado, pode influenciar, mas não pode controlar – ressalte-se o sujeito é um signo na cadeia de significações.

Em contrapartida, Hall como também Gilroy, querem ir além dos jogos textuais da inscrição e reinscrição, buscando construir, sobre a idéia de sujeitos descentrados, uma sociologia política das negociações culturais.

Hall busca distinguir três concepções de sujeito: o sujeito cartesiano ou do iluminismo, auto-referido com uma identidade auto-centrada e constituída pela razão, o sujeito da sociologia e o sujeito descentrado – que ele denomina de pós-moderno. O sujeito da sociologia se constitui em suas relações com “‘significant others’, who mediated to the subject

the values, meanings, and symbols – the culture – of the worlds she/he inhabited (...). The subject still has an inner core essence that is ‘the real me’, but this is formed and modified in a continuous dialogue with the cultural worlds ‘outside’ and the identities which they offer (Hall 1992:275s). G. H. Mead, C.H. Cooley e os interacionistas simbólicos seriam as figuras centrais no desenvolvimento dessa concepção de sujeito e identidade que se tornam clássicas na sociologia. A concepção de sujeito descentrado decorre de desenvolvimentos teóricos diversos que produzem, em seu conjunto, a imagem de um sujeito que não possui uma identidade permanente ou essencial. A idéia de uma identidade completa e única torna-se aqui uma fantasia diante da multiplicação dos sistemas de representação a nos confrontar com “a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with – at least temporarily” (Hall 1992:277). Nesse contexto, a sensação de que possuímos uma identidade unificada que nos acompanha por toda a vida nos é provida por uma “narrative of the self”, através da qual se resignifica o conjunto de nossas experiências a partir de um fio de coerência e continuidade.

A concepção de sujeito descentrado desenvolvida por Hall pode ser entendida como um desdobramento, na verdade um abrandamento, do projeto teórico de Foucault voltado para mostrar a subordinação dos sujeitos aos discursos. Para chegar à sua própria formulação, Hall (1997b: 41ss; 1996: 12ss) reconstrói a reflexão de Foucault, a partir dos trabalhos mais tardios do autor, para mostrar que estes indicam a produção dos sujeitos pelos discursos em dois sentidos diversos. O primeiro sentido está associado ao momento de construção e institucionalização, nas diferentes épocas, do discurso disciplinador que, ao enquadrar, constitui os diferentes sujeitos: “These subjects have the attributes we would expect as these are defined by the discourse: the madman, the hysterical woman, the homosexual, the individualized criminal, and so on” (Hall 1997b: 41). Ao mesmo tempo, contudo, os discursos produzem um “lugar para o sujeito”, na medida em que abrem espaço para um posicionamento de nossa parte. Ou seja, o discurso ganha sentido, na medida em que nós nos posicionamos e, nessa forma, nos tornamos sujeitos, frente ao regime de verdade que uma determinada formação discursiva estabelece. Tal posicionamento não se confunde com volição, autonomia e intenção do sujeito; ainda assim, permite, conforme Hall, identificar um momento, no processo de produção do self, marcado pela auto-constituição, pela “subjectification”.

É exatamente sobre o momento da auto-constituição, no âmbito da produção discursiva do self, que Hall buscará construir sua teorização do sujeito descentrado. Trata-se de analisar a relação entre o sujeito e a formação discursiva de sorte a indicar:

“what the mechanisms are by which individuals as subjects identify (or do not identify) with the ‘positions’ to which they are summoned; as well as how they fashion, stylize, produce and ‘perform’ these positions, and why they never do, or are in a constant, agonistic process of struggling with, resisting, negotiating and accommodating the normative or regulative rules with which they confront and regulate themselves” (Hall 1996:14)

O conceito-chave utilizado por Hall para descrever o processo de posicionamento do sujeito no interior de uma formação discursiva determinada é articulação que ele toma nos dois sentidos que a palavra tem em inglês, qual seja, o de falar, se articular, ser articulado e o de conexão de dois elementos que podem constituir uma unidade em determinadas circunstâncias, como o “caminhão articulado”, no qual cabine e carreta podem constituir uma unidade circunstancial⁷.

