

## **DE HIBRIDISMO E METÁFORA. SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DE APREENDER A ÍNDIA**

*Mariana Faiad Batista Alves*

**RESUMO:** Buscaremos, neste ensaio, apresentar propostas teóricas possíveis para pensar uma situação inusitada e particular em que se encontram muitos indianos atualmente. Partiremos de experiências concretas, frutos de um estranhamento que beira a perplexidade, para mostrar a dificuldade real em compreender o que se entende por modernidade na Índia. Seguimos com uma revisão bibliográfica de autores os quais acreditamos que estão na busca por compreender uma realidade que necessita de pressupostos teóricos cujo escopo seja capaz de abarcar uma cultura milenar forte e persistente em contato direto com a globalização. Para isso, traremos a discussão textos de Homi Bhabha e parte da obra de Salman Rushdie.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índia, modernidade, globalização.

**ABSTRACT:** In this essay, we will be presenting possible theoretical paths in order to help us deal with a specific situation posed by contemporary Indian society. We will start with concrete experiences to help us showing the real difficulties found in order to start an understanding of modern India. We will continue with a bibliographic review of authors that provide possible concepts able to embrace such a strong millenary culture in direct contact with forces of globalization. For such, we will work along the texts of Homi Bhabha and Salman Rushdie.

**KEYWORDS:** India, modernity, globalization.

Já no início do romance “Os Filhos da Meia-Noite” de Salman Rushdie (1981), Aadam Aziz encontra-se em um dilema, imerso em uma crise identitária inevitável ao retornar à Caxemira, após viver anos na Alemanha. Ele estava “preso em um meio-termo estranho, apanhado entre a fé e a incredulidade, e afinal de contas isso era apenas uma charada” (RUSHDIE, 1981, p. 23).

Neste ensaio pretendemos apresentar propostas teóricas possíveis para pensarmos esta situação inusitada, e inevitável, do “meio-termo estranho” em que se encontram muitos indianos atualmente. Para isso, trabalhamos com uma metodologia que busca unir, no mesmo contexto, a experiência etnográfica crua e a teoria literária. Passamos do real para o metafórico sem deixar nada no meio. Um salto grande, mas que acreditamos ser uma saída perspicaz para lidarmos com o contexto a que nos referimos (para lidarmos com a charada). A liberdade das metáforas, tanto pelos romances literários como também pela teoria literária, proporcionou uma leitura muito mais próxima de uma realidade que é esquiva por obrigação. Acreditamos que a metáfora se aproxima com maior facilidade de uma sociedade que é híbrida; não no sentido de ser uma mistura de Ocidente e Oriente, mas no sentido de ser ciente do seu caráter dinâmico desde tempos imemoriáveis. A metáfora, apostamos, é um método convincente de elucidar o híbrido.

Partiremos, em um primeiro momento, de experiências concretas, frutos de um estranhamento que beira a perplexidade, para mostrar a dificuldade real em compreender o que se entende por *modernidade* na Índia. Insistimos no relato etnográfico sem muitos cortes para que possamos ao menos transmitir um esboço do que acreditamos ser a “impossibilidade” de apreender a Índia.

Seguimos com uma revisão de “O Local da Cultura” (1998) de Homi Bhabha, e de “Os Versos Satânicos” (1988) de Salman Rushdie, e nos intervalos, outros autores como Edward Said, Gayatri Spivak, Partha Chatterjee e Talal Asad serão comentados, mas não com a mesma ênfase. Acreditamos estes autores estejam na busca por textualizar, ou verbalizar, uma cultura milenar forte e persistente em contato direto com a globalização.

Dentre as inúmeras possibilidades possíveis de se abarcar o objetivo proposto, buscaremos enfrentar o conceito-enquanto-metáfora do “meio-termo estranho” no contexto específico dos jovens indianos da cidade de Bangalore, focando principalmente na relação particular deles com o Ocidente.

Nosso intento não poderia ser o de colaborar para desvendar a charada de Adam Aziz, pois não aspiramos finalizar o ensaio com teorias que definam razões claras para o comportamento inusitado dos jovens indianos. Nosso intuito é o de cercar ao máximo esta questão, propondo diversas maneiras de olhar a situação, uma vez que realmente acreditamos que compreender a Índia atual seja uma tarefa que beira o impossível. A impossibilidade se dá pois estamos lidando com o “meio-termo estranho”, e a dificuldade não é resultado de estarmos lidando com uma realidade que está fora do nosso alcance, mas sim, por estarmos lidando com uma realidade que está sempre um passo à frente de nós.

## **O OCIDENTE NA MALA**

Na Índia, as proporções são imensas. O exótico, quando gira na casa do um bilhão, vai além do encantamento; um bilhão e duzentos milhões de pessoas com uma cultura inimaginavelmente diferente é a base fundadora da charada do Salman Rushdie.

