

## **Hibridismo, Resistência, Povo: um diálogo entre Ernesto Laclau e Homi Bhabha**

Aureo Toledo

*Universidade Federal de Uberlândia*

Karla Costa

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

### **1 Introdução**

Ao menos desde 1985, quando da publicação de *Hegemonia e Estratégia Socialista* em coautoria com Chantal Mouffe, o trabalho de Ernesto Laclau é reconhecido como um dos mais provocativos dentro das ciências sociais. Boa parte da controvérsia em torno de sua obra origina-se do fato de que Laclau, mediante uma desconstrução de categorias centrais do marxismo, propôs uma abordagem original para analisarmos fenômenos sociopolíticos por intermédio de conceitos como discurso, articulação e hegemonia, os quais apontam para a centralidade do político. Em suma, a instituição de qualquer ordem, seja ela econômica, social ou cultural, é realizada mediante decisões políticas que se dão em terreno indecidível. Logo, entendendo o social como marcado por constantes disputas políticas pela construção de significados hegemônicos, hegemonia seria um projeto político particular que conseguiria se impor sobre tantas alternativas possíveis.

Conforme apontam Crichtley e Marchart (2004), a publicação de *Hegemonia e Estratégia Socialista* trouxe ao menos quatro contribuições para o âmbito das ciências sociais em geral, e para o pensamento político de esquerda em particular. Primeiramente, a intervenção dos autores reforçou a onda de questionamentos ao economicismo marxista, assim como permitiu uma radicalização e posterior reformulação do conceito gramsciano de hegemonia. Em segundo lugar, assumindo que a dimensão política é constitutiva do social, e não derivada de nenhuma outra instância, nenhum ator social é capaz de afirmar uma posição privilegiada *a priori* na sociedade. Terceiro, a obra contribuiu decisivamente para o que se convencionou chamar virada discursiva nas ciências sociais. Por este prisma, identidade seria então o resultado de uma construção discursiva, ou, nos termos dos autores, de uma prática articulatória. Finalmente, Laclau e Mouffe criaram uma série de ferramentas analíticas com base no pensamento pós-estruturalista para análises políticas.

Todavia, a despeito das contribuições que podem ser derivadas do pensamento laclauniano, lacunas existem. Laclau certamente foi um autor politicamente engajado, e influência para diversos movimentos políticos na América Latina e na Europa. No entanto, concordamos com Lopes, Mendonça e Burity (2015), quando afirmam que os interlocutores imediatos de *Hegemonia e Estratégia Socialista* eram a esquerda e a academia europeias. Pouca coisa é dita no livro sobre a conjuntura do, à época, Terceiro Mundo, assim como a respeito do debate sobretudo deflagrado pela tradição pós-colonial que chama a atenção sobretudo para o eurocentrismo dentro das ciências sociais. Em *New Reflections on the Revolution of our Time*, livro seguinte de Laclau (1990), considerações

laterais sobre o mundo subdesenvolvido e em desenvolvimento são feitas<sup>1</sup>. Em síntese, entendemos que uma obra como a de Laclau, que serviu de tamanha influência para movimentos como o Podemos na Espanha, ou mesmo para as políticas argentina e venezuelana, pode ser colocada em diálogo com teorias e temas comumente associados à tradição pós-colonial.

Tendo isto em mente, a proposta do artigo é realizar uma aproximação entre Ernesto Laclau e questões trabalhadas pelo pós-colonialismo. Dada a heterogeneidade de autores, autoras e abordagens que hoje recebem a alcunha de pós-colonial<sup>2</sup>, optamos por promover um diálogo entre Laclau e as contribuições oriundas de Homi Bhabha, em particular sua ideia de hibridismo. Grosso modo, o hibridismo para Bhabha cumpre dupla função. De um lado, seria a manifestação da interação entre a cultura do colonizado e do colonizador, onde tal interação tem o potencial para criar algo novo. Ao mesmo tempo, seria também uma ferramenta de resistência do colonizado, que pode se utilizar dessa mudança como espaço para atuação política.

Todavia, a despeito de sofisticada teorização, notamos em Bhabha um déficit teórico, sobretudo quando pretende discutir quem são e como se formam identidades políticas. É frente a esta lacuna que cremos ser possível posicionar Ernesto Laclau. Nosso argumento central é que categorias de Laclau, principalmente as de articulação, antagonismo e populismo, podem problematizar o entendimento sobre o hibridismo, complementar aspectos da teorização de Bhabha, assim como subsidiar discussões sobre resistência.

Essa aproximação entre Bhabha e Laclau nos parece possível fundamentalmente por três razões centrais. *Em termos ontológicos*, a despeito de serem associados a correntes distintas – no caso de Bhabha, ao pós-colonialismo, e no caso de Laclau, ao pós-marxismo – acreditamos que os fundamentos em que seus edifícios conceituais se ancoram possuem afinidades, particularmente quando notamos a influência de ideias pós-estruturalistas e da psicanálise lacaniana em suas respectivas obras. Entendemos também que a obra de Bhabha, assim como a de Laclau, insere-se no campo do pós-fundacionalismo, aqui entendido como um constante questionamento de figuras metafísicas de fundamento, tal como totalidade e universalidade. Como nos ensina Marchart (2007), pós-fundacionalismo não deve ser confundido com anti-fundacionalismo, na medida em que não almeja apagar completamente fundamentos, mas sim enfraquecer seu *status* ontológico. Ademais, *em termos teóricos*, o argumento aqui desenvolvido é uma tentativa de suprir uma lacuna que entendemos existir em Bhabha mediante insumos oriundos da obra de Laclau.

Ainda que este artigo seja um exercício teórico, em termos políticos o trabalho também se justifica, uma vez que muitas das inquietações de Laclau e de Bhabha – assim como as nossas próprias – são semelhantes, particularmente as relativas a formas de identificação coletivas para além da ideia

---

<sup>1</sup> À guisa de ilustração, Laclau parece reconhecer o trabalho de Said (2007) quando afirma que “estudos recentes mostram que o Leste é resultado de um discurso orientalista de acadêmicos ocidentais” (Laclau, 1990, p. 32) mas, em seguida, limita-se a argumentar que “a unificação de Índia, China e do mundo muçulmano em uma só entidade pode ser realizada mediante o estabelecimento de uma equivalência entre as características culturais desses povos, um conexão baseada no fato negativo de que não são ocidentais” (Laclau, 1990, p. 32).