O princípio da articulação possível, mas não necessária, pode ser observado tanto no processo de constituição dos sujeitos individuais que se reposicionam, permanentemente, em face da formação discursiva, quanto na produção dos sujeitos coletivos. A tarefa teórica que permanece irrealizada é precisamente aquela de mostrar sob quais circunstâncias discursos e sujeitos se formam, isto é, se articulam. Nesse escopo, uma teoria da articulação representa:

“both a way of understanding how ideological elements come, under certain conditions, to cohere together within a discourse, and a way of asking how they do or do not become articulated, at specific conjunctures, to certain political subjects. Let me put that the other way: the theory of articulation asks how an ideology discovers its subject rather than how the subject the necessary and inevitable thoughts which belong to it; it enables us to think how an ideology empowers people, enabling them to make some sense or intelligibility to their historical situation, without reducing those forms of intelligibility to their socio-economic or class location or social position” (Hall 1996b: 141s)

A referência a sujeitos coletivos não deve sugerir a idéia de grupos constituídos pré-discursivamente, a partir de condições objetivas, materiais e que, por assim dizer, estivessem à espera de um discurso que decifrasse sua condição comum e os constituísse como sujeitos. Sujeitos e discursos se constituem simultaneamente ou de outra maneira: sujeitos só podem se articular a partir de discursos. Articulação permanece, contudo, para Stuart Hall, um conceito estritamente analítico-descritivo e que se aplica a qualquer forma de relação entre sujeito e formação discursiva, isto é, não qualifica *a priori* se determinada posicionalidade do sujeito reproduz as relações de dominação ou se tem um sentido de resignificar as relações sociais.

Não há, no trabalho de Stuart Hall, um lugar normativo fora do discurso ou anterior ao

jogo político, a partir do qual se possa valorar as posições assumidas pelo sujeito. Tampouco há constantes normativas que funcionem como medidas de aferição daquilo que passa a ser “desejável”.

Por isso, para avaliar, de alguma maneira, se a identificação buscada reproduz as categorizações hegemônicas ou se articula novas diferenças, Hall recorre a categorias auxiliares que permitem, em alguma medida, valorações, no sentido político e normativo. Destaca-se aqui conceitos como política de representação, transcodificação (trans-coding) e novas etnicidades (new ethnicities), construídos, sobretudo, à luz da experiência das lutas anti-racistas na Inglaterra, nas últimas quatro décadas.

A rigor, Hall distingue dois momentos na resistência cultural contra o racismo. O primeiro coincide com a fase em que o termo *black* foi cunhado como referência comum à experiência de marginalização e das práticas racistas dominantes na Grã-Bretanha. A estratégia da resistência combina, nesse período, a luta pelo acesso ao direito de construção das próprias representações de si próprios e a contestação “of the marginality, the stereotypical quality and the fetishized nature of images of blacks, by the counter-position of a ‘positive’ black imagery” (Hall 1996c:442). O foco da resistência ao racismo, nessa primeira fase, é definido por Hall como o campo das relações de representação (relations of representation) em oposição ao que predomina na segunda fase e que ele chama de políticas de representação (politics of representation). A idéia de política de representação remete à constituição discursiva do social e implica entender representação não como uma expressão e apresentação pública de realidades e relações pré-constituídas, mas como momento constitutivo das relações sociais. A política de representações remete, por isso, a uma intervenção voltada para influenciar os termos mesmos em que o social se constitui (ver Hall 1997b, 1997c).

