



BRASILEIROS VIVENDO NO EXTERIOR: POSSIBILIDADES DE ANÁLISE A PARTIR DOS ESTUDOS CULTURAIS

Natalia Coimbra de Sá¹

RESUMO

Este ensaio é uma primeira tentativa de discutir, a partir de obras e autores específicos dos Estudos Culturais selecionados durante os debates travados em algumas disciplinas cursadas no primeiro ano do curso de doutorado, a forma como este conhecimento poderá contribuir para a compreensão do processo de representação cultural que é realizado por brasileiros e a respeito dos brasileiros no exterior, através da vivência das festas populares.

Palavras-chave: Estudos Culturais; representação; identidade; nação; festas populares.

No senso comum², assim como na literatura especializada em deslocamentos migratórios ou turísticos, o Brasil é associado geralmente, além de à sua exuberância paisagística e ambiental, ao futebol arte, carnaval, samba, belas mulheres, sensualidade e alegria, apenas para citar exemplos tidos como positivos. Esses elementos remetem facilmente ao estereótipo de país das festividades, principalmente àquela noção de festa de rua, extensa, exuberante, sensual e de proporções exageradas que é associada ao carnaval – cuja representação máxima no nível nacional e internacional foi, durante décadas, o carnaval realizado no Rio de Janeiro, mas à qual, a cada ano, passa a ser também relacionado o carnaval de Salvador.

Essas características são sempre levantadas nos livros que discutem temas como identidade nacional, assim como nos que tratam de imigração, mesmo quando não abordam especificamente o universo cultural. De fato, as festas ocupam espaço privilegiado na vivência dos brasileiros dos mais diversos grupos sociais, econômicos e

¹ Doutoranda em Cultura e Sociedade pela Faculdade de Comunicação – FACOM/UFBA. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Espetáculos Culturais e Sociedade – ECuS. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB. E-mail: natalia.coimbra@gmail.com

² Também de acordo com 22 entrevistas informais realizadas com brasileiros que residem/residiram no exterior por períodos que variam entre 10 meses a 10 anos, esses foram os aspectos mais citados.

religiosos, em todas as regiões do país fazendo com que pareça inegável uma associação da imagem nacional a uma disposição permanente dos brasileiros para a festa.

Como destaca Amaral, em sua tese que é referência nos estudos sobre as festas brasileiras e identidade nacional, “isto é percebido tanto pelos estrangeiros como pelos próprios brasileiros, conformando uma imagem social e uma auto-imagem em que a disposição para a festa constitui um traço marcante da identidade nacional” (AMARAL, 1998, p. 279).

As discussões a respeito dessa imagem ou identidade, assim como acontece com a maioria das tentativas de definição ou delimitação de quaisquer identidades coletivas, causam agrado a uns e desagradado a outros. Muitos lutam pelo seu estabelecimento, seja por necessidades individuais, coletivas, econômicas ou políticas; outros lutam pela minimização de sua abrangência, por não se sentirem representados; ou pela sua anulação, pois desejam um tipo de representação diferente. No entanto, o que não podemos ignorar é que o estabelecimento de todo tipo de representação é produzido dentro de relações de poder.

O jeito de ser, pensar e viver o cotidiano do “brasileiro”, a “cultura brasileira”, ou como normalmente preferimos falar, a “brasilidade”, assim como explica Johnson (ao se referir à “britanicidade”):

[...] se tornou um local de lutas intensas em torno do significado. Nesse processo, ele foi forçado a “falar”, de forma avaliativa, por “todos nós” [...]. Observemos, entretanto, que, no momento de consumo ou leitura [...] nós somos forçado a regressar, outra vez, ao privado, ao particular e ao concreto, não importa quão publicamente tenham sido expostos, para serem lidos, os materiais brutos. [...] nas condições sociais modernas, esses processos são intrínsecos aos circuitos culturais e que eles são produzidos por *relações de poder*, ao mesmo tempo que as produzem (JOHNSON, 1986-87 [2004], p. 41, grifos do autor).