Quem tiver que fazer uso do transporte público na cidade de Bangalore, sul da Índia, que esteja preparada para uma experiência de alteridade sem igual no mundo (somente a China pode entrar no páreo). A primeira opção de transporte é o ônibus circular. Eles são incrivelmente coloridos. Não há sinais indicando seu destino; o passageiro tem de improvisar um diálogo na língua *kannada* para obter o mínimo de informações. O *kannada*, língua falada no estado de Karnataka (cuja capital é Bangalore) é mais antigo do que o sânscrito, e provem de uma origem dravidiana; é uma língua que existe desde os tempos em que, não tão longe dali, os sumérios escreviam a cuneiforme. A falta de qualquer indicação em inglês, ou em qualquer alfabeto romano cuja memorização

fosse um pouco mais possível, faz com que a comunicação exija o movimento de compartimentos pouco usados da mente. E mesmo os indianos provenientes de outras regiões sentem-se deslocados, uma vez que as informações disponíveis na estação estão todas em *kannada* que, embora exista – e persista – há mais de quatro milênios, não deixa de ser uma língua local (uma entre as 22 línguas oficiais do país). De fato, o inglês funciona como uma cola, unindo pessoas que compartilham uma mesma cultura, mas não a mesma língua, mostrando de relance uma cultura de ambiguidades, de muitas formas, que nunca se uniu pelo igual e sim pelo diferente.

A segunda opção de transporte público é o notório *auto-richshan*, ou somente *autos*, ou ainda *Tuk-tuk*. Com ele tem-se um contato próximo com a paisagem, dada sua estrutura toda aberta e aos longos momentos parados em meio a um tráfego intenso. Este meio de transporte peculiar aproxima-nos muito às pessoas, pois não há divisão entre passageiro, motorista e paisagem. Esta aproximação obrigatória não deixa de ser uma forma de irromper algo sem muitos avisos.

Tara Balmiki é um motorista de *auto* na cidade de Bangalore, e ele domina razoavelmente bem o inglês que diz ter aprendido na escola, com muito esforço e dedicação. Ele é um senhor muito gentil, que entre as inúmeras viagens que fizemos juntos, confessou-me preferir conduzir estrangeiros a indianos, uma vez que os indianos sequer conversam com ele. Ele, como a grande maioria dos condutores de *autos*, é Dalit. Os Dalits são um caso à parte na sociedade indiana; embora sejam os sem-casta, situados na periferia social do hinduísmo, o sistema de cotas tem alavancado a vida de muitos deles. De fato, se comparados aos membros de outras religiões – como os muçulmanos, que não estão aptos a adentrarem o mercado de trabalho ou universidades como cotistas – aos Dalits o Estado indiano vem sendo um pouco mais gentil. Mas a aspereza do preconceito no cotidiano das pessoas é muito visível.

O senhor Tara Balmiki, me conduziu muitas vezes ao centro da cidade. Ao chegar à região da *MG Road*, o centro comercial e cultural da cidade de Bangalore, ele sempre proferia as mesmas palavras em tom de ironia “*here we are in the upper caste shopping center*”. Segundo ele, os ocidentais

eram, juntamente com os Brâmanes, membros de uma das castas mais altas da sociedade.

(Uma das ironias da Índia: a região mais comercial, ocidentalizada e moderna de Bangalore se chama *MG Road*: M. de Mahatma e G. de Gandhi. Gandhi, que tanto se esforçou para manter certa ‘indianidade’ na sociedade da Índia recém independente, acabou nomeando uma região que representa exatamente aquilo que ele buscava combater).

Frequentei a região quase sempre em companhia de Mridula, uma jovem engenheira de software e de suas amigas. Estas meninas, assim como outras tantas moças que eu não conhecia, chegavam à *MG Road* carregando bolsas imensas. E todas as vezes em que chegávamos a *MG Road*, elas corriam para algum banheiro dentro de um dos shopping centers principais. Por lá, passavam bastante tempo. Os banheiros eram como que uma extensão de suas casas, eram espaços onde as meninas passavam boa parte de suas tardes. De suas bolsas saíam maquiagens, calças jeans, minissaias, sapatos, botas, enfim, um arsenal variado de vestimentas e adornos ocidentais. Os *saris* e *salwars* iam direto para a bolsa. Após horas de conversa e arrumação, ao deixar os banheiros, as meninas estavam totalmente transformadas. Usavam botas de salto alto, saias curtas ou um jeans justo, blusas decotadas e muita maquiagem.

Uma situação instigante, pois as meninas literalmente se transformavam. Não sei como eram os banheiros dos meninos, mas as vestimentas ocidentais nos homens são mais comuns, e muito menos ousadas. Mas uma coisa era certa: as meninas estavam se divertindo muito.

Algumas questões surgiram imediatamente. Pensei acerca das opções que são dadas às meninas. Se elas pudessem escolher, embora a opção a princípio só lhes era possível nas tardes na *MG Road*, seria prudente afirmar que elas escolheriam fazer desta brincadeira uma realidade nos demais momentos de suas vidas? Ou será que lhes bastam estas tardes ocidentais para saciar a curiosidade? Isso por que na minha visão este era um jogo de escolhas, que uma hora ou outra, alguém teria que escolher; que não seria possível ficar com os dois. Eu jamais havia entendido o sentido maior da charada de Adam Aziz, contata por Salman Rushdie. E queria entender como que esta brincadeira era vista pelas famílias das meninas.

A família está ciente destes momentos, até por que esta brincadeira custa caro na Índia e alguém tem que arcar com este custo. Mesmo que elas pudessem arcar com estes gastos, os pais perceberiam que o dinheiro estaria sendo direcionado para alguma coisa que eles desconhecem. E qual seria a reação dos pais frente a tal brincadeira? Seria uma forma encontrada pelos pais de possibilitar um contato com o blasfemo-ocidental, com o intuito de que as meninas não o busquem mais em outros momentos?