Essa segunda fase caracteriza o momento em que a resistência anti-racista interage com os discursos do pós-estruturalismo, pós-modernismo, psicanálise e feminismo, observando-se o que Hall define como “the end of innocence”, qual seja, o reconhecimento de que a categoria *black* é uma construção política e cultural, “which cannot be grounded in a set of fixed trans-cultural or transcendental racial categories and which therefore has no guarantees in nature” (Hall 1996c: 443). O fim do sujeito centrado – *black people* - como uma totalidade positiva força o movimento anti-racista a deparar-se com a questão da diferença e da *différance*, nos termos tratados acima. Isto é, se as formas de representação racistas organizam o mundo em diferenças binárias, fixas e ontológicas – preto ou branco, *black or british* – o anti-racismo não pode se resumir a buscar representar positivamente aquele que é

representado como inferior nessas polaridades, é preciso desmontar o próprio sistema de representações – daí a aposta na política de representações. Tal implica reconhecer e assumir plenamente a heterogeneidade e o descentramento do sujeito, buscar a *différance* múltipla no interior da diferença binária (branco/preto) e recuperar as interseções entre raça, classe, gênero e etnias. É, precisamente, na articulação dessas diferenças - todas elas móveis, cambiantes, construídas no momento de sua manifestação discursiva – que o sujeito da resistência anti-racista se constitui, como “nova etnicidade”⁸.

III - (Im)possibilidades de uma teoria pós-colonial

Ao buscar, recentemente, traduzir em termos sociológicos a reflexão pós-colonial – fundamentalmente a partir dos trabalhos de Homi Bhabha – e avaliar seu impacto sobre a produção teórica no campo das ciências sociais, McLennan (2003) chega a um resultado ambivalente. De um lado, mostra que os estudos pós-coloniais alvejam o calcanhar de Aquiles da sociologia, de três formas diferentes. Em primeiro lugar, deslegitimam uma certa sociologia do subdesenvolvimento, mostrando que esta insiste, ainda, na representação de um outro inferior e carente de civilização. A segunda forma de “consciência sociológica” que a teoria pós-colonial atinge seria aquela sociologia multiculturalista ou pluralista, na medida em que mostra que a idéia de um espaço imparcial de representação de diferenças culturais pré-existentes é implausível. O terceiro front em que a reflexão pós-colonial atingiria não só a sociologia, mas o conjunto de disciplinas das ciências sociais, é aquele relacionado com o estilo de teorização generalizante, inadequado para captar a dinâmica social: “...postcolonial cultural studies, by highlighting performativity and liminality rather than structural positioning and rationalist assessment, offers a wider canvas and a more inclusive sense of the richness of social experience than sociology” (p. 82). Ao mesmo tempo, contudo, McLennan (2003) mostra que a teoria pós-colonial, na medida em que tenha alguma pretensão analítica, será prisioneira do mesmo dilema imposto à sociologia. Afinal, teorizar implica, em algum momento, reduzir a experiência às prioridades e categorias conceituais do marco analítico escolhido.

Na conclusão deste artigo, gostaria de propor uma aproximação entre os estudos pós-coloniais e as ciências sociais um pouco distinta daquela que faz McLennan. Permita-me aqui, por maior conhecimento de causa, restringir minhas observações conclusivas ao campo da sociologia, deixando para a leitora/o leitor, que tenha um maior domínio das respectivas áreas

de estudo, a tarefa de refletir sobre as relações entre a teoria pós-colonial e os demais campos das ciências sociais, sobretudo a antropologia e a ciência política.

Em primeiro lugar, há que se abandonar a postura reativa e defensiva frequentemente assumida pela sociologia e tomar a radicalidade do discurso pós-colonial, anti-generalizante, anti-establishment e “ameaçador” do modernismo sociológico, não em seus termos, mas como estratégia performática de construção de novos espaços institucionais. Interessa atravessar a bruma retórica, de sorte a identificar quais são, efetivamente, os impulsos novos que os estudos pós-coloniais podem trazer para a sociologia. Não é o caso, aqui, portanto, de confrontar “estilos teóricos” ou epistemologias, mas de destacar alguns pontos de tangenciamento e possibilidades de tradução. Para tanto, retoma-se o roteiro de apresentação das alternativas epistemológicas pós-coloniais, a partir dos três momentos destacados acima, quais sejam: a crítica à leitura teleológica da história moderna, a busca de um lugar híbrido de enunciação e, por fim, a “articulação” do sujeito descentrado.