Acredito que a análise multidisciplinar possível a partir dos Estudos Culturais, contribui para a compreensão dessas relações de poder que acabaram por configurar o que é considerado atualmente como a “cultura brasileira”. Meu interesse se deu, principalmente, pelo fato de que seus próprios representantes mais expressivos nunca buscaram a constituição de uma nova disciplina, mas sempre destacaram que os Estudos Culturais resultam da insatisfação com os limites disciplinares. Além disso, considero importante a conexão entre trabalho intelectual e trabalho político, pois, em muitos casos os estudos de cultura popular apelam, de um lado, para a vitimização ou, de outro,

para a celebração quando movidos por propósitos meramente acadêmicos e separados da análise de poder e possibilidades sociais.

Em relação à crítica de que nos Estudos Culturais, por não constituírem uma área de regulamentação disciplinar, tudo seria válido em seu repertório, concordo com a argumentação de Hall ao explicar que,

Apesar do projeto dos estudos culturais se caracterizar pela abertura, não se pode reduzir a um pluralismo simplista. Sim, recusa-se a ser uma grande narrativa ou um meta-discurso de qualquer espécie. Sim, consiste num projeto aberto ao desconhecido, ao que não se consegue ainda nomear. Todavia demonstra vontade em conectar-se; têm interesse em suas escolhas. É importante chegar-se a uma definição dos estudos culturais; não podem consistir apenas em qualquer reivindicação que marcha sob uma bandeira particular. É uma iniciativa ou projeto sério, o que se inscreve no aspecto “político” dos estudos culturais (HALL, 2003c, p. 189).

As reações a respeito das representações culturais ou estereótipos podem ser positivas ou negativas, de acordo com a posição do sujeito que as emitem, no entanto, elas irão existir independentemente de forma que assumirem e tentar exorcizá-las ou celebrá-las desvia a atenção de algo que tenho particular interesse: as formas como são construídas as representações e como atuam para gerar tantas opiniões divergentes.

Isso ocorre porque a cultura se dá no contato. Os indivíduos não precisariam refletir nem dar conta da existência de algo como “cultura” se todos fossem iguais em suas formas de pensar e viver. Somente a partir do momento que ocorre o encontro entre indivíduos ou grupos diferentes e surge o estranhamento passamos a pensar em nós mesmos em relação ao outro e tentamos representar o que somos. A cultura, como explica Jameson,

[...] não é em si uma “substância” ou fenômeno, é uma miragem objetiva que surge do relacionamento entre pelo menos dois grupos. Isto significa que nenhum grupo “possui” uma cultura sozinho: a cultura é o nimbo percebido por um grupo quando entra em contato com e observa outro grupo. É a objetificação de tudo que é alheio e estranho no grupo contactado. [...] uma “cultura” é o conjunto de estigmas que um grupo carrega aos olhos do outro grupo (e vice-versa) (JAMESON, 1994, p. 29).

No contato se manifestam principalmente duas formas de relacionamento que, de acordo com Jameson, podem ser reduzidas primordialmente à inveja e à aversão. E a oscilação para trás e para frente entre estes dois pólos pode ser explicada fundamentalmente pelo prestígio. No entanto, o prestígio não deve ser reduzido

necessariamente a questões de poder, uma vez que muitas vezes os grupos maiores e mais poderosos pagam este tributo aos grupos por eles dominados, tomando suas formas de expressão cultural e as imitando. A tentativa de apropriar a cultura do outro (ou seja, de fato, inventá-la) é um tributo e forma de reconhecimento do outro grupo e de seu prestígio. O prestígio assim é uma expressão da inveja grupal, enquanto o “*groupie-ismo*” é a expressão da inveja em termos individuais, quando um membro da cultura dominante adere à dominada. Já a aversão mobiliza questões como pureza e perigo e determina uma espécie de defesa dos limites do grupo primário contra essa ameaça percebida como inerente à própria existência do outro.

Essas questões se referem a qualquer tipo de contato entre grupos e indivíduos em qualquer tipo de extensão ou abrangência, mas estão particularmente muito presentes nos contatos entre grupos de raças, etnias e nações diferentes. Isso porque

[...] o grupo enquanto tal é necessariamente uma entidade uma entidade imaginária, no sentido de que nenhuma mente individual é capaz de intuí-lo concretamente. O grupo deve ser abstraído, ou fantasiado, com base em contatos e experiências individuais discretos que não podem nunca ser generalizados, a não ser de modo abusivo. As relações entre grupos são sempre estereotípicas na medida em que devem sempre envolver abstrações coletivas do outro grupo, não importa quão saneadas, nem quão liberalmente censuradas e imbuídas de respeito. O que é politicamente correto fazer em tais circunstâncias é permitir que o outro grupo elabore ele mesmo sua própria imagem preferencial, e então trabalhar com esse estereótipo doravante “oficial” (JAMESON, 1994, p. 31).