O fato é que Mridula e as suas amigas haviam elaborado uma teoria sobre suas tardes na *MG Road*: elas queriam apenas se divertir. É uma brincadeira das meninas com o ocidente, como usar uma fantasia.

Mas a teoria social buscava me levar para outro caminho. Em um estudo feito sobre a geografia da cultura jovem de Bangalore, o indiano Arun Saldanha aponta para o fato de que as vestimentas ocidentais representam certa erotização do corpo, que pode ser visto como uma provocação à autoridade tradicional (2002, p. 343). O autor afirma que o uso de um capital cultural ocidental é, de certa forma, uma afronta a tradição milenar, e que acaba por indicar uma rebeldia típica dos jovens frente à tradição.

Uma afirmação desta proporção, onde a apropriação de um arsenal cultural ocidental seja automaticamente traduzida como um ato de negação, ou afrontamento da tradição, é uma armadilha. Do ponto de vista da experiência que eu compartilhei com algumas meninas nas tardes da *MG Road*, seria injusto afirmar que as transformações em curso nos banheiros dos shoppings eram como um ato político das meninas, pois isso seria auferir uma interpretação tão etnocêntrica que chega a ser reducionista; a única atitude plausível naquele momento era simplesmente confessar que não era possível entender o que estava acontecendo. Certamente um exibicionismo e até certo voyeurismo acaba surgindo, uma vez que as jovens vestidas com roupas ocidentais nos shoppings sabem que estão sendo observadas, e parecem até gostar disso. Até certo ponto, esta visibilidade é inevitável em espaços modernos como os shopping centers de Bangalore. E, aparentemente, provocar certo choque cultural pode ser divertido tanto para as meninas de minissaias quanto para a audiência que as observa. Elas só querem se divertir; esse era o único acesso direto que

eu tinha. A explicação para este fenômeno não era política, do ponto de vista do Arun Saldanha; a explicação *era* exatamente *esta*.

No ocidente, a invocação do discurso da “cultura jovem” tende a interpretar tal cultura como, entre outras implicações, uma revolta a opressão imposta pelas gerações mais velhas. No contexto global, tal preocupação se mescla com preocupações mais amplas acerca da soberania nacional em um contexto de globalização veloz. Appadurai e Breckenridge (1996), por exemplo, escrevem sobre um receio generalizado de que “*Americanization or commodification or McDonald’s . . . is seducing the world into sameness and creating a world of little Americas*”, e os jovens, segundo os autores, são a principal agência desta incorporação de valores.

No caso da Índia, implicações acerca da cultura jovem (no que diz respeito à revolta aos mais velhos), e as possíveis resultantes da cultura globalizada, batem de frente com outro grupo de condições bastante inquietantes e particulares à Índia. Uma questão instigante, que incluiu uma outra variável na busca por tentar sociologizar a diversão das meninas dos banheiros, me apareceu ao assistir televisão nas noites em que passei hospedada no *Institute for Social and Economic Change* de Bangalore. O canal de músicas *Channel V* (de propriedade do grupo empresarial do australiano Rupert Murdoch) compete lado a lado com o canal *Music Television MTV* na busca de uma audiência jovem. Mas eis que a vinheta do *Channel V* se auto-define como: “*youth channel in attitude*” mas também “*a family friendly channel*”. Ou seja, ainda que a ênfase seja a audiência jovem, o *Channel V* apela igualmente para a família dos jovens. Tanto o *Channel V* como o *MTV* têm como foco a audiência jovem, e ambos transmitem programas de videoclipes.

E Vamsee Juluri em seu ensaio “*Music Television and the Invention of Youth Culture in India*” (JULURI 2002), levanta pontos interessantes que corroboram com o “meio-termo estranho” dos jovens que aparentemente não se rebelam contra os pais, ao menos não da forma como nos seria mais fácil de compreender. Segundo suas pesquisas, a audiência indiana dos programas televisivos globais não aparentam ser nem “contra-os-mais-velhos” no seu apelo jovem, assim como não se mostram “anti-nacionalistas” em seu apelo global.

As implicações deste fenômeno são corroboradas em pesquisas de opinião que apontam que os jovens são adeptos dos “valores familiares tradicionais indianos”, ainda que estes jovens estejam engajados em carreiras profissionais, se mostrem competitivos e individualista. É interessante o artigo de Banks (1996) sobre a busca do monopólio musical da MTV mundo afora, apontando que os executivos da empresa acreditam no potencial da geração jovem, cujos membros são mais parecidos entre si do que com seus pais – em um contexto *outro* que a Índia (1996: 104). Por outro lado, o investimento em criar uma audiência jovem na Índia, tanto pela MTV como pelo *Channel V*, tem encontrado certas restrições e considerações que impossibilita estas generalizações.

Juluri (2002) aponta que a diferença fundamental entre os jovens asiáticos e os ocidentais é que enquanto os ocidentais se rebelam contra seus pais, os asiáticos encontram apoio na geração mais velha para consumir e integrar a classe média. Jovens indianos de classe média estão prontos para se tornarem consumidores agressivos – e consumidores da identidade nacional- uma vez que a geração de seus pais se cansou dos ideais nehruvianos<sup>1</sup> de austeridade ao consumo, e estão consumindo o mundo por meio de seus filhos (BIJAPURKAR, 1998). Vídeos musicais, musicais bollywoodianos e comerciais na Índia tendem a celebrar um *ethos* de cordialidade entre gerações (JULURI, 2002). Os canais estrangeiros de videoclipes na Índia têm de embarcar na tarefa de agradar uma cultura jovem cujos ideais não são necessariamente opostos aos de seus pais.