A sociologia é sem dúvida vulnerável à crítica pós-colonial à visão teleológica da modernização. Não obstante, parece-me que o alvo particular da crítica não é a sociologia, como tal, mas um ramo particular da disciplina, qual seja, a macrosociologia da modernização. Ora, a crítica à teoria da modernização, escola de pensamento que vive sua fase áurea nos Estados Unidos, nos anos 1950 e 1960, remonta pelo menos ao final dos anos 1960, quando atacava-se, precisamente, o caráter etnocêntrico, endogenista de tal corrente e a suposição de que da “modernização” da economia decorreria, automaticamente, transformações em outras esferas como a democratização da política e a secularização cultural (vide Knöbl 2001).

Projetada sobre a tela de uma tal discussão em torno da teoria da modernização, a crítica pós-colonial genérica à teleologia modernizante das ciências humanas e da sociologia, em particular, pode ser melhor focalizada e perde parte de sua contundência. Percebe-se que tal crítica, ainda que permaneça justificada e importante, trata de problemas que dizem respeito mais diretamente a uma corrente teórica particular e refere-se a insuficiências que, dentro da própria sociologia, já foram há muito identificadas e de, alguma maneira, contornadas. Nesse sentido, concepções como “entangled modernities” não iluminam uma zona de sombra da sociologia, nem são, por assim dizer, formuladas de uma posição externa e imune ao “regime de verdade” da sociologia. A despeito da radicalidade retórica, concorrem, dentro da própria sociologia, com categorias macrosociológicas voltadas para uma descrição não evolucionista da modernização e estão submetidas aos critérios de validação próprios à disciplina. Ou seja, na medida em que pleiteiam alguma forma de ressonância acadêmica, os

estudos pós-coloniais não têm como se furtar ao aprofundamento da interlocução com marcos que disputam o mesmo terreno teórico, abandonando, assim, a postura anti-establishment.

Tal tarefa permanece ainda irrealizada. Com efeito, até o momento, o interesse pós-colonial pelas contribuições que, no campo da própria sociologia, buscam superar o marco macrosociológico da teoria da modernização, como é o caso de autores como S. Amin (1989), I. Wallerstein (1997) ou G. Therborn (1995, 2000) não passou de descarte sumário, numa ou noutra referência marginal (Pieterse 1995, Conrad & Randeria 2002, para uma crítica um pouco mais circunstanciada vide McLennan 2000).

O segundo momento da crítica pós-colonial descrito acima trata da busca de um lugar de enunciação híbrido, vale dizer, no entremeio das fronteiras culturais. A idéia de um terceiro espaço, acima e além das fronteiras culturais, ainda que possa ser construída como um instante no texto literário (Bhabha oferece exemplos diversos nessa direção), parece-me desprovida de qualquer relevância sociológica. Ou seja, não há na topografia social terceiros lugares, todos os lugares enunciatórios definem imediatamente fronteiras. Nesse sentido, o elogio da hibridação é como o nacionalismo, o vanguardismo ou o nativismo, um discurso que, ao ser enunciado, funda novas fronteiras identitárias. O discurso do hibridismo pode ter, em determinadas circunstâncias políticas e históricas, um efeito de mostrar o caráter contingente das unidades culturais construídas – a nação, a etnia, o movimento social. Tal, contudo, não é inerente à natureza mesma do discurso sobre o hibridismo, mas às articulações que tal discurso permite ou fomenta sob condições específicas: o mesmo elogio do híbrido que permite a uma elite de imigrantes cultivados na Inglaterra construir sua tribuna para criticar a arrogância da *Englishness* ou para desconstruir a pretensão de unidade e pureza do “povo alemão” (Ha 1999), pode servir, como foi o caso no Brasil dos anos 40, de cimento da ideologia da mestiçagem, nacionalista, homogeneizadora e heterofóbica (vide Costa 2002: Cap. 6).