Apesar de reconhecer a inevitabilidade da existência dos estereótipos, o que me preocupa é que, ao pensarmos que o grupo deve elaborar sua própria representação, devemos também refletir a respeito da forma que esse grupo a elabora e quem são as pessoas dentro do grupo que tiveram o poder de determinar o estereótipo “oficial”. E, principalmente, a que custo e com que critérios de seleção do que merece ou não entrar na representação “oficial”.

Trata-se de uma questão semelhante à apontada por Said (1990) quando discute a representação do Oriente pelo Ocidente. Aquele que tem o poder de representar porque conhece o outro, o faz para dominá-lo, para se apoderar e estabelecer limites. E isso nem sempre é feito apenas pelo estrangeiro. As elites econômicas, políticas ou sociais nacionais (muitas vezes aliadas a interesses transnacionais) é que demonstram maior interesse no processo de redução da realidade cultural, buscando construir essencialismos para alimentar seus interesses e manter seu saber e poder.

Acontece com a utilização do caráter festivo, quando falamos das diferenças entre países “dominadores” e “subordinados” (ou Primeiro e Terceiro Mundo, como preferem alguns), algo muito semelhante com o que é feito com a religiosidade para diferenciar o Ocidente do Oriente. Os detentores do poder são associados à objetividade e precisão enquanto que os despossuídos de poder são associados à espiritualidade e imprecisão.

O problema não é ser um povo que tem predisposição a festejar por variados motivos, uma vez que esse é um traço positivo e, acredito, deveria ser motivo de orgulho. Mas sim ser vítima de uma redução desse estereótipo como associado a uma quase infantilidade, ignorância, conformismo. A construção desses filtros para compreender a realidade serve como propósito para domesticação do outro que é diferente e classificado como exótico (seriam esses povos festeiros os bárbaros de hoje?).

A utilização dos estereótipos, que é inerente a todos nós, de todas as culturas, é uma estratégia necessária, mas problemática. Eles servem como recurso para a aproximação, no entanto, uma linha muito tênue separa o elogio da discriminação, isso porque a forma como são utilizados serve aos dois propósitos, e sua repetição leva à fixidez, ao essencialismo, e aí reside o perigo. Isolar uma característica da cultura para transformar aquilo que é complexo em algo simples, tornar o estranho familiar, a partir de um olhar autorizado (do perito, do conhecedor) permite reduzir o outro a uma condição de inferioridade, pois passa a ser um objeto que pode ser dominado, apreendido, e isso permite a construção de projetos políticos e econômicos de conseqüências devastadoras.

Os Estudos Culturais possibilitam o mapeamento dessa lógica de representação, uma vez que se trata de um processo que perpassa áreas diversas (social, econômica, política, cultural e psicológica) e eles transitam pelos limites das disciplinas buscando suas conexões, além de voltar seu foco para a ação, negando a tentativa de compreender a realidade através de macro teorias. Acredito que esses mecanismos de construção de representações identitárias acontecem nas lutas travadas no cotidiano. A reflexão a seu respeito possibilita uma análise acadêmica, mas sempre buscando esse diálogo com os acontecimentos, para que as discussões intelectuais contribuam para a vida das pessoas que vivenciam essas relações de poder no seu dia-a-dia.

A cultura sempre foi algo fundamental para as sociedades humanas através da história. Na contemporaneidade, então, assume-se que é algo da maior importância,

principalmente porque agora os deslocamentos e as comunicações colocam com muito mais facilidade culturas diversas em contato imediato. E os Estudos Culturais podem fazer a diferença neste contexto. Principalmente porque seus estudiosos, ao contrário do mal-entendido muito comum, não estão preocupados apenas em análises *sobre* cultura popular, e sim, além de seu conteúdo, em desvendar o *como* e o *porquê* esse trabalho é feito.