Então seria muito precipitado afirmar que na brincadeira da *MG Road* as meninas estariam se rebelando, mostrando que aquela é a opção desejável. Mas é impossível descartar esta opção também.

Isso sem contarmos que ainda existe uma outra relação em curso no jogo das tardes na *MG Road*. A experiência das meninas com vestimentas ocidentais em relação aos meninos que circulam no shopping é extremamente interessante. Elas sabem que estão sendo observadas

---

<sup>1</sup> Nehru, líder da independência da Índia e primeiro *prime minister* no país buscava um projeto de construção do Estado com base em políticas e ideais socialistas, anti-ocidentais e anti-consumo.

e gostam disso. Porém, embora exista um tom de sexualidade revestida nas roupas ocidentais, essa sexualidade ao mesmo tempo nos remete ao erotismo encontrado em textos sagrados Hindus.

Ou seja, a charada não é, nem de longe, assim tão simples. E o “meio-termo estranho”, quando aparentemente fora possível apreende-lo, acaba por dar mais um passo à frente das minhas descobertas.

Podemos tentar entender a modernidade indiana com a imagem de um caleidoscópio, no qual as peças se movem e formam novas imagens, mas são sempre as mesmas peças que se movem. A modernidade indiana faz uso de todos os elementos presentes na sociedade, sem deixar nada de fora ou em desuso: caleidoscópica no sentido de considerar como moderno parte de um passado tradicional – aspectos que muitos (ocidentais) considerariam fora do escopo da modernidade (ou até mesmo um impasse em relação a esta). A modernidade não descarta a tradição.

Houve um tempo, não muito remoto (afinal a Índia conquistou sua independência do império britânico no dia 15 de agosto de 1947), em que a modernidade era o argumento principal a favor da continuidade da dominação colonial britânica: o domínio estrangeiro era necessário até que os indianos se tornassem um povo civilizado. O peso da razão e os sonhos de liberdade, porém, eram elementos da lógica ocidental que permeavam a mente da elite colonial indiana. E a mesma lógica da modernidade britânica que mantinha os indianos como colonos (por não serem suficientemente civilizados) os levou a descoberta de que o imperialismo era ilegítimo e a independência era o grande motor de sua modernidade. A lógica da modernidade ocidental acabou sendo um tiro no pé dos britânicos.

Seria injusto determinar o passado e a tradição como sinais de resistência a mudança. Ao contrário, Partha Chatterjee (1997) aposta que é a ligação com o passado e com a tradição que faz nascer o sentimento de que o presente precisa mudar; de que a modernidade indiana não pode ser uma cópia marginalizada do Ocidente, pois o passado e a tradição existem no presente e na modernidade, não há como detê-los. A modernidade ocidental, para os indianos, é como um supermercado cheio de produtos importados dispostos nas prateleiras: pague e leve o que quiser, pelo tempo que quiser. Isto nos fora mostrado pelas meninas do shopping center.

Mas ninguém – no Ocidente - acredita que eles possam ser os produtores de sua própria modernidade (CHATTERJEE, 1997). E é exatamente por quererem ser modernos que a necessidade de serem independentes e criativos é transposta ao passado; é somente pelo passado que os indianos poderão ser modernos sem serem uma cópia mal acabada da modernidade ocidental.

*“It is superfluous to call this an imagined past, because pasts are always imagined”* (CHATTERJEE 1997, p. 20).

Os indianos possuem uma imagem do passado com beleza, prosperidade e harmonia que, acima de tudo, foi criada por eles mesmos. “Os velhos tempos” não são para eles um passado histórico; são construídos no dia-a-dia para marcar a diferença com o presente.

Chatterjee aponta que Kant, ao tratar da formação histórica da modernidade ocidental, olha para o presente como o lugar de escape do passado, enquanto que para os indianos é exatamente do presente que eles querem escapar para encontrar a modernidade própria (CHATTERJEE, 1997, p. 19-20). A modernidade indiana é a modernidade dos que foram uma vez colonizados. O mesmo processo histórico que os ensinou os valores da modernidade, os fez igualmente vítimas dela. Com isso, a atitude dos indianos frente à modernidade não poderia ser outra coisa senão ambígua. Esta ambiguidade, que nos aponta Chatterjee e as meninas do shopping center de Bangalore, talvez não venha de uma incerteza sobre ser contra ou a favor da modernidade; ela é decorrente da certeza de que, para moldar sua modernidade, os indianos precisam da coragem de rejeitar a modernidade estabelecida por outros. E como diz Homi Bhabha:

[...] Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do presente, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: pós-modernismo, Pós-Colonialismo, pós-feminismo... (BHABHA, 1998, p. 20).

As “fronteiras do presente” remetem-nos a uma sensação vivenciada em diversos locais do mundo e na Índia funciona plenamente: a sensação de estar vivendo num tempo presente que em um primeiro instante nos remete ao passado e, em outro momento, nos remete subitamente ao futuro. Na Índia o tempo, assim como o espaço, nos parece fluido. Esta fluidez peculiar às fronteiras do presente tem por base a convivência da tradição e da modernidade em um mesmo tempo/espaço, o que acaba por produzir “figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 1998, p. 20).