Como categoria analítica e, mais especificamente, como se mostrou acima, como categoria macrosociológica de estudo da globalização, o conceito de hibridismo é igualmente inadequado, uma vez que sempre é repostado, num movimento circular, como sinônimo dos processos que pretendia explicar.

Pode-se concluir que os termos hibridismo, híbrido, hibridade não apresentam qualquer interesse para a sociologia. A sociologia pode investigar o hibridismo como discurso dos atores, na medida em que tal discurso, sob determinadas circunstâncias, introduz a dúvida onde pairam certezas essencialistas e “empowers” minorias culturais. Como categoria normativa ou analítica, contudo, a inépcia do conceito salta aos olhos.

Cabe, por último, retomar a importância da contribuição pós-colonial para a discussão entre sujeito e diferença ou, mais precisamente, para fundamentar uma microsociologia das articulações culturais. Como procurou se mostrar, os estudos pós-coloniais têm aqui uma importância teórica que vai além de áreas de pesquisa particulares, como os estudos de minorias nacionais, as relações étnicas ou o racismo. Com efeito, naquele fraseamento, despido do “rhetorical excesses of literary post-estrucuturalism” (Gilroy 1993:110) e impulsionado pelo imperativo do posicionamento político⁹, como buscam autores como Hall e Gilroy, a discussão sobre o sujeito descentrado leva a uma teorização inovadora da relação entre diferença, sujeito e política. Os autores traçam aqui um caminho que evita tanto os equívocos das correntes pós-modernas que decretam a completa fragmentação do sujeito, quanto o elogio reificador do “Sujeito ocidental”, como que fazem, por exemplo, Alain Touraine (1992) ou Habermas (2001).

Constróem, assim, um marco analítico que permite ao mesmo estudar a relação entre sujeito e discurso e identificar o espaço de criatividade do sujeito. Essa contribuição dos estudos pós-coloniais permanece ímpar e, seguramente, ajuda as ciências sociais a superar uma crise que parece incontornável.

Bibliografia

- Amin, Samir (1989): *Eurocentrism*. London: Zed Books
- Appiah, Kwame Anthony (1992): *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London, Methuen
- Ashcroft, Bill & Ahluwalia, Pal (1999): *Edward Said. The Paradox of Identity*. London & New York, Routledge
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. Londres & N. Iorque, Routledge
- Bhabha, Homi (1995): In Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth & Tiffin, Helen (ed.): *The Postcolonial Studies Reader*. London and New York, Routledge
- Bhabha, Homi (1996): Culture's In-Between. In In Hall, Stuart & du Gay, Paul (ed.): *Questions of Cultural Identity*. London et. al., Sage, p. 53-60
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Univ. Princeton, 301 pp.
- Conrad, S. & S. Randeria (2002) (Org.): “Einleitung”. In: *Jenseits des Eurozentrismus*. Frankfurt/M, Campus