Os Estudos Culturais não são nunca simplesmente uma prática teórica, mesmo quando essa prática incorpora à análise noções de política, poder e contexto. [...] os Estudos Culturais oferecem uma ponte entre a teoria e a cultura material [...]. Num período de decrescente entusiasmo pela teoria “pura” e implacavelmente a-histórica, os Estudos Culturais demonstram a diferença social que a teoria pode fazer. Nos Estudos Culturais, a política de análise e a política do trabalho intelectual são inseparáveis. A análise depende do trabalho intelectual; *para os Estudos Culturais, a teoria é uma parte crucial desse trabalho. Entretanto o trabalho intelectual é, por si mesmo, incompleto, a menos que retorne ao mundo do poder e da luta política e cultural, a menos que responda aos desafios da história* (NELSON, TREICHLER & GROSSBERG, 1995, p. 17, grifos meus).

Como a cultura é um campo privilegiado para as lutas de poder, é preciso levar em consideração quais são os discursos autorizados, e essa é uma preocupação dos Estudos Culturais. No entanto, devemos ter cuidado para que o questionamento da existência de “vozes” autorizadas não leve à apologia de um extremo relativismo. Colocar as representações tradicionais em questão é importante, mas não pode ser uma desculpa para desautorizar as vozes dos grupos que sempre estiveram às margens (principalmente as minorias) e que agora chegam com propostas de novas formas de representação.

A capacidade (e mesmo a vontade) de se auto-representar é uma necessidade de todos os grupos em todas as sociedades. Por envolver a subjetividade este é um processo que dificilmente terá suas construções aceitas universalmente. Portanto, tanto sua elaboração quanto sua análise devem estar pautadas nas experiências vividas e devem ser revistas em cada contexto particular, evitando a fixidez e a generalização.

Quando tratamos de identidade nacional, o que pode ser questionado de imediato é precisamente essa generalização, uma vez que pensar uma cultura nacional, qualquer que seja, não passa de uma abstração e certamente pode significar uma redução, com todos os riscos já mencionados. Não existe uma cultura nacional, acredito inclusive, que não existe, na experiência vivida, qualquer cultura que possa ser considerada única. No entanto, elementos do que consideramos, por exemplo, a cultura brasileira, estão

presentes de formas variadas e em vários níveis nas diversas experiências culturais de todas as pessoas que são consideradas brasileiras. Esse é, sem dúvidas, um dos maiores desafios para um estudo do tema em questão e a razão pela qual os Estudos Culturais podem dar uma contribuição interessante, ao evitar as teorias universais e sim preocupar-se principalmente em trabalhar com a compreensão do particular e do singular. Em que momentos o universal perpassa o particular e o singular? De que forma? Em que acontecimentos? Que universal é esse? De que experiência única está se falando?

As grandes teorias estão dadas, não apenas no meio acadêmico, mas também no senso comum. De uma forma ou de outra, elas fazem parte das narrativas de mundo e realidade das pessoas. Não se pode negar a existência de conceitos como nação, raça, etnia. Eles já foram elaborados e re-elaborados por diversas “vozes” autorizadas, por pessoas de diversos setores sociais, econômicos e políticos, que vão desde a mídia, sociologia e ciência política, até a biologia, passando pela geografia, entre outros, e com uma série de significações diferentes. Negá-los não é uma opção viável, mas sim, refletir a seu respeito e analisar a forma como são construídos e suas conseqüências, e optar por utilizar alguns deles sob rasura.

Diversos autores³, principalmente a partir do século XIX, têm se preocupado com esses conceitos que muitas vezes se confundem e são fundamentais para a discussão a respeito da representação nacional, objeto de meu interesse de estudo.

Vacher de Lapouge introduz o termo etnia na língua francesa para dar conta da solidariedade de um grupo particular que se diferencia simultaneamente daquela produzida pela organização política (nação) e da que é produzida pela semelhança antropológica, morfológica e psicológica (raça).

Renan também destaca a oposição entre traços biológicos e intelectuais, porém dando-lhes outra importância. Ele refuta os critérios objetivos de pertença nacional, como por exemplo, fatores etnográficos, geográficos ou lingüísticos, em prol de critérios subjetivos, como é o caso do desejo, vontade e consentimento.