Bhabha (1998) segue na esteira de Said e Foucault em sua rejeição ao enaltecimento do tema das origens. Ele busca focar naqueles momentos ou processos que são produzidos “na articulação de diferenças culturais”, naquilo que ele chama de “entre-lugares” (as fronteiras do presente). Opta, então, por focar nos “entre-lugares”, nas fronteiras do presente, por ter como certo que são nestes espaços que as pessoas reais vivem suas vidas. O entre-lugar é a charada do Salman Rushdie, é o espaço físico do “meio-termo estranho”. A escolha por esses entre-lugares “fornece o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva– que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 21).

Bhabha propõe certa desobediência e transdisciplinaridade no ato de análise social. Para ele, o trabalho teórico deve ser aberto para a tradução e, portanto, faz uso do termo “tradução” ao invés de “interpretação”. Para ele, o conceito de tradução não é usado em sentido estritamente linguístico, como, por exemplo, de “um texto traduzido do inglês para o português”, mas enquanto um motivo ou tropo, ou seja, a tradução é a metáfora por excelência.

Nesta perspectiva, tanto o povo colonizado como o colonizador utilizam como recurso a *mímica*, a partir da qual se constrói uma imagem persuasiva de sujeito com o objetivo de “apropriar-se e apoderar-se do Outro” (SOUZA, 2004, p. 121, discorrendo sob o conceito de hibridismo em Bhabha). Esta mímica é reflexiva, ambos os lados estão presentes no jogo, não é somente o colonizado que acaba por adotar valores do

colonizador. Dessa forma, a identidade, sob a perspectiva do *hibridismo*, não é estanque, sempre remete a uma imagem, uma espécie de máscara, um mito fundacional. Bhabha defende um conceito de cultura considerado como “verbo”, e não “substantivo”: a cultura é híbrida, dinâmica, transnacional – gerando o transito de experiências entre nações –, e *tradutória*– pois cria novos símbolos culturais assim como altera significados de símbolos culturais pré-existentes. Este movimento da cultura enquanto verbo está ligado a questões de sobrevivência, uma vez que os deslocamentos, e o contato interétnico põem em choque diferenças culturais. Assim, o hibridismo vem enfatizar que “culturas são construções e as tradições, invenções” (SOUZA, 2004, p. 126), e que, quando em contato, criam novas construções desterritorializadas.

Bhabha questiona a generalização, apontando que as noções dos usos ocidentais e os abusos da generalização ou universalização são geralmente baseadas em algum tipo de pensamento binário: teoria/especificidade, generalidade/particularidade etc. No livro *O Local da Cultura* (1998), ele buscou escapar deste modelo, sugerindo que podem haver formas de pensar o geral como condicionalidade contingente, ou como articulação “intersticial” que tanto une quanto deixa na fronteira – não no sentido de espaço ou modo de passagem, mas no sentido coloquial de intrometer, interferir, interromper, interpolar, tronando possível e criando problemas, tudo ao mesmo tempo. Ele acredita haver uma forma de pensar a generalização não em termos binários ou imitativos (ocidentalização), mas por meio da interação (hibridismo). E é nesta perspectiva que podemos fazer justiça à teoria das meninas de estarem somente se divertindo nas suas tardes da *MG Road*.

Então, Bhabha lança a questão-chave: “de que modo se formam sujeitos nos “entre-lugares”, nos excedentes da soma das “partes” da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?” (BHABHA, 1998, p. 20). E na busca por esta resposta que ele inicia o processo de desconstrução do hibridismo, conceito fundamental na sua interpretação da Índia atual. O autor afirma que representar, ou teorizar, a diferença não significa representar traços culturais ou étnicos preestabelecidos, “inscritos na lapide fixa da tradição” (BHABHA, 1998,

p. 20). Bhabha busca elaborar o fato de que a articulação social da diferença é um processo complexo de negociação, sempre em movimento, conferindo autoridade aos hibridismos culturais que nascem da transformação histórica de culturas que estão vivas, em movimento. Ele diz que “o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição” (BHABHA, 1998, p. 22). Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição preestabelecida.

Bhabha elabora sua discussão com base na sociedade indiana composta pelo contato com a colonização britânica, pela história da migração pós-colonial, pelas narrativas da diáspora, pelos grandes deslocamentos de comunidades camponesas e aborígenes em nome do desenvolvimento econômico (principalmente na construção de barragens na Índia) e nas experiências e narrativas do exílio; é neste sentido que a fronteira do presente (o meio-termo estranho, o hibridismo) torna-se o lugar a partir do qual “*algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente” (BHABHA, 1998, p. 24). O próprio ato de reescrever o imaginário social por meio das fronteiras das culturas exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente; o “novo” é híbrido. Ele existe *da* tradução cultural, renovando o passado e assumindo-o como causa social, ou precedente estético, mas configurando-o como um “entre-lugar”, uma fronteira contingente que modifica o presente. “O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (BHABHA, 1998, p. 27).