<sup>2</sup> Entendemos o pós-colonialismo como corrente teórica surgida particularmente nos campos da literatura e dos estudos culturais e que dentre seus principais objetivos questiona o eurocentrismo das ciências humanas, assim como aponta as possibilidades de resistência e transformação levadas a cabo pelos subalternos (McEwan, 2009). Tal tradição é agrupada mais para propósitos didáticos do que para a construção de uma escola de pensamento, na medida em que os autores e autoras que a compõem possuem contribuições muito singulares entre si, desde a discussão sobre o orientalismo de Said (2007), passando pelo subalterno de Spivak (2018) e culminando na necropolítica de Mbembe (2018), para ficarmos apenas em alguns nomes.

de classe social, assim como maneiras de se organizar resistências políticas. À luz de uma conjuntura tal qual descrita por Dardot e Laval (2016), em que a racionalidade neoliberal, ao generalizar a concorrência como norma de conduta e a empresa como modelo de subjetivação, dificulta as possibilidades de organização política, visitar as obras de Laclau e Bhabha são oportunidades únicas para refletirmos sobre como articular novas formas de resistência ao poder.

Estruturamos o artigo da seguinte forma: na primeira seção, apresentamos uma revisão dos principais conceitos elaborados por Bhabha em *O Local da Cultura* (2007) e sintetizamos críticas a seu trabalho. Na segunda seção, abordamos algumas das principais categorias desenvolvidas por Laclau. Todavia, ao invés de tentarmos sintetizar toda a sua construção conceitual, as categorias laclaunianas são articuladas no texto como respostas às críticas direcionadas a Bhabha na seção anterior. Em suma, procuramos mostrar como as categorias laclaunianas se prestam como complementos teóricos para as questões deixadas em aberto por Bhabha. Ao mesmo tempo em que introduzimos os conceitos, apresentamos as formas pelas quais eles prestam-se para dialogar com o hibridismo e com a pouco desenvolvida ideia de “povo” que Bhabha apresenta. Por fim, tecemos nossas considerações finais.

## 2 Hibridismo, resistência e o local da cultura

Juntamente com Edward Said e Gayatri Spivak, Homi Bhabha forma o que muitos consideram ser a tríade do cânone pós-colonial nas ciências humanas (Fay e Haydon, 2017). A influência de sua obra ultrapassa fronteiras disciplinares, alcançando a geografia (e.g. Soja, 1996), educação (e.g. Gutiérrez, 2008), literatura inglesa (e.g. Chakraborty, 2015) e até mesmo a arquitetura (e.g. Hernandez, 2010). Em boa medida, toda essa influência advém das ideias presentes nos ensaios organizados em *O Local da Cultura*, talvez um dos livros mais conhecidos do autor e foco de nossa análise.

Em *O Local da Cultura*, Bhabha nos apresenta uma série de desafios ao conceito de identidade mediante o desenvolvimento de categorias como hibridismo e Terceiro Espaço. Para o autor, cultura não é uma entidade estática, cuja essência pode ser fixada no tempo e no espaço. Uma das premissas centrais do livro é que é necessário olhar além das origens ou dos aspectos originais da cultura, e observar o que acontece quando existe *interação* entre elas: “Esses ‘entre-lugares’ [...] dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (Bhabha, 2007, p. 20). São nesses espaços do meio em que são negociados os aspectos da identidade de uma nação, de uma comunidade, de uma cultura.

Convém apontar de saída que a concepção de sujeito que subsidia o pensamento de Bhabha não é redutível a qualquer forma de materialismo neuronal, mas sim inspirada na psicanálise lacaniana e que sustenta que sujeitos precisam sempre se identificar com algo uma vez que há uma falta originária e insuperável de identidade (Stavrakakis, 1999). Identidades surgem, portanto, de uma falta de completude que vai sendo preenchida pelo nosso exterior, muitas vezes pelas formas como nós imaginamos ser vistos pelos outros. Como bem sintetiza Stuart Hall (2015, p. 25), “[p]sicanaliticamente, continuamos buscando nossa identidade e construindo biografias que tecem

diferentes partes de nossos ‘eus’ divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado pela plenitude”<sup>3</sup>.

É com isso que se inicia o desenvolvimento da ideia de hibridismo. O hibridismo aponta para a ideia de que todas as identidades são formadas pela interação com outras identidades – e identidades culturais são formadas pela interação de culturas entre si, interação essa que contesta as bases formadas anteriormente e traz mudanças constantes para ambas as identidades que interagem. Isso não se aplica apenas às identidades culturais que se constituíram depois ou durante o processo de colonização – *todas* as culturas são híbridas, formadas pela articulação de significados, pela interação entre indivíduos e grupos assim como por mudanças de tradições.

Todavia, o discurso colonial, aquele que afirma a cultura do colonizador como pura, coerente, imutável e, portanto, superior, nega tal possibilidade de metamorfose para si. Para tanto, se utiliza de diversas ferramentas discursivas para reafirmar a sua superioridade, e talvez a principal delas seja o estereótipo. Ele pode ser sintetizado como um discurso que cria uma definição superficial e caricata do sujeito colonizado, e que é danosa não simplesmente por representar aquele sujeito de forma equivocada, mas por ser um discurso que existe para justificar a sua posição de subjugado. Mas além de ser um instrumento de opressão, o estereótipo é uma evidência da ambivalência inerente do discurso colonial: ele se diz imutável e coerente, e afirma o estereótipo como óbvio e verdadeiro – mas aquela “verdade” apresentada pelo discurso colonial precisa constantemente ser repetida, por mais que ela, em tese, seja clara e inquestionável.

Convém apontar que a tentativa do discurso colonial ocidental de se afirmar como superior vai além de simplesmente reafirmar o seu direito inerente de dominar outros povos – ele está intrínseco até mesmo em discursos supostamente inclusivos. Bhabha destaca a importância de diferenciar os conceitos de “diferença” e “diversidade” cultural, e os tipos de discursos que estão inseridos nessas duas ideias. Conforme Bhabha, a diversidade cultural permite o reconhecimento de uma essência cultural, de uma homogeneidade entre os sujeitos que pertencem àquela cultura. Ela traz a possibilidade de noções liberais de multiculturalismo e de intercâmbio cultural de forma acrítica, ao mesmo tempo que permite a conceitualização de separações lineares e totais entre culturas. Ela apresenta também um certo limite do que é considerado aceitável dentro dos termos estabelecidos pelo discurso ocidental, normas silenciosas do que é considerado diversidade cultural admirável, e do que é diferente demais e deve ser rejeitado.

Uma evidência de como a diversidade não é necessariamente positiva, para Bhabha, é o fato de que mesmo sociedades extremamente diversas ainda enfrentam problemas sérios de racismo, porque mesmo essas sociedades impõem normas e limites para o que é considerado aceitável, e quais são os espaços limitados aos quais povos não-brancos pertencem. No discurso ocidental, a diferença cultural inaceitável é apagada, ou substituída por algo mais tolerável, em um movimento que ao mesmo tempo demonstra o poder que os grupos dominantes têm de definir o que é certo e errado, e também demonstra o medo que a diferença gera, sempre existindo nas margens, ameaçando a supostamente sólida identidade daqueles que detém o poder.