A atualidade do texto de Renan está em seu antiessencialismo: na base de formação das nações, encontra-se uma série de fatos contingentes, de divisões artificiais, de acasos e conquistas, e de modo algum um princípio necessário ou natural. Uma nação não pode mais valer-se de fronteiras geográficas naturais, mais reivindicar populações que lhe pertenceriam pela comunidade lingüística

³ POUTIGNAT & STREIFF-FENART (1998) citam como exemplos as discussões de Vacher de Lapouge (1896), Renan (1887) e Weber [1921] (1971).

ou parentesco racial. Renan não discute a existência das raças, mas a ficção da pureza racial. Não existem grupos racialmente puros, mas populações que esqueceram o fato de serem originárias de uma fusão, e, como vimos, tal esquecimento é essencial para fundar o sentimento de pertença comum. Para Renan, a nação enquanto entidade política constrói-se, então, não a partir do grupo racial ou étnico, mas frequentemente contra ele [...] (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 36).

Weber, por sua vez, defende que a pertença racial é “realmente” fundada na comunidade de origem, enquanto que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem. Já a nação, assim como a pertença ao grupo étnico, também está baseada na crença da vida comum, no entanto, se distingue do conceito anterior pela paixão ligada à reivindicação de um poderio político.

De fato, existe hoje uma confusão persistente entre raça e etnia, assim como entre nação e etnicidade. Os estudiosos contemporâneos das ciências sociais não tomam mais a raça como um fator explicativo do social, como faziam aqueles do século XIX. No entanto, o termo raça não desapareceu de seus vocabulários. Não seria então a raça um “signo de papel” como problematiza Banton (1971 *apud* POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 41)? Não é mais a raça em si que constitui um objeto de investigação, mas sim as *relações raciais*. Mas isso acaba por representar, da mesma forma como o era antes, uma naturalização das características físicas sob a forma de atributos que têm, por natureza, a propriedade de fundar tipos particulares de relações sociais.

Essa dificuldade das ciências sociais em lidar com a noção de “raça” parece contribuir para a confusão entre este termo e “etnia”, fazendo com que a única diferença entre ambos na tradição das ciências sociais anglo-saxônicas seja a conotação mais emotiva de raça em relação a etnia; e na tradição francesa que sejam utilizadas como sinônimos ou eufemismo.

A confusão causada pela superposição de raça e etnia aumenta quando esses termos passam a se relacionar com “nação”. Nas acepções mais comuns do século XIX, a etnia combina os aspectos biológicos e culturais. Ele representa simultaneamente a comunidade de sangue, cultura e língua. A oposição não está, “como para os sociólogos das minorias, entre traços biológicos (raciais) e traços socioculturais (étnicos), mas entre a nação como comunidade política e a nação como comunidade etnocultural” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 43-44).

Muitos autores contemporâneos se preocupam com a questão da construção da nacionalidade e sua relação com a etnicidade⁴. Também uma discussão importante que esse debate conceitual aponta é a associação do termo nação com Estado, unindo a questão do pertencimento social e cultural com um projeto político, econômico, militar. Para Oriol (1984 *apud* POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 50) o Estado não pode estar fundado apenas em um contrato, pois supõe igualmente um quadro antropológicamente definível de identificações: “a nação é pressuposta pelo Estado como um conjunto de conteúdos geográficos, históricos, lingüísticos, ‘culturais’ no sentido estrito da palavra, que tornam possível a definição da expressão da vontade geral”.

Segundo Balibar a nação deve constituir-se em uma comunidade ou em um povo que se reconhece previamente na instituição estatal. Para ele, a fabricação dos mitos de origem e do sentimento de continuidade histórica é o que propicia que se veja no Estado a expressão de uma identidade preexistente que constitui uma forma ideológica efetiva para onde é dirigido o apelo do patriotismo. Para qualquer nação, não existe uma base étnica que é dada de forma definitiva, portanto é preciso que se produza o povo, ou que o próprio povo se produza, como uma comunidade nacional. Dessa forma, a etnicidade também é fictícia, no sentido que é fabricada, mas nem por isso deixa de ter uma articulação com a experiência real.

Concordo com a argumentação de Hobsbawm apresentada pelos autores, de que as tentativas de definir a nação por meio de critérios objetivos estão destinadas ao fracasso, e principalmente pelos motivos apresentados.

Em primeiro lugar, porque, qualquer que seja o critério ou a combinação de critérios (língua, etnia, cultura, história comum, território, religião, etc.), estes são tão flutuantes quanto ao que procuram definir. Em segundo lugar, porque é sempre possível encontrar exceções: ou porque os candidatos eleitos pela definição não manifestam aspirações nacionais, ou porque “nações” efetivas não correspondam aos critérios [...]. As tentativas de definições subjetivas pelo critério da consciência de pertença são, por sua vez, tautológicas e *a posteriori*. Dependentes dos discursos de afirmação nacional, elas correm o risco de tomá-los por descrições da realidade (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 44).