No ensaio “Signos tidos como Milagres: questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Deli em maio de 1817”, originalmente publicado na revista *Critical Inquiry*, e parte integrante do livro *O local da Cultura* (1998), Bhabha faz uma pesquisa de arquivos sobre os camponeses hindus do norte da Índia no início do século XIX. Esses camponeses eram alvo dos primeiros catequistas britânicos que buscavam conversão ao Cristianismo. Em um primeiro momento, seria fácil interpretar o diálogo que se seguiu como sendo uma troca entre o

cristianismo colonial sagaz pela conversão e a tradição religiosa nativa que resistiu a ela: um diálogo desigual. Porém, o que é mais fascinante neste processo é o encontro com a contradição, que é o centro da teoria pós-colonial. Bhabha traduz a forma como os camponeses lidaram com o antagonismo cultural produzindo continuamente discursos suplementares como formas de resistência e negociação. Os camponeses diziam que as palavras do Deus cristão eram muito bonitas, de fato, mas que seus padres não vinham de uma classe de vegetarianos. Não seria possível, na visão deles, acreditar que qualquer pessoa que coma carne possa transmitir a palavra de Deus. Eles ficariam felizes em se converter assim que fossem convencidos de que as palavras do Deus cristão não saíssem da boca de comedores de carne!

De toda forma, não há nada na lógica teológica, seja do Hinduísmo seja do Cristianismo, ou mesmo no diálogo entre o senhor colonial e o camponês, que impeça a construção de uma nova fronteira, com um sinal de negociação: a Bíblia vegetariana! Algo se abre como efeito deste diálogo: não é mais possível retornar aos dois princípios originais – o Hinduísmo e o Cristianismo. Sem podermos mais retornar aos princípios originais, temos um novo espaço aberto, nos encontramos em um lugar diferente, estamos articulando novos pressupostos e mobilizando formas novas de construção da própria história. O que se vê aqui é a tradução da demanda por conversão em resistência subalterna na figura da Bíblia vegetariana. Os missionários cristãos tiveram que realocar sua posição doutrinal; algo que se mostrava segura para a doutrina cristã se torna traduzida nesta enunciação colonial e abre um outro espaço para a negociação de autoridade, tanto simbólica quanto social (BHABHA *apud* MITCHELL, 1995).

Bhabha, acima de tudo, rejeita o binarismo maniqueísta que seduziu muitos escritores pós-coloniais a tentar retratar o sujeito colonizado de uma forma “mais autêntica” do que antes fora retratado na literatura da cultura colonizadora (ele, Fanon, Said e Appiah). Ele recusa a tendência de simplesmente substituir imagens distorcidas do colonizado por imagens “corrigidas” ou “mais autênticas”; mostra que tal tendência é fruto de uma posição não crítica arraigada naquilo que ele chama de “conluio entre

o historicismo e o realismo” (SOUZA, 2004). A partir desse conluio, em que o tempo é visto como um processo linear, evolutivo e progressivo, conectando eventos numa lógica de causa e consequência, a realidade, por sua vez, passa a ser vista como uma totalidade coerente e ordenada. Ainda nesse “conluio”, acredita-se que tanto esse tempo linear quanto essa totalidade real são representáveis de forma direta e não mediada por textos literários e históricos.

\*\*\*

A socióloga Rajeswari Sunder Rajan (1997), ex-professora na Universidade de Deli, atualmente professora em Oxford, retoma um comentário de Sartre, ao falar sobre a obra de Fanon, onde que para Sartre o discurso de intelectuais do terceiro mundo só pode avançar se for movido por um imperativo anti-imperialista. Igualmente, o “bom” intelectual pós-colonial, na visão de Said, possui a mesma agenda política. Mas a autora aponta que no espaço descolonizado, mais especificamente no contexto pós-independência, as políticas do trabalho intelectual são passíveis de serem mais difusas, bem como mais comprometidas com a realidade local; a teoria social produzida nos países pós-coloniais (de colonização recente) não é composta somente de influências ocidentais, e não chamam somente por teoria anti-imperialista.

A influência ocidental, refletida nas categorias e protocolos do trabalho intelectual na Índia, bem como a busca por validação e certo aval dos centros intelectuais ocidentais, tem produzido várias formas de introspecção e angustias nos intelectuais indianos (RAJAN, 1997, p. 610). Algumas destas preocupações são revisadas em um ensaio do indiano Anantha Murthy chamado “*The Search for Identity: A Kannada Writer’s Viewpoint*” (1997).

Murthy discorre sobre uma conferência de intelectuais indianos, cujo centro das discussões se dava em torno da questão: “Por que o modelo Ocidental de pensamento e escrita é o nosso modelo?”<sup>2</sup>. Murthy aponta

---

<sup>2</sup> Do original: “Why is the Western mode of thought and writing the model for us?”

a dificuldade de enfrentar esta questão de frente e de assumir a influência dos interesses ocidentais nas buscas intelectuais de acadêmicos indianos. Ele discorre sobre a conferência, apontando que um dos participantes apresentou uma teoria intrigante sobre qual seria o caminho correto que um intelectual indiano deveria seguir para encontrar a realidade de cara. Ele (o outro participante cujo nome não fora divulgado) fala sobre um camponês que reverencia uma simples pedra com o intuito de obter uma boa safra. O que realmente importa nesta situação, segundo a análise própria, não é a pedra, e sim a fé do camponês. A moral da história é a seguinte: se não entendermos a estrutura e o modo de pensar do camponês, jamais seremos escritores indianos de verdade. Ou seja, ele acredita que, para libertar-se da influência ocidental, os intelectuais indianos deveriam começar a compreender de fato a consciência camponesa.