- Dietrich, Anette (2000): *Differenz und Identität im Kontext Postkolonialer Theorien – Eine feministische Betrachtung*. Berlin, Logos, 92 S.
- Dussel, Enrique (1998): *La Ética de la Liberación Ante el Desafío de Apel*, Taylor y Vattimo. Mexico, Universidad Autónoma, 239 p.
- Dussel, Enrique (2000): “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In Lander, Ed. (org.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas, Unesco/UCV
- Fanon, Frantz (1965, orig. 1952): *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris, Éditions du Seuil
- Foucault, Michel (1972): *Die Ordnung der Dinge* (orig. Les mots et les choses, 1966). Frankfurt/M, Suhrkamp
- Fridman, Jonathan: *Global System, Globalization and the Parameters of Modernity*. In Featherstone, M et. al.: *Global Modernities*. Londres et. al., Sage, pp. 69-90
- Friedman, Jonathan (1997) “Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarreling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in a era of deregemonisation”. In: Werbner, P. e Modood, R. (orgs.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*. Londres/Nova Jersey: Zed Books
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard
- Grimm, Sabine (1997): “Postkoloniale Kritik. Edward Said, Gayatri C. Spivak, H. Bhabha”. *Die Beute*, no. 14
- Ha, Kien Nghi (1999): *Ethnizität und Migration*. Münster, Westliches Dampfboot
- Habermas, Jürgen (2001): *Zeit der Übergänge*. Frankfurt/M, Suhrkamp
- Hall, Stuart (1992): “The Question of Cultural Identity”. In Hall, S., David Held & Tony Mc Grew, p. 273-326
- Hall, Stuart (1996): “Introduction: Who Needs ‘Identity’?” In Hall, Stuart & du Gay, Paul (ed.): *Questions of Cultural Identity*. London et. al., Sage
- Hall, Stuart (1996a): “The West and the Rest. Discourse and Power”. In Hall et. al. (org.): *Modernity. Introduction to the Modern Societies*. Oxford, Blackwell.
- Hall, Stuart (1996b): “On Postmodernism and Articulation”. Interview edited by Lawrence Grossberg. In Morley, David & Kuan-Hsing Chen (ed.): *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York, Routledge, p. 131-150
- Hall, Stuart (1996c): “New Ethnicities”. In Morley, David & Kuan-Hsing Chen (ed.): *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York, Routledge, p. 441-450

- Hall, Stuart (1996d): What is this ‚black‘ in Black Popular Culture? In Morley, David & Kuan-Hsing Chen (ed.): *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York, Routledge, p. 465-475
- Hall, Stuart (1997): “The local and the Global. Globalisation and Ethnicity”. In: McClintock, Anne e outros (orgs.). *Dangerous liaisons. Gender, nation and postcolonial perspectives*. Mineapolis: Univ. of Minnesota
- Hall, Stuart (1997a): „Wann war der Postkolonialismus?“ Bronfen, Elizabeth et al. (Org). (1997): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg
- Hall, Stuart (1997b): “The Work of Representation”. In Hall, Stuart (Hrsg.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London et. al., Sage & Open University, 13-74 pp.
- Hall, Stuart (1997c): “The Spetacle of the ‚Other“”. In Hall, Stuart (Hrsg.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London et. al., Sage & Open University, pp. 223-290
- Hall, Stuart (2000): *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*. Ed. por Nora Rächtzel. Hamburg, Argument Verlag, 158 pp.
- Knöbl, W. (2001): *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerwist, Velbrück
- Küster, Sybille (1998): “Wessen Postmoderne? Facetten postkolonialer Kritik”. In: Knapp, Gudrun-Axeli (org.). *Kurskorrekturen: Feminismus zwischen kritischer Theorie und Postmoderne*. Frankfurt/M.: Campus
- McLennan, Gregor (2000): “Sociology’s Eurocentrism and the ‘Rise of the West’ Revisited”. *European Journal for Social Theory*, 3(3): 275-292
- McLennan, Gregor (2003): „Sociology, Eurocentrism, and postcolonial Theory. *European Journal for Social Theory*, Vol. 6, Issue 1, pp. 69-86
- McLennan, Gregor (2003): *European Journal for Social Theory*,
- Mignolo, Walter (1996): “La Razón Pós-Colonial”. *Niterói, Gragoatá*, no. 1, p. 7-29
- Morley, David & Kuan-Hsing Chen (ed.): *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York, Routledge
- Nederveen Pieterse, Jan & Bhiku Parekh (1995): “Shifting imaginaries: decolonization, internal decolonization, postcoloniality”. In Nederveen Pieterse, J & B. Parekh (org.): *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowlodge and Power*. London and New Jersey, Zed Books, pp. 1-20 pp