⁴ POUTIGNAT & STREIFF-FENART (1998) citam como exemplos as discussões de Hobsbawm (1992), Connor (1978, 1993), Gellner (1991), Todorov (1989), Balibar (1988), Armstrong (1982) e A.D. Smith (1986, 1992).

Acredito que, para evitar cometer estes equívocos, os Estudos Culturais permitem uma abordagem diferenciada. A preocupação com a determinação e utilização de categorias flutuantes como verdades absolutas e a relativização das definições *a posteriori* para evitar universalismos e essencialismos, trabalhando-as a partir dos significados que se mostram em experiências cotidianas específicas, através do contato entre aquilo que é abstrato e o que é percebido como real pelos grupos que produzem as representações que interessam ao pesquisador parece ser algo útil e interessante. O que interessa não é o poder como uma entidade abstrata e intocável, e sim as relações de poder que afetam nossas vivências e nelas se manifestam de forma concreta. Isso é particularmente verdade quando o objeto de estudo em questão são as identidades. Para Sovik, “a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (SOVIK, 2003, p. 15).

Hall é um autor que considero fundamental nesta análise, por discutir assuntos diretamente relacionados com minha proposta de estudos. Além de sua posição como um dos fundadores dos Estudos Culturais britânicos, que inauguraram a noção aqui defendida de estudos da cultura enquanto prática e seu papel político; destaco especificamente suas contribuições a respeito da compreensão do processo de diáspora e ao repensar as fronteiras nacionais; assim como suas reflexões e críticas e respeito da utilização do termo multiculturalismo.

São fundamentais estas características citadas que perpassam o tema das imigrações, dos deslocamentos de pessoas para além das fronteiras nacionais estabelecidas, como os grupos de imigrantes se representam no exterior e como são vistos a partir de suas próprias representações e dos estereótipos preexistentes à sua chegada em outros países. A cultura que é produzida pelos imigrantes brasileiros em terras estrangeiras une-se a toda a produção cultural elaborada através da história e que é associada à identidade brasileira. E as “festas brasileiras” realizadas no exterior passam a fazer parte do caldeirão genericamente denominado de “cultura brasileira” da mesma forma como o fazem a tradicional Bossa Nova ou as atuais músicas e danças do carnaval do Rio de Janeiro ou de Salvador.

Hall (2003a) trata especificamente da experiência dos povos de origem caribenha na Inglaterra e, como ele mesmo destaca, devemos a todo custo evitar reducionismos e generalizações, mas algumas das questões que ele levanta podem – e, acredito que no caso dos estudos de imigração, devem – ser feitas a qualquer pessoa ou grupo que se encontra em situações semelhantes.

As nações, sugere Benedict Anderson [1989], não são apenas entidades políticas soberanas, mas “comunidades imaginadas”. [...] Esta questão é central, não apenas para seus povos, mas para as artes e culturas que produzem, onde um certo “sujeito imaginado” está sempre em jogo. Onde começam e onde terminam suas fronteiras [...]? Como imaginar sua relação com a terra de origem, a natureza de seu “pertencimento”? E de que forma devemos pensar sobre a identidade nacional e o “pertencimento” [...] à luz dessa experiência de diáspora? (HALL, 2003a, p. 26)

Em muitos discursos do senso comum essencialmente é aceito que a “identidade cultural” é fixada no nascimento, sendo assim parte da natureza das pessoas, impressa nos laços de parentesco e linhagem dos genes, sendo representante do nosso “eu interior”. Pensar identidade nesse sentido é admitir que ela seja impermeável a algo provisório como uma mudança de local de residência, por mais diferente culturalmente ou mais distante que seja o lugar de destino.

Para Hall, possuir uma identidade cultural nesse sentido significa estar em contato com um núcleo imutável e atemporal que liga o futuro ao passado em uma linha ininterrupta. A essa linha, que funciona como uma espécie de cordão umbilical, denominamos “tradição”. E seu teste definitivo é o da fidelidade às origens, sua presença constante diante de si mesma, sua “autenticidade”. Tradição e autenticidade são termos que normalmente vimos acoplados ao conceito de cultural. A partir daí instala-se o paradoxo.