---

<sup>3</sup> O debate sobre identidade a partir de uma perspectiva pós-estruturalista é riquíssimo e certamente poderia se prestar também como eixo condutor da discussão entre Bhabha e Laclau. Por questões de espaço, contudo, optamos por não explorá-lo, sem prejuízo de nosso argumento central. Para introduções sobre a discussão, sugerimos Stavrakakis (1999) e Hall (2015).

Ao introduzir a ideia de diferença cultural, em oposição à diversidade, Bhabha tenta negar essa certa higienização das diferenças inaceitáveis. Bhabha aponta que é necessário ir além dos limites estabelecidos pelo Ocidente do que é aceitável ou não. Aceitar essas diferenças também serve para que seja possível enxergar as insuficiências no discurso ocidental sobre o que é diversidade, e possibilita que esse discurso seja desmontado em favor de um discurso que aceite “identidades políticas desiguais, desequilibradas, múltiplas e potencialmente antagonistas” (Bhabha, 1990, p. 208). Bhabha inclusive aponta que com a “noção de diferença cultural, tento me colocar em uma posição de liminaridade, naquele espaço produtivo da construção da cultura como diferença, no espírito da alteridade” (Bhabha, 1990, p. 209), de forma que é possível entender que a própria aceitação da diferença cultural é, de certa forma, uma aceitação do hibridismo.

Esses elementos demonstram aspectos por meio dos quais os fracassos do discurso colonial se tornam evidentes, especialmente devido à ambivalência entre a sua afirmação como superior e a sua necessidade constante de reafirmação dessa falsa característica. Ao mesmo tempo em que a ambivalência é uma característica do discurso colonial, então, ela também pode ser uma ferramenta para a resistência discursiva do colonizado, ao abrir a possibilidade de questionamento daquele discurso, e conseqüentemente, de sua superação e substituição por um novo discurso. É justamente o hibridismo inerente de todas as identidades, inclusive na identidade do colonizador, que permite o surgimento de um espaço para o questionamento de qualquer tipo de essencialismo.

O hibridismo não apenas descreve a interação de culturas de forma que elas se modificam, mas também descreve o surgimento de um Terceiro Espaço, caracterizado por incorporar elementos de ambas as culturas ao mesmo tempo, mas sem pertencer necessariamente a nenhuma delas. A articulação de culturas ocorre não porque dadas culturas possuem conteúdos semelhantes, mas sim porque culturas são práticas interpelativas, formadoras de símbolos e constituidoras de subjetividades (BHABHA, 1990). É no Terceiro Espaço que o sujeito colonizado pode se tornar um agente político, expondo na mistura de identidades as contradições e ambivalências do discurso colonial. É no Terceiro Espaço, então, que o hibridismo toma a sua função como ferramenta de resistência do colonizado, como espaço de atuação de novos agentes e do surgimento de novos discursos e estruturas de autoridade.

Logo, o hibridismo seria também uma ferramenta de estratégia política, crucial para a resistência de grupos subjugados, ao mesmo tempo em que é uma ferramenta teórica para a compreensão da formação de identidades – e o papel da teoria na resistência política é algo que Bhabha enfatiza. Para ele, a teoria não é apenas abstrata, mas um elemento importante do ativismo concreto. A teoria está sempre em um espaço de disputa da verdade, como todo discurso, e o teórico sempre está em uma posição de subverter e substituir o discurso hegemônico, num exercício tanto de conhecimento, quanto de poder. Bhabha admite o poder da escrita em definir e moldar o social, e como consequência, admite a sua função com ferramenta essencial para ação política do sujeito.

Todavia, o arcabouço teórico que Bhabha apresenta não se desenvolve em um vácuo neutro: é a *vivência* colonial que permite que a crítica que ele apresenta surja em primeiro lugar. É com a experiência daqueles que sofrem da dominação colonial, do racismo, da diáspora, da condição de refugiado, que é possível entender a marginalidade social que o discurso colonial e ocidental constrói. É uma vivência que também nos força a observar a cultura de um outro ponto de vista, que vai além da estética e da alta cultura. A cultura para essas pessoas é uma estratégia de sobrevivência e resistência, onde os símbolos culturais são frequentemente modificados para se adaptar às

necessidades destes sujeitos. É uma posição desconfortável, a de não ter tradições e origens fixas, mas para Bhabha também vantajosa. Entender como a cultura tem dinâmicas complexas é crucial, permitindo alcançarmos a conclusão de que, como ela é performática, existe a possibilidade de reconstrução constante. É uma perspectiva que:

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

Uma questão de suma importância a esta altura do argumento é relativa a este sujeito que se forma, resiste e atua a partir do Terceiro Espaço, e como ele se articula para efetivar mudanças. Claramente, o argumento de Bhabha não se alinha a perspectivas como a marxista, que aponta em última instância a centralidade da classe como identificação coletiva dada a priori devido a uma lógica transcendental da história. Qual seria então a alternativa? Uma pista interessante pode ser encontrada em trecho de uma entrevista que Bhabha deu a Jonathan Rutherford, transcrito abaixo:

O conceito de povo não é algo dado, como se fosse uma parte unitária, homogênea, essencial e determinada por posições de classe dentro da sociedade antes de disputas políticas; ‘o povo’ existe como um processo de articulação e negociação política em toda uma gama de locais sociais distintos. ‘O povo’ sempre existe como uma forma múltipla de identificação, esperando ser criado e construído (Bhabha, 1990, p. 220).

Os argumentos até aqui apresentados estão longe de serem incontroversos, e há agora a necessidade da apresentação de contrapontos para que possamos então iniciar o diálogo com Laclau. Para tanto, organizamos os questionamentos ao trabalho de Bhabha em três eixos: (1) capacidade de agência; (2) contexto material; e (3) descrição e prescrição política.

As críticas agrupadas em *capacidade de agência* questionam o hibridismo à luz da relação colonizador-colonizado, dentre as quais destacamos os trabalhos de Benita Parry, Abdul JanMohammed e Marwan Kraidy. Tendo como referência o debate ensejado pela tradição pós-colonial, a qual nos anos 1980 tendia a privilegiar análises de discurso coloniais (e aonde inseria a contribuição de Bhabha), Parry (1987) argumenta que teríamos um *apagamento da agência* (erasure of agency). Segundo a autora, o privilégio dado às análises desconstrucionistas do texto colonial ora negligenciaria a voz dos nativos, ora limitaria a possibilidade de resistência, impedindo a visão do nativo como um sujeito histórico e combatente, possuidor de um outro conhecimento.