- Nederveen Pieterse, Jan (1995): Globalization as Hybridation. In Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (org.): *Global Modernities*. London et al.: Sage, p. 45-68
- Papastergiadis, Nikos (1997): “Trancing Hybridity in Theory“. In In: Werbner, P. e Modood, R. (orgs.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*. Londres/Nova Jersey: Zed Books, pp. 257-281
- Philips, John (1999): “Lagging Behind: Bhabha, Post-Colonial Theory and the Future“. In Clark, Steve (org.): *Travel Writing & Empire. Postcolonial Theory in Transit*. London, New York, Zed Books, p. 63-80
- Randeria, Shalini (2000): “Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie“. In Beck, U. & A. Kieserling (Hrsg.): *Ortsbestimmung der Soziologie: Wie die kommenden Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos
- Said, Edward (1978) : *Orientalism*. N. Iorque, Vintage
- Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. Londres, Chatto & Windus, 444 pp.
- Shohat, Ella (1992): “Notes on ‘Post-Colonial’“. *Social Text*, no. 31-32 (Spring), pp.99-113
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): “Can the Subaltern Speak?”. In Nelson, Carry and Grossberg, Lawrence (org): *Marxism and the Interpretation of Culture*. London, Macmillan
- Therborn, G. (2000): “At the Birth of Second Century Sociology: Times of Reflexivity, Spaces of Identity, and Modes of Knowledge.” *British Journal of Sociology*, Vol. 50, no. 1
- Therborn, Göran (1995): “Routes to/through Modernity“. In Featherstone, Mike et. al. (ed.): *Global Modernities*. London et. al.: Sage, S. 124-140.
- Touraine, Alain (1992): *Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México, Fondo de Cultura
- Wallerstein, Immanuel (1997): “Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science“. *New Left Review*, no. 226

¹ Desde sua publicação, *Orientalism* mobilizou críticas importantes. Cabe destacar as objeções de natureza metodológica que ressaltam a dificuldade de Said de construir um lugar crítico que seja imune aos problemas – circularidade, irrepresentabilidade, etc. – que ele identifica no orientalismo (Ashcroft & Ahluwalia 1999: 80 ss.). o próprio Said reformula e refina posições anteriores em suas obras subsequentes e, particularmente, em sua discussão sobre o imperialismo cultural (Said 1993).

² Essa ênfase na abertura do sistema de representações West/Rest, referido por Hall, o diferencia da noção de orientalismo de Said que acentua o caráter monológico do discurso orientalista. Ambas noções, contudo, acentuam o caráter auto-referenciado do sistema de representação criticado. Ou seja, também para Hall, a incorporação de novos elementos a uma formação discursiva determinada reproduz sempre a semântica interna dominante em tal formação.

³ Ainda que sua alternativa ao eurocentrismo, apoiada na teologia da libertação e no marxismo, o distinga dos autores pós-coloniais, o teólogo Enrique Dussel vem produzindo, na América Latina, um tipo de crítica que se identifica com a perspectiva pós-colonial. Conforme o teólogo, a modernidade contém um núcleo *ad intra* racional que é universalista e cosmopolita. *Ad extra* alimenta uma representação mística de si mesmo que ele resume em sete elementos constitutivos, a saber: i) a civilização moderna se auto-define como superior; ii) a superioridade obriga a desenvolver os rudes, como exigência moral; iii) o caminho de tal processo educativo deve seguir o caminho europeu; iv) como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, deve-se recorrer à violência, se tal for necessária para garantir a modernização; v) a empreitada exige vítimas e, como num ritual de sacrifício, o herói modernizador investe suas vítimas da aura de participantes de um processo redentor; vi) “para el moderno, el barbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa culpa de sus propias víctimas” vii) o caráter civilizador da modernidade impõe custos inevitáveis aos povos “atrasados” ((Dussel 2000:70). O vigor da crítica ao eurocentrismo de Dussel pode ser avaliada em suas polêmicas com a ética discursiva de Habermas e Apel, o pós-modernismo de Vattimo e o comunitarismo de Taylor (Dussel 1998)