É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. Os mitos fundadores são, por definição, transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como flecha do Tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado (HALL, 2003a, p. 29).

A compreensão das análises de Hall a respeito do que é denominado de Caribe possui algumas características que podem contribuir para a reflexão do que denominamos de Brasil. Ambos são nações que podem ser consideradas híbridas,

pautadas na *différance*⁵, que possuem povos com origens nos variados cantos do mundo e foram inauguradas por atos de vontade imperial. Seria então o Brasil, como gosta de propagar o senso comum, um país multicultural? Somos uma sociedade adepta do multiculturalismo? É por isso que consideramos nossa cultura tão interessante?

Hall (2003b) parte das observações de Bhabha para alertar que devemos ter cuidado com essas categorias, pois “multiculturalismo” (substantivo) tornou-se um termo valise de expansão heterogênea e “multicultural” (adjetivo) tornou-se um significante oscilante.

O termo “multiculturalismo” é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados – por exemplo, “raça”, etnicidade, identidade, diáspora – o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado “sob rasura” (HALL, 2003b, p. 49).

Acho importantes esses questionamentos a respeito do multiculturalismo, pois se tornou uma palavra-chave para promover a celebração da diferença como espetáculo e consumo apenas. Trata-se de um termo que funciona como ferramenta de marketing seja para fins sociais, econômicos ou políticos e justamente por ter se tornado uma palavra vazia pode ser muito perigosa. Ao colocar tudo sob o rótulo de multicultural, no senso comum, temos a impressão que estamos todos falando a mesma língua e acabamos consentindo com discursos e ações que têm propósitos muito variados. Devemos ficar atentos e lutar contra essas atitudes simplificadoras de um conceito que pode ser extremamente complexo e desafiante e que buscam transformar em uma doutrina política fácil e prosaica, pois:

Na verdade, o “multiculturalismo” não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado. Não é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico. Descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há “multiculturalismos” bastante diversos (HALL, 2003b, p. 50-51).

Outro autor que traz uma contribuição interessante às discussões sobre o tema é Macedo (2004). Ele alerta que é apenas através de um completo entendimento do nosso legado colonial que podemos começar a compreender a complexidade do

⁵ Noção derridiana de “uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (HALL, 2003, p. 33).

multiculturalismo nos países Ocidentais. O assunto é muito mais complexo do que gostam de afirmar os *folders* turísticos ou os apresentadores de programas televisivos de variedades.

Macedo analisa a situação educacional nos Estados Unidos e afirma que, neste país, para a maioria dos indivíduos culturalmente subordinados, o seu multiculturalismo não é caracterizado pela simples capacidade de ter duas culturas. Existe uma grande diferença entre uma pessoa dominante que adota uma segunda cultura por opção e um indivíduo culturalmente subordinado que luta para aderir à cultura dominante e ser aceito por ela. A partir dessa observação percebemos as relações de poder que operam entre as culturas e os papéis que são desempenhados na experiência cotidiana das pessoas dentro do “cenário multicultural”. Enquanto que o primeiro caso implica na adição de uma segunda cultura ao repertório cultural dos indivíduos, o último normalmente providencia à pessoa subordinada a experiência da subordinação da sua cultura nativa que é desvalorizada pelos valores e cultura dominantes que a pessoa tenta adquirir, muitas vezes sob condições coercivas. Esse último processo é muitas vezes destacado na bibliografia sobre imigração de uma forma geral, e também no caso dos imigrantes brasileiros, especialmente para os países considerados mais desenvolvidos, notadamente da América do Norte⁶.

Tanto o contexto da colonização como as relações assimétricas de poder no que diz respeito à identidade cultural nos Estados Unidos (bem como noutros países Ocidentais) criam, por um lado, uma forma de multiculturalismo forçado, e por outro lado, aquilo que poder-se-á denominar drama cultural. Isto é, a realidade de se ser forçado a viver numa existência culturalmente emprestada. Estamos perante uma existência que é quase culturalmente esquizofrénica – isto é, está presente porém não é visível – é visível, porém não está presente. É uma condição que invariavelmente se apresenta às realidades culturais que têm sido subordinadas – os constantes malabarismos de dois mundos, duas culturas assimétricas e duas línguas, na qual a língua subordinada é normalmente desvalorizada e endemoninhada. Um exemplo claro relacionado com a forma como a nossa sociedade trata diferentes formas de multiculturalismo reflecte-se na nossa tolerância para com alguns tipos de biculturalismo e a falta de tolerância para com outras realidades biculturais (MACEDO, 2004, p. 104).