Linha similar é desenvolvida por JanMohammed (1985) quando aponta que o trabalho de Bhabha culminaria em um *apagamento da história* (erasure of history), pois toda uma história densa de conflitos entre europeus e nativos não seria devidamente discutida. Kraidy (2012), a partir da discussão sobre mestiçagem na América Latina, afirma que a ideia de hibridismo foi um meio utilizado para manter a hegemonia de setores dominantes das sociedades. Isso se deve ao fato de que

ao apartar discussões de raça das de cultura, e seletivamente inserir determinadas tradições nativas à discussão em detrimento de outras, os ideólogos latino-americanos da mestiçagem integraram culturas pré-coloniais na sociedade dominante. Todavia, este processo introduziu apenas os elementos que não fossem vistos como ameaça, além de impor a língua espanhola e a fé católica à toda a sociedade. Acrescentamos nós a estas críticas o próprio subdesenvolvimento da ideia de povo de Bhabha, que, ainda que promissora, não é devidamente explorada pelo autor no livro, tampouco na referida entrevista. Sobre isso, entendemos que o conceito de povo de Bhabha é muito semelhante à ideia de povo e populismo de Laclau.

Sobre as críticas coligidas em *contexto material*, apontamos as contribuições de Floya Anthias, Anjali Prabhu e Anne McClintock. Consoante Anthias (2001), os problemas do hibridismo começam na medida em que a cultura seria *locus* privilegiado para definição de identidade e pertencimento. Tal foco negligenciaria aspectos relativos às hierarquias e às relações em que os atores estariam envolvidos. Consequentemente, a ênfase nos aspectos culturais em detrimento da materialidade e da política acabaria por despolitizar a cultura, não se atendo para como o poder é exercido culturalmente. Ademais, valoriza-se em demasia elementos culturais transgressores, mas minimizando exclusão, violência e fundamentalismos emergentes dos encontros culturais.

Para Anjali Prabhu (2007), a dimensão relacional deveria ser central nas discussões sobre hibridismo. Para a autora, a relação a partir da qual surge o hibridismo não é apenas entre colonizador e colonizado, mas sim aquela que surge mediante a totalidade chamada colonialismo. Se o colonialismo enquanto totalidade que deu origem e sentido ao hibridismo não foi desmontado, mas se reinventou, utilizar o mesmo hibridismo para combater desigualdades pode ser algo questionável se este conceito não for repensado em relação a uma nova concepção de totalidade a partir da qual a luta pode ser inscrita. Uma concepção de grupo minoritário sem o relacionamento específico e o contexto geral não permite maiores teorizações sobre autenticidade ou qualquer outra coisa. Senão, a questão posta pela autora mostra-se pertinente: se um grupo minoritário permanecesse isolado, termos como autêntico fariam sentido? McClintock (1993) acrescenta que não apenas no trabalho de Bhabha, mas em parte da tradição pós-colonial, o debate sobre “a condição pós-colonial” culmina em abstrações históricas genéricas, carentes de nuances políticas.

Por fim, a leitura de Alleta Norval (1999) é o melhor exemplo do que chamamos de *descrição e prescrição política*. Norval argumenta que, inicialmente, hibridismo é visto como um movimento de interação cultural que caracteriza tanto a cultura do colonizado quanto do colonizador – isto é, ambas as identidades são afetadas pelo contato. Por outro lado, Bhabha também dá a entender que o hibridismo é associado com a manifestação cultural e de resistência *específica* de grupos minoritários. Ambas essas ideias aparecem em *O Local da Cultura*, e foram mencionadas neste trabalho, e Norval as coloca lado a lado de forma a deixar clara a contradição em limitar o hibridismo a uma ferramenta de resistência de “direito” único dos grupos marginalizados, quando ele é um fenômeno que por definição afeta todos os grupos culturais.

Essa tensão fica ainda mais evidente quando refletimos sobre o desenvolvimento da crítica pós-colonial a partir da vivência de grupos marginalizados. Bhabha entende a experiência da dominação colonial como uma origem quase que natural da crítica pós-colonial, e Norval questiona o uso de essencialismos desse tipo. Não há nada que indique que necessariamente a vivência da colonialidade geraria pensamentos críticos e posicionamentos políticos que se alinhassem com esse tipo de pensamento.

Para exemplificar esse ponto, Norval mobiliza o caso do nacionalismo sérvio, que Bhabha utiliza para demonstrar os perigos da busca de uma cultura original. O resultado foi uma tentativa de, literal e figurativamente, matar qualquer coisa que demonstrasse a natureza intrinsecamente mutável e híbrida da cultura e nação sérvias. Para Bhabha, esse é um exemplo dos perigos de buscar uma tradição cultural originária; todavia, para Norval, essa manifestação intolerante do nacionalismo sérvio poderia ter surgido como uma resposta justamente aos horrores da vivência de um grupo subjugado, que enxerga o retorno a uma “origem” mítica como a sua única forma de sobrevivência e resistência cultural. Assim, a resistência, diferente do que Bhabha prevê como a única opção, não necessariamente leva a um movimento político progressista, mas sim a um movimento conservador e violento.

À luz desses pontos deixados em aberto que entendemos ser possível estreitar o diálogo entre a obra de Bhabha e a de Laclau. Fazemos isto na seção seguinte.

### **3 Articulação, hegemonia e povo: discutindo as possibilidades do hibridismo**

Para desenvolver nosso argumento, a proposta é utilizar os mesmos eixos utilizados para coligar as críticas à obra de Bhabha. Mediante este expediente, ao mesmo tempo que sintetizamos as ideias de Laclau, apontamos como determinadas categorias laclauianas contribuem para o debate.

#### **Capacidade de agência**

Com base na revisão realizada, argumentamos que dois são os questionamentos centrais trazidos por esse eixo. Primeiramente, críticas ao trabalho de Bhabha argumentam que a valorização do discurso colonial culminaria num apagamento da capacidade de agência e resistência dos subalternos. A isso, acrescentamos nós agora, a noção de povo lançada por Bhabha é promissora, mas pouco desenvolvida. Afinal, estamos de acordo que o povo existe como uma forma múltipla de identificação, esperando ser criado e construído. Todavia, como este processo ocorre? Acreditamos que a teoria laclauiana pode contribuir para o debate e, para tanto, nosso argumento começa com a categoria de antagonismo.

Conforme Laclau, a construção de identidades políticas depende de relações de antagonismo que, ao mesmo tempo, são sua condição de possibilidade e impossibilidade. Este argumento laclauiano ancora-se na linguística estrutural saussuriana, a qual afirma que os sentidos dos signos são relacionais, ou seja, emergem das relações existentes entre os diferentes elementos dentro de um sistema. Entretanto, para que o sentido emerja, há a necessidade de um mínimo de sistematização e o que permite a sistematização, conforme Laclau (2011), seria o limite do sistema. Para que as diferenças dentro do sistema ganhem sistematicidade, elas precisam ser vistas como equivalentes, e esta equivalência só se dá em relação a um exterior que não é apenas outra diferença. Como Laclau argumenta:

[A]ntagonismo e exclusão são constitutivos de toda identidade. Sem limites pelos quais uma negatividade (não dialética) seja construída, teríamos uma dispersão indefinida de diferenças cuja ausência de limites sistemáticos tornaria impossível qualquer identidade diferencial. Mas essa função de constituição de identidades



diferenciais por meio de limites antagonísticos ao mesmo tempo desestabiliza e subverte essas diferenças. Pois se o limite ameaça igualmente todas as diferenças, torna-as equivalentes umas às outras, intercambiáveis umas às outras no que se refere ao limite (Laclau, 2011, p. 88).