⁴ Quando se trata do pós-colonial como cronologia, como perspectiva que acompanha genericamente a descolonização, um dos problemas é a condição imperial da pós-colônia Estados Unidos. Mignolo (1996) procura sintetizar as discussões a respeito, buscando estabelecer uma relação entre a produção teórica e as diferentes “condições” pós-coloniais, entendendo que a pós-modernidade foi a forma particular de crítica da modernidade que melhor pôde florescer nos Estados Unidos: “... si la modernidad consiste tanto en la consolidación de la história européia, como en la historia silenciosa de colonias de la periferia, la postmodernidad y la postcolonialidad (como operación de construcción literária) son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales: 1. herencias desde/en el centro de imperios coloniales (ej., Lyotard); 2. herencias coloniales en colonias de asentamiento (ej. Jameson en los Estados Unidos); y 3. herencias coloniales en colonias de asentamiento profundo (ej., Said, Spivak, Glissant)” (p.14)

⁵ Em ensaio pioneiro e influente, Shohat (1992) mostra que o pós-colonial, se assume a forma de um “third worldist anti-colonialism”, corre o risco de reafirmar o binarismo centro/periferia, fortalecendo aquilo que supostamente deveria combater, qual seja, a representação eurocêntrica da modernidade.

⁶ Simultaneamente aos autores pós-coloniais, García Canclini (1990) passa a utilizar o termo “culturas híbridas” para referir-se à América Latina. Diferentemente da importância política atribuída pelo pós-colonial ao hibridismo, para García Canclini, o hibridismo contemporâneo na América Latina é caracterizado pela ausência de sentido político: se historicamente a combinação cultural foi utilizada para a legitimação da dominação ou com fins emancipatórios, hoje o hibridismo é apenas uma mistura alegorizada e desordenada, expressão antes estética que política. Outra distinção importante entre os estudos pós-coloniais e a contribuição de Canclini encontra-se no grau de elaboração: enquanto nos estudos pós-coloniais, hibridismo, a despeito de seus problemas, é um conceito-chave no interior de uma teoria da cultura, às vezes mais, às vezes menos coerente, em Canclini, híbrido é uma expressão de uso genérico e desprovida de ambição e consistência teóricas.

⁷ A concepção de articulação de Hall é desenvolvida, como revela o próprio autor, a partir da reflexão desenvolvida por Ernesto Laclau, no influente livro de 1977, „Politics and Ideology in Marxist Theory“. Hall busca, contudo, conferir uma operacionalidade analítica ao conceito, além de construir, a partir dele, a possibilidade da intervenção política.

⁸ Construída, inicialmente, a partir da luta anti-racista na Inglaterra, a idéia de nova etnicidade passa a ser utilizada por Hall para tratar de novas formas de articulação cultural que acompanham os movimentos migratórios recentes e o deslocamento – pelo menos potencial – das fronteiras culturais centradas nos Estados-Nacionais. Isso não significa, naturalmente, que todas as novas identidades reivindicadas tenham o caráter da nova etnicidade, definida pelo reconhecimento da própria transitoriedade, contigência e heterogeneidade. A vulnerabilização das fronteiras culturais produz, igualmente, movimentos de reivindicação de identidades puras, estabilizadas pela definição de uma fronteira simbólica nós/eles e pelo ofuscamento de todos os demais eixos diferenciadores (Hall 1992: 309ss).

⁹ Tratando dos estudos culturais em conferência de 1990, Hall (2000:42) evidencia que sua postura não é naturalmente de desapareço pela teoria. Trata-se, segundo ele, de buscar conviver com a tensão irreduzível entre teoria e política: „Não se trata de uma anti-teoria, mas das condições e problemas para o desenvolvimento de um trabalho teórico como projeto político “

Dados do autor:

Sérgio Costa, doutor em sociologia, é professor do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade Livre de Berlim, Alemanha. Publicou cerca de 40 artigos em periódicos e coletâneas em vários países. Entre seus

livros destacam-se: As Cores de Ercilia. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002; Dimensionen der Demokratisierung. Frankfurt/M, Ed. Vervuert.

Endereço: Lateinamerika Institut der Freien Universität Berlin

Rüdesheimer Str. 54-56

14197 Berlin Alemanha

Tel.: xx 49 30 83853068

Fax: xx 49 30 83855464

E-mail: scosta@zedat.fu-berlin.de