Acredito ser importante, para uma análise a partir dos Estudos Culturais de uma realidade específica de uma comunidade de brasileiros vivendo no exterior e que

⁶ Alguns exemplos para esses casos são: RAMOS (2003) que pesquisa a comunidade brasileira na cidade de Toronto no Canadá; e MARGOLIS (1994), BESERRA (2005) e MARTES (1999) que estudam grupos de brasileiros em diferentes cidades dos Estados Unidos (principalmente Nova York, Los Angeles e Boston, respectivamente).

buscam uma forma de se representar diante dos estrangeiros, trabalhar com a premissa de multiculturalismo uma vez que, nesse caso, o nacional é representado através da visão de pessoas que estão negociando com as fronteiras de forma diferente daqueles que se encontram no dentro do território do país. Este multiculturalismo deve ser fundado não em uma noção abstrata de nação e comunidade (o que elas significavam mesmo?), mas sim na análise do que a “comunidade” realmente significa e como as diversas comunidades que hoje compõem a nação interagem concretamente. E isso só é possível a partir de suas experiências cotidianas concretas.

Para este autor, que retoma as idéias de Mouffe (1993), para que a luta pela diferença em espaços heterogêneos – sejam eles regionais, nacionais ou internacionais – não se torne um jogo vazio só é possível quando há uma negociação democrática agonística. Penso que isso deve sempre ser retomado nas discussões e levado em consideração.

Não podemos simplesmente reafirmar a “democracia”. Mas a questão multicultural também sugere que o momento da “diferença” é essencial à definição de democracia como *um espaço genuinamente heterogêneo*. Em nosso anseio de identificar pontos de possível articulação, devemos ser cautelosos para não enfatizar a necessidade inerradicável desse momento de *différance*. Contudo, é evidente que não se deve permitir que o processo mantenha a afirmação política de uma particularidade radical. Deve-se tentar construir uma diversidade de novas esferas públicas nas quais todos os particulares serão transformados ao serem obrigados a negociar dentro de um horizonte mais amplo. É essencial que esse espaço permaneça heterogêneo e pluralístico e que os elementos de negociação dentro do mesmo retenham sua *différance* (HALL, 2003b, p. 83, grifos do autor).

Para traçar os contornos de uma nova lógica política multicultural é preciso causar a reconfiguração radical do particular e do universal, da liberdade e da igualdade com a diferença e é exatamente através desse propósito que os Estudos Culturais podem contribuir para a tentativa de compreensão deste tema que proponho estudar no doutorado.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”*. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia,

Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. USP, 1998. (Tese de Doutorado).

BESERRA, Bernadete. *Brasileiros nos Estados Unidos: Hollywood e outros sonhos*. Fortaleza/São Paulo/ Santa Cruz: Editora UFC/UNISC/HUCITEC, 2005.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003a. pp. 25-48.

_____. A questão multicultural. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b. pp. 49-94.

_____. Estudos Culturais e seu legado teórico. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003c. pp. 187-204.

JAMESON, Fredric. Sobre os “Estudos de Cultura”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 39, p. 11-48, jul. 1994. pp. 11-48.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2004. pp. 07-131.

MACEDO, Donaldo. O Multiculturalismo para além do jugo do positivismo. In: *Currículo sem Fronteiras*, v.4, n.1, pp. 101-114, Jan/Jun 2004.

MARGOLIS, Maxine L. *Little Brazil: imigrantes brasileiros em Nova York*. Campinas: Papirus, 1994.

MARTES, Ana Cristina Braga. *Brasileiros nos Estados Unidos: um estudos sobre imigrantes em Massachusetts*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A.; GROSSBERG, Lawrence. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Alienígenas na sala de aula*. Petrópolis: Vozes, 1995. pp. 07-38.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Raça, Etnia, Nação. In: *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998. pp. 33-54.

RAMOS, Silvana Pirillo. *Hospitalidade e migrações internacionais: o bem receber e o ser bem recebido*. São Paulo: Aleph, 2003.

SAID, Edward W. O âmbito do orientalismo. In: *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. pp. 41-119.

SOVIK, Liv. Apresentação: para ler Stuart Hall. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. pp. 09-22.