Podemos ilustrar esta questão teórica com um exemplo. Pensemos uma aliança de forças políticas *vis-à-vis* um governo autoritário. Dentro dessa aliança teremos demandas distintas, como igualdade de gênero, proteção ao meio ambiente, luta contra o racismo, dentre outras. À primeira vista, não há denominador comum intrínseco a estas demandas, todas possuindo uma positividade diferencial antes de entrarem em um processo de sistematização. Todavia, uma relação de equivalência é estabelecida quando estas demandas são confrontadas com um exterior antagonístico – o governo autoritário –, o qual impediria a concretização das demandas. Logo, mediante este exemplo podemos notar que o antagonismo em Laclau aponta para uma ontologia relacional, isto é, para que haja a dicotomização do espaço social temos que levar em consideração as dinâmicas políticas de ambos os lados do antagonismo o que, potencialmente, nos ajuda a evitar o apagamento da agência.

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

Convém apontar que este é um raciocínio impreciso: o antagonismo não é apenas uma rivalidade entre identidades, e sim uma das características que permitem a formação das identidades em primeiro lugar. Dito de outra forma, o antagonismo seria uma condição ontológica que pode ou não se manifestar na dimensão ôntica. Apontamos esse raciocínio para destacar duas questões: primeiro, que mesmo na definição de Bhabha de hibridismo, as culturas pré-colonização *não são puras*. Não apenas nenhuma cultura é pura, como nenhuma tem uma identidade completa. A situação de constante incompletude abre a possibilidade de uma compatibilidade com a ideia de antagonismo apresentada aqui: que, talvez, a impossibilidade da completude de qualquer cultura venha de um antagonismo prévio que possibilita a sua existência, independente de uma relação de dominação como a colonial.

O segundo ponto se refere à segunda definição de Bhabha, onde o hibridismo é uma ferramenta de resistência do grupo colonial. É nessa ideia de resistência que podemos observar o antagonismo, porque a cultura híbrida não é um resultado de um embate entre as culturas do colonizador e do colonizado, mas algo independente e novo, e que se constitui com seus próprios antagonismos. A própria ideia de resistência colonial implica que há algo contra o que se precisa *resistir* – há, portanto, um elemento nessa relação que faz com que a identidade de resistência se constitua, porque sem o antagonismo, ela não tem razão para existir. Não só a identidade híbrida precisa de um antagonismo que permita a existência de sua resistência, e que ao mesmo tempo impede a constituição de sua identidade – o discurso colonial *também* precisa de uma nênese, que ao mesmo tempo o antagoniza, questiona as bases pelas quais ele foi construído e desestabiliza a suposta legitimidade de sua dominação.

Bhabha frequentemente enfatiza o quanto o discurso colonial é ambivalente, como o estereótipo colonial está construído em uma dualidade contraditória entre renegar a diferença e/ou substituí-la por algo aceitável para o grupo dominante que propaga o estereótipo – é, ao mesmo tempo, um movimento que demonstra dominação e demonstra medo. Laclau nos lembra de algo similar: “qualquer poder é, no entanto, ambíguo: reprimir algo implica a capacidade de reprimir, que envolve poder; mas também acarreta a necessidade de reprimir, o que envolve limitação de poder” (Laclau, 1990, p. 60).

Convém aqui destacar que de uma perspectiva laclauniana ordens políticas são sempre convenções instáveis, que se justificam em si mesmas e nunca além. O sucesso de uma ordem hegemônica se dá quando esta consegue interpelar os sujeitos e dar um determinado sentido às suas experiências de vida. Tais ordens se sedimentam e ganham objetividade, visto que se repetem ao longo do tempo. Logo, por mais que uma determinada estrutura possa parecer eterna, ela está marcada pela sua finitude ôntica, e o deslocamento de uma ordem é, a um só tempo, um evento traumático na medida em que ameaça práticas e identidades, mas também produtivo, posto que é por meio dele que novas identificações surgem. Quando uma determinada ordem está deslocada e quando novos antagonismos surgem, temos o espaço privilegiado para novas identificações e a formação de novos sujeitos políticos.

À luz dessa constatação, podemos problematizar inclusive a ideia de hibridismo apresentada por Bhabha. A emergência de um Terceiro Espaço pode ser assim entendida como resistência ao poder, porém, em termos ontológicos, seria a tentativa de criação de um novo projeto hegemônico. Se será bem sucedido ou não, apenas a disputa política consequente poderá nos dizer.

Cabe apontar agora como Laclau pode nos ajudar a desenvolver o conceito de povo que Bhabha apenas esboça. A referência inescapável é a teorização laclauniana sobre populismo. Convém inicialmente apontar que o conceito de populismo de Laclau (2005) é uma categoria ontológica, interessada nos modos de articulação de conteúdos sociais, políticos e ideológicos independente de seus conteúdos – ponto este a ser investigado em um registro ôntico. É nessa direção que podemos dizer que o esforço despendido pelo autor é, mediante a discussão sobre populismo, refletir sobre natureza e a lógica da formação de identidades coletivas.

Feita essa opção, um primeiro desdobramento é a escolha da unidade de análise. Para o autor, assumindo que a meta é compreender justamente a formação de identidades coletivas, partir de indivíduos ou de grupos seria um contrassenso e, por isso, Laclau opta pela ideia de demanda como categoria de análise. Inicialmente, há de se destacar que existem duas formas de se compreender essa categoria: demanda pode ser uma simples necessidade ou pode ser uma requisição. É esse segundo sentido que Laclau enfatiza e a partir dele inicia a discussão sobre a lógica populista.

À guisa de exemplificação, tomemos o seguinte exemplo (Laclau, 2005, p. 36). Imaginemos um grupo de pessoas vivendo em um dado bairro e que gostariam da introdução de uma linha de ônibus que os levassem o mais próximo possível de seus locais de trabalho. Uma vez levada à municipalidade, se a demanda é atendida, ela desaparece e as pessoas ficam satisfeitas. Todavia, se a demanda não for atendida, ao menos duas alternativas podem acontecer. A primeira é a desmobilização das pessoas e o fim da demanda; a segunda é a articulação dessa demanda com outras demandas igualmente não atendidas.