Anantha Murthy, ainda que tocado pela conclusão do participante anônimo, aponta a banalidade deste pensamento: “Não seria este camponês autêntico, cuja imaginação é mítica e cuja relação com a natureza é orgânica, igualmente uma figura importada de veneração do intelectual Ocidental (*apud* RAJAN, 1997, p. 613, tradução minha<sup>3</sup>).

Questionando exatamente o papel de certa forma subliminar que o pensamento ocidental exerce no intelectual indiano, Murthy leva-nos a entender que provavelmente esta libertação nada mais é do que uma outra face da imposição intelectual ocidental. Porém, ainda que Murthy seja incapaz de idealizar o camponês, apontando a imensa influência ocidental imbricada neste pensamento, o autor tem total ciência de que não se pode simplesmente ignorá-lo no contexto intelectual indiano, uma vez que uma parcela imensa da realidade do país é, ainda, representada pela imagem do camponês. Para tanto, o autor muda o rumo da discussão, apontando que, para estar-se livre da influência ocidental, faz-se necessário que o camponês tenha condições de dialogar. “O camponês no pé da montanha

---

<sup>3</sup> Do original “Isn’t the authentic Indian peasant, whose imagination is mythical and who relates to nature organically, also an imported cult figure of the Western intellectual?” tradução minha.

não consegue nos ler <sup>4</sup>, assim como mais da metade da população da Índia. E ele acrescenta <sup>5</sup>:

Sua consciência pode entrar o meu trabalho como um “objeto” para que outros como eu possam ler, o que seria muito diferente do que seria se eu estivesse ciente, no meu processo criativo, que ele seria também meu leitor em potencial (*apud* RAJAN, 1997, p. 610).

Tal mudança na discussão possibilita uma grande, e necessária, dose de realidade na discussão acerca do papel do intelectual pós-colonial na Índia. Enquanto os camponeses não tiverem condições de dialogar com os intelectuais indianos, enquanto eles se mantiverem iletrados, não existe qualquer possibilidade de se pensar em como atingir de fato sua consciência e, como querem os intelectuais indianos, de chegar a compreender o que de fato pensam as pessoas. Isso por entenderem que tal compreensão é feita de diálogo, e não somente de observação. Murthy também se mostra nostálgico quanto ao passado, mas ao passado dos poetas *bhakati*, poetas que peregrinavam pelas cidades contando seus versos em praça pública. Para esses poetas, os iletrados eram a audiência imediata<sup>6</sup>

Eles eram muito impacientes com a condescendência nativa e com a submissão tradicional da mente indiana. Eles não disputavam a preferência dos camponeses, mas tentavam alça-los a um nível de consciência de seu potencial interior (RAJAN, 1997, p. 610).

---

<sup>4</sup> Do original “The peasant at the foot of the hill can’t read me” tradução minha..

<sup>5</sup> Do original “His consciousness may enter my work as an ‘object’ for others like me to read, which will be very different from what would have been if I were aware in my creative process that he was also my potential reader”.

<sup>6</sup> Do original “[They] were very impatient with the native acquiescence and resignation of the traditional Indian mind. They didn’t emulate the peasant, but tried to rouse him into an awareness of his inner potential”.

Sem tal tradição oral, os intelectuais pós-coloniais de hoje podem somente esperar que o processo de industrialização e modernização leve a uma expansão do público leitor. O intelectual pós-colonial não sai às ruas proferindo palestras abertas às massas de iletrados e se mantém ciente de que o passado não mais voltará. Da mesma forma que muitos intelectuais do terceiro mundo, ao assumir um papel ativo no meio acadêmico atuaram de forma audaz em questionar a relevância do pensamento ocidental, uma vez empoderados da língua escrita, os camponeses poderão colocar em cheque mate o que é de domínio das ciências humanas e exatas. (Se 30% da população é iletrada, contamos com um potencial de 360 milhões de futuros leitores formais). Um acesso mais amplo à educação formal, tem o potencial que alçar à discussão membros de comunidades.

De fato, a maior influência ocidental atualmente no meio acadêmico indiano é a necessidade de retomar o passado, como se um imenso sentimento de culpa os envolvesse de forma a buscar um mundo cujo colonialismo não tenha dizimado. Um retorno que fora criticado por Bhabha exatamente por ser uma busca impossível. Esta influência ocidental, que guia uma busca a um passado autêntico, é uma armadilha ao Estado indiano que busca conciliar uma imensa diversidade cultural.

\* \* \*

Edward Said disse, certa vez, que as nações são como narrativas: ambas perdem suas origens nos mitos do tempo e apenas se tornam realidade nas mentes das pessoas. E continua dizendo que as nações são elas próprias narrativas (SAID, 1993 p. 13). Said usa esta afirmação para justificar a junção das variantes “cultura”, “imperialismo” e “ficção”. Esta manobra é a base da teoria literária pós-colonial, na qual as narrativas são encaradas como peças importantes na dimensão textual da construção das nações pós-coloniais.

O desfecho desta manobra é a globalização da literatura naquilo que se refere a manobra de encarar textos como processos não literários (imperialismo, construção dos estados pós-coloniais, entre outros), uma vez que os textos servem de metáforas para estes processos. Fazer da

literatura um aspecto pequeno, mas paradigmático, de um sistema maior de narrativas tem sido uma das mais importantes tarefas da teoria literária pós-colonial (O'CONNOR, 2003, p. 218).