O exemplo acima nos apresenta dois elementos centrais da lógica populista: a dicotomização do espaço social mediante a criação de uma fronteira interna, e a construção de uma relação

equivalente entre as demandas não atendidas. Há um terceiro momento fundamental dessa lógica. Conforme visto anteriormente, relações de equivalência não iriam além de vago sentimento de solidariedade se não houvesse um momento hegemônico, em que uma delas, sem deixar completamente de ser uma particularidade, passa a representar toda a cadeia. Disso decorre que o povo seria então uma parte da sociedade – a *plebs* – que procuraria se constituir na representação da sociedade como um todo – o *populus* –, mas que só é capaz de o fazer mediante a divisão social ocasionada pelo antagonismo. Ademais, pode-se dizer que sujeitos políticos coletivos seriam decorrência da articulação de demandas, que, por sua vez, não são elementos pré-existentes, pois dependem das relações a quem a demanda se dirige. Em suma, “o discurso populista não apenas expressa um tipo de identidade popular; ele o constitui” (Laclau, 2009, p. 48). Tais elementos, em nosso entendimento, permitem-nos desenvolver o conceito de povo pensado por Bhabha, sobretudo quando discutimos como se dá sua construção.

### Contexto material

A grande crítica nesse ponto é que o hibridismo de Bhabha negligenciaria aspectos materiais da realidade. Laclau também sofreu críticas desse tipo, sobretudo quando afirmam que sua teorização seria abstrata, ou que transforma tudo em discurso e não dá a devida atenção para as condicionantes materiais do antagonismo. Cabem aqui dois esclarecimentos. Primeiramente, a concepção de discurso em Laclau não tem qualquer conotação regional e a reflexão acerca do ser social será sempre mediada discursivamente. Isto significa que os objetos têm, além de sua existência material, uma dimensão de sentido compartilhada estruturalmente. Conforme o conhecido exemplo:

O fato de que todo objeto é constituído como objeto de discurso não tem nada a ver com a existência de um mundo externo ao pensamento, nem com a oposição realismo/idealismo. Um terremoto ou a queda de um tijolo é um evento que certamente existe, no sentido de que ocorre aqui e agora, independente de minha vontade. Mas, se sua especificidade como objetos será constituída seja em termos de um “fenômeno natural” ou como “expressão da ira de Deus”, vai depender da estruturação de um campo discursivo. O que se nega não é que tais objetos existam externamente ao pensamento, mas antes a afirmação bastante diferente de que eles próprios possam se constituir como objetos fora de qualquer condição discursiva de emergência (Laclau e Mouffe, 2015, p. 181).

Para Laclau e Mouffe, discurso é uma categoria teórica interessada em compreender as regras de produção de sentido por meio das quais um dado fenômeno encontra seu lugar no mundo social. Trata-se, dessa forma, de uma prática articulatória na medida em que conecta elementos contingentes, sejam eles linguísticos ou extralinguísticos, naturais ou sociais, em sistemas relacionais em que a identidade inicial de cada um desses elementos se transforma mediante a articulação. No caso do trecho acima, o terremoto e a queda do tijolo são elementos extralinguísticos, há existência material, mas sua construção como fenômeno natural ou expressão da raiva de Deus equivale a dar a essa existência um conjunto de significações articulado e compartilhado com outros elementos, sejam eles relativos a um discurso religioso ou científico, por exemplo.

Ademais, convém apontar que discursos são construídos mediante a delimitação de fronteiras entre sujeitos posicionados socialmente de forma distinta devido ao exercício de poder. Consequentemente, uma análise de discurso laclauiana se torna uma análise da fixação de um discurso num contexto de várias alternativas possíveis, mas que apenas algumas adentram a construção de uma formação hegemônica, enquanto as demais são reprimidas. Logo, trata-se de verificar como “práticas se tornam simbólicas e materialmente hegemônicas, autoevidentes, vinculantes” (Lopes, Mendonça e Burity, 2015, p. 16). Por fim, cabe reforçar que a teorização de Laclau opera num registro ontológico, interessada na compreensão da formação de identidades coletivas. Logo, haverá sempre a necessidade de se verificar como um determinado conteúdo específico, em circunstâncias sociais e históricas próprias, tenta cumprir a tarefa de hegemônizar e dar sentido a uma ideia de totalidade.

O segundo esclarecimento relaciona-se à unidade de análise que podemos oferecer à teorização de Bhabha a partir de Laclau. A proposta de unidade de análise é mediante a categoria demanda e, como vimos, demandas têm características particulares, tais como igualdade de gênero, proteção ao meio ambiente e antirracismo, por exemplo. Uma demanda hegemônica seria aquela que, sem deixar suas especificidades, cumpriria a função de representar toda a totalidade. O que vemos então é que em análises empíricas o aspecto material das lutas é traço fundamental para a constituição de um discurso populista. Ademais, conforme Laclau (2014b), quando uma demanda existe, ela vai ser sempre coletiva. O que pode haver inicialmente é uma sensação de insatisfação com a situação presente, mas a construção da identificação política necessita que uma demanda seja capaz de aglutinar outros elementos cujo único denominador comum entre eles seja o antagonismo com o exterior.

Finalmente, comungamos da avaliação de Marchart (2018). Segundo o autor, diferentemente da política num registro ôntico, o antagonismo não pode ser sociologicamente distinguido em micro e macro. Mais além: o antagonismo não pode ser quantificado, mas sim deve ser experienciado como intensidade. Ainda que não seja possível ter em mãos conhecimentos concretos sobre o registro ontológico do antagonismo, experimentamos seus efeitos deslocatórios dentro do mundo que nos envolve.

Logo, para Marchart toda forma de política vai em algum momento passar por um momento de protesto, momento este em que sedimentações sociais são reativadas e deslocadas. O que chamamos a atenção é que este raciocínio aponta para a análise da passagem da política num nível micro para um nível mais macro. Por conseguinte, a análise mediante a demanda laclauiana permitiria verificar a micro-lógica política, do momento em que a demanda é apenas uma necessidade, até o momento em que se forma a cadeia de equivalências e rumamos a um nível de contestação mais macro, em que a nova identidade política passa a ameaçar o *status quo*. Em nosso entendimento, tais conceitos, devidamente matizados, podem contribuir em discussões empíricas sobre a formação do Terceiro Espaço de Bhabha, e como o mesmo se forma em determinadas quadras históricas.

### **Descrição e prescrição política**

Na crítica de Norval, apresentada na seção anterior, a autora destaca que Bhabha tende a assumir uma posição onde a experiência colonial necessariamente levaria a movimentos de resistência e de pensamento progressista. Esse não é um movimento que é especialmente desenvolvido, além de ser

bastante reducionista ao assumir uma característica geral para dados povos que enfrentam violência colonial.

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

Quando estamos discutindo a ideia de hibridismo a partir da primeira definição de Bhabha (aquela onde o hibridismo afeta tanto as identidades dos colonizados quanto dos colonizadores, como uma manifestação da interação entre elas), não há problema em assumir o discurso do profano para a formação de identidades culturais. Mas quando partimos para a segunda definição de Bhabha, em que o hibridismo é necessariamente uma ferramenta de resistência apenas dos colonizados, então retornamos ao problema de reduzir as possíveis manifestações da subjetividade do hibridismo. Há uma suposição de que o colonizado necessariamente vai abraçar a sua identidade híbrida, aceitar a sua “impureza” cultural e a sua posição no Terceiro Espaço. Norval argumenta, contudo, que se isso vai acontecer ou não depende inteiramente da prática articulatória que cerca a formação daquela identidade híbrida:

O ponto é que a possibilidade do hibridismo/indecidibilidade pode levar para ambas possibilidades [práticas progressistas ou reacionárias], e qual opção ocorre depende inteiramente da articulação política em andamento. A presença de uma não totalização de subjetividade não leva inexoravelmente ao discurso do profano ou ao hibridismo no segundo sentido em que Bhabha emprega o termo (Norval, 1999, p. 110).

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

Uma questão que certamente pode ser desdobrada disso é relativa à normatividade da ação política. Pode-se argumentar que, a despeito de incoerências, há uma tomada de posição da parte de Bhabha em prol do subalterno, enquanto em Laclau haveria um déficit normativo. Seria este o caso? Argumentamos que não, sobretudo devido a duas razões. Em primeiro lugar, a partir de uma mirada

laclauniana, não existe nenhuma descrição factual neutra, não há uma posição original a que possamos retornar. O que teríamos seriam ordens hegemônicas calcadas em antagonismos e exclusões e as possibilidades normativas estão relacionadas a práticas políticas concretas.

Em segundo lugar, à luz de questionamentos de que em *Hegemonia e Estratégia Socialista* Laclau e Mouffe construíram uma teorização objetiva e neutra sobre processos hegemônicos, porém defendendo uma radicalização da democracia que não necessariamente seria derivada deste construto teórico, Laclau (2014a) argumenta que este dito sistema de supostas categorias descritivas vistas como fatos só o são para aqueles que vivem dentro de uma tradição socialista e experimentaram uma série de derrotas e transformações sociais. Ademais, dentro desse complexo normativo/descritivo, faz sentido advogar uma democracia radical e plural na medida em que esta seria o resultado da pluralização de diversas lutas sociais que emergem a partir das novas estruturas do capitalismo contemporâneo.

A isto, acrescenta Mendonça (2014), na teoria laclauniana o normativo emerge com um alto grau de liberdade, na medida em que não há um agente privilegiado na história, assim como as possibilidades normativas estão diretamente relacionadas às práticas políticas concretas. Isso implica, certamente, possibilidades de retrocesso, e a alternativa para garantir avanços seriam negociações constantes entre demandas articuladas em projetos hegemônicos. Por exemplo, demandas por igualdade de gênero, proteção ao meio ambiente e lutas antirracistas precisarão sempre procurar unir-se a outras demandas para garantir a sustentação de pautas progressistas.

Em suma, em nosso entendimento este posicionamento teórico leva necessariamente a uma tomada de posição por parte do analista. Como diria Laclau (2014a, p. 134), é justamente porque “vivemos em um mundo em que as pessoas vivem em condições A, B e C que podemos argumentar que a ação D é melhor que a E. Numa situação totalmente sem pressupostos em que não existe um sistema de crenças, uma questão como esta não teria resposta”. Uma posição como esta parece-nos superior ao ponto de chegada de Bhabha, posto que anuncia a possibilidade de formas múltiplas de identificação, porém as bloqueia quando aponta um determinado posicionamento político para o subalterno.

#### **4 Considerações finais**

A premissa inicial do artigo foi procurar iniciar um diálogo entre a teoria do discurso de Ernesto Laclau e abordagens pós-coloniais, particularmente o hibridismo desenvolvido por Homi Bhabha. Tal diálogo se tornou possível pois trata-se de duas abordagens que bebem em fundamentos teóricos pós-estruturalistas e que pensam a formação de identidades num nível ontológico. Ademais, ambos os autores têm um entendimento de teoria enquanto ferramenta política, na medida em que há na desconstrução de discursos hegemônicos o potencial para a criação de novos discursos, para a agência transformadora do sujeito e para dar voz à sujeitos marginalizados, indo além de um movimento de desconstrução por si só. Não menos importante, ambos enfatizam a ideia de que identidades são múltiplas, sendo definidas não só por uma determinada posição na sociedade, como classe, mas sim composta pela sobredeterminação de elementos heterogêneos.

O argumento central desenvolvido foi o de que a ideia de hibridismo ao longo da obra de Bhabha possui inconsistências, mas a ideia de prática articulatória desenvolvida por Laclau apresenta elementos que podem corrigir alguns de seus problemas. Além disso, as categorias de antagonismo e

populismo também podem servir de complemento útil para a ideia de hibridismo, e as formas pelas quais ele teoricamente se manifestaria em movimentos de resistência de grupos subjugados, independentemente de sua posição no espectro político. O populismo, especialmente, também dá luz a como povos se formam, desde a formação da sua identidade até a sua forma de operação – é uma ideia que dá uma noção concreta de *como* as resistências a discursos hegemônicos se formam, e como elas atuam de forma a deslocá-los. O populismo de Laclau se aplica a fenômenos políticos no geral, e cremos que ele pode ser uma ferramenta analítica útil para o entendimento de como discursos coloniais são deslocados e confrontados por grupos colonizados.

Há de se destacar, contudo, que a análise aqui desenvolvida foi bastante unilateral, na medida em que privilegiou a forma como que Laclau poderia contribuir para futuros desenvolvimentos analíticos do hibridismo de Bhabha. Oportunamente, há a necessidade de se realizar o movimento oposto, qual seja, em que medida não apenas Bhabha, mas o pós-colonialismo em geral pode contribuir para discussões dentro da tradição da teoria do discurso laclauniana. Salvo melhor juízo, isto ainda é tarefa a ser perseguida, tanto no Brasil quanto na literatura internacional. Logo, aproveitamos essas considerações finais para esboçar ao menos duas searas em que um diálogo entre Laclau e autoras e autores dessa tradição podem contribuir para debates oportunos dentro das ciências sociais.

A primeira seara, e já apontada inclusive por Lopes, Mendonça e Burity (2015), é o estreitamento do diálogo com a tradição pós-colonial no que tange ao eurocentrismo. Este talvez seja um dos temas mais centrais na tradição pós-colonial e desenvolvimentos dessa literatura já destacaram, por exemplo, como a modernidade seria uma narrativa complexa que, tendo a Europa como ponto de partida, constrói a ideia de civilização ocidental e suas conquistas, mas esconde o seu lado mais sombrio, no caso a colonialidade (Quijano, 2000; Mignolo, 2017). Esta ideia de colonialidade nos permite conceber como formas de colonialidade do passado continuam a operar no presente, assim como nos permitem imaginar projetos alternativos à modernidade, que muitas vezes vão além da democracia radical e plural de Laclau e Mouffe – a despeito de bastante citada, em nosso entender ainda pouco desenvolvida, pelos autores e seus intérpretes.

Disso decorre uma segunda seara importante para discussão. Pelo menos implicitamente, a teorização laclauniana, seja em *Hegemonia em Estratégia Socialista*, seja em *A Razão Populista*, parece operar dentro dos limites temporais e espaciais do estado-nação. Em suma, parece-nos que a teorização laclauniana em nenhum momento coloca em xeque o estado como forma de organização política. O ponto a ser destacado é justamente o seguinte: é possível pensarmos novas formas de organização política para além do estado? Pontos como este estão ausentes da obra laclauniana, mas insumos para reflexão podem ser buscados na tradição pós-colonial e particularmente em sua intersecção com a área de Relações Internacionais. Como já dito, ideias como colonialidade nos permitindo interpretar como o internacional é atravessado por antagonismos, exclusões e hierarquias. Interrogar Laclau a partir de tais ideias pode-nos levar a desenvolver – ou mesmo superar – categorias do teórico argentino para limites ainda inexplorados.

Todavia, cabe finalizar que, a despeito de acusações de eurocentrismo, as produções de Laclau e Bhabha estão dispostas a lidar com os problemas específicos que diversas modalidades de opressão apresentam, algo que é profundamente necessário, sobretudo em nossa atual quadra histórica, para podermos pensar o futuro. Logo, permitam-nos encerrar com um trecho do autor indiano, que consideramos, ao menos em alguma medida, informar a produção tanto de Laclau quanto de Bhabha:

“[o] que é crucial nessa visão do futuro é a crença de que não devemos simplesmente mudar as narrativas de nossas histórias, mas transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos quanto históricos” (Bhabha, 2007, p. 352).

## Referências

ANTHIAS, Floya. New hybridities, old concepts: the limits of ‘culture’. *Ethnic and Racial Studies*, v. 24, n. 4, p. 619-641, 2001.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BHABHA, Homi K. The Third Space. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

CHAKRABORTY, Sayantika. Otherization and Ambivalence of Heathcliff in Wuthering Heights. *Asian Journal of Multidisciplinary Studies*, v. 3, n. 8, p. 119-123, 2015.

CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver (Orgs). *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge, 2004.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FAY, Stephen; HAYDON, Liam. *Homi K. Bhabha’s The Location of Culture*. London: Macat Library, 2017.

GUTIÉRREZ, Kris D. Developing a Sociocritical Literacy in the Third Space. *Reading Research Quarterly*, v. 43, n. 2, p. 148-64, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HERNANDEZ, Felipe. *Bhabha for Architects*. London: Routledge, 2010.

JANMOHAMMED, Abdul. The economy of Manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature. *Critical Inquiry*, v. 12, n. 1, p. 59-87, 1985.

KRAIDY, Marwan. *Hybridity, of the cultural logic of globalization*. Philadelphia: Temple University Press, 2012.

LACLAU, Ernesto. *The rhetorical foundations of society*. London: Verso, 2014a.

LACLAU, Ernesto. Entrevista. *Caderno de Estudos Sociais*, v. 29, n. 1, p. 180-193, 2014b.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto. Populism: what is in a name? In: PANIZZA, Francisco (Org.). *Populism and the mirror of democracy*. London: Verso, 2009.

LACLAU, Ernesto. *On populist reason*. London: Verso, 2005.



- LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LOPES, Alice; MENDONÇA, Daniel; BURITY, Joanildo. A contribuição de Hegemonia e Estratégia Socialista para as ciências humanas e sociais. In: LACLAU, Ernesto. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- MARCHART, Oliver. *Thinking Antagonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- MARCHART, Oliver. *Post-foundational political thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- McCLINTOCK, Anne. The angels of progress: pitfalls of the term 'post-colonialism'. In: WILLIAMS Patrick; CHRISMAN, Laura (Eds). *Colonial Discourse and post-colonial theory: a reader*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- McEWAN, Cheryl. *Postcolonialism and Development*. London: Routledge, 2009.
- MENDONÇA, Daniel. The place of normativity in the political ontology of Ernesto Laclau. *Brazilian Political Science Review*, v. 8, n. 1, p. 58-79, 2014.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.
- NORVAL, Aletta J. Hybridization: The Im/Purity of the Political. In: EDKINS, Jenny; PERSRAM, Nalini; PIN-FAT, Veronique (Eds.). *Sovereignty and Subjectivity*. London: Lynne Rienner Publishers, 1999.
- PARRY, Benita. Problems in current theories of colonial discourse. *Oxford Literary Review*, v. 9, n. 1, p. 27-58, 1987.
- PRABHU, Anjali. *Hybridity: limits, transformations, prospects*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Neplanta*, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SOJA, Edward W. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan and the political*. London: Routledge, 1999.

Artigo recebido em: Novembro/2020

Artigo aprovado em: Março/2021

**Aureo Toledo** (aureotoledo@gmail.com) é Doutor em em Ciência Política pela Universidade de São Paulo, Professor Associado I da Universidade Federal de Uberlândia.

**Karla Costa** (costakarla0@gmail.com) é Doutoranda em Relações Internacionais e Bolsista da CAPES na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

### **Hibridismo, Resistência, Povo: um diálogo entre Ernesto Laclau e Homi Bhabha**

**Resumo.** O artigo propõe um diálogo entre a teoria do discurso de Ernesto Laclau e o hibridismo de Homi Bhabha, almejando demonstrar como a teoria laclauiana pode complementar questões abertas pela obra de Bhabha. Entendemos que categorias apresentadas por Laclau, como articulação, antagonismo e populismo, podem servir de forma a expandir o entendimento e o potencial analítico de ideias apresentadas por Bhabha, especialmente em relação ao conceito de hibridismo e sua subdesenvolvida noção de ‘povo’.

**Palavras-chave:** Teoria do Discurso; Hibridismo; Antagonismo; Homi K. Bhabha; Ernesto Laclau.

### **Hybridity, Resistance, the People: a dialogue between Ernesto Laclau and Homi Bhabha**

**Abstract.** The article proposes a dialogue between Ernesto Laclau’s discourse theory and Homi Bhabha’s hybridity, to demonstrate how Laclau’s theory can complement some open threads in Bhabha’s work. We argue that many of the categories presented by Laclau, such as articulation, antagonism and populism can serve to expand de understand and the analytical potential of ideas presented by Bhabha, especially in relation to the concept of hybridity and his underdeveloped notion of ‘people’.

**Keywords:** Discourse Theory; Hybridity; Antagonism; Homi K. Bhabha; Ernesto Laclau.