Em seu ensaio “*Three Women’s Text and a Critique of Imperialism*” (1985), Spivak estabeleceu um paradigma para lidar com as novelas vitorianas, encarando-as como uma instância importante na divulgação de sentimentos imperialistas. Anunciando que deveria ser impossível ler literatura britânica no século XIX sem se lembrar de que o imperialismo – entendido como a missão social inglesa – era parte crucial da representação da Inglaterra para os ingleses, Spivak dá o tom das abordagens pós-coloniais subsequentes que venham a lidar com a literatura vitoriana: buscando ler as novelas como um criptograma da ideologia imperialista (SPIVAK, 1985, p. 262). O romance é o objeto estético que buscou estabelecer uma conexão particular entre os centros do imperialismo (Inglaterra e França) e suas respectivas colônias; conexão que, nas palavras de Spivak, se resume em uma “*imperialist narrativization of history*” (apud O'CONNOR, 2003, p. 218).

Orientalismo enquanto disciplina, forjava ferramentas narrativas capazes de romantizar um Oriente pelas mãos do Ocidente. Nas últimas décadas, porém, a produção desse oriente deixou de ser um monopólio da Europa – e dos europeus – e passou, ainda que em parte, às mãos da diáspora (NIYOGI, 2011, p. 246); um exemplo disso é a produção de romances sobre a Índia, produzidos por indianos residentes em países de língua inglesa. A produção do oriente envolve, sem dúvidas, o seu consumo; o círculo é incompleto sem a audiência.

Niyogi (2011) alerta que os leitores dos países de língua inglesa geralmente consideram os autores cuja ligação pessoal com a Índia varie de íntima a tênue como sendo reais representantes da Índia, ainda que muitos destes autores sejam da segunda geração da diáspora e tenham pouco contato com os países de origem. Em certos casos, o discurso dominante acaba por deixar estes autores “étnicos” no campo restrito da literatura “étnica”.

Aos indianos, a Índia. O orientalismo em sua versão contemporânea, encarcera autores da diáspora a se limitarem a falar de seu próprio país.

O mesmo ocorre com cientistas sociais em geral: indianos devem teorizar a Índia, não a Inglaterra. O fato é que este encarceramento – assim como o foi com o discurso na modernidade – também é um tiro no pé. Ao falar sobre a Índia moderna, contemporânea, não há como não falar da Europa ou dos Estados Unidos; e mesmo sem querer, ou sem o devido protocolo, os indianos teorizam o mundo.

Salman Rushdie é sem dúvidas um grande expoente dessa literatura pós-colonial, pois trata de forma esplendida, e com um humor bastante refinado, a atualidade dos indianos, tanto na Índia como no exterior. Ainda que o autor tenha nascido em Mumbai, ele é um exemplo claro dos indianos que vivem com um pé na Índia e outro no Ocidente. E neste interim, o autor conta de forma vivida a história da formação da Índia moderna em *Os Filhos da Meia-Noite* (1981); a história da formação do Paquistão moderno em *A Vergonha* (1983); e, de forma alegórica, a situação metamórfica de dois imigrantes indianos em Londres em *Os Versos Satânicos* (1988). E no decorrer de toda a obra, ele nos conta a formação da Inglaterra multicultural.

“Os Versos Satânicos” (Rushdie, 1988) é o romance dos “entrelugares”, das fronteiras do presente: é o nascimento do híbrido. Mas a literatura nos parece estar, também ela, um passo à frente da teoria social. Salman Rushdie consegue, de forma ríspida até, mostrar que mesmo o hibridismo – com toda a sua bagagem emancipatória de diálogos sob a luz de Homi Bhabha – não foi capaz de lidar (e incluir) com a questão dos Muçulmanos na Índia. Os muçulmanos são o problema que ninguém sabe resolver.

O contexto em que se desenrola o enredo é específico: as cidades de Mumbai e Londres no final dos anos oitenta. Saladin Chamcha, indiano residente em Londres, e ator que dubla uma série televisiva britânica (sua face jamais apareceu e sua voz é incrivelmente famosa). Saladin Chamcha é muito rico, não suporta a Índia e diz ter uma identidade cosmopolita. Ele é um imigrante que acredita no sonho estrangeiro, mas que, após a experiência na diáspora, vê o sonho ruir e a nostalgia tomar conta. Seu par na trama é Gibreel Farishta, um ator de sucesso na indústria de *Bollywood*, que visita a Inglaterra para reencontrar uma inglesa por quem se apaixonara

em Mumbai. Gibreel se considera um nacionalista indiano e jamais iria para a Inglaterra não fosse por amor.

Ambos se encontram no avião que deixa Mumbai rumo a Londres (Saladin fora visitar seu pai após anos no exterior e está ansioso por deixar o solo indiano; Gibreel jamais havia deixado o solo indiano); avião este que explode num ato terrorista. O fato é que ambos Saladin e Gibreel caem do céu, abraçados. Nesta queda acontece a metamorfose e, subsequentemente, seguem caminhos distintos de “demonização” e “arcangelização”, respectivamente, na cidade de Londres. Dos céus nasce o híbrido, uma metamorfose delirante e ao mesmo tempo literal.

Os dilemas específicos dos protagonistas são a perda da referência ou das raízes indianas, bem como a total descrença no sonho de ganhar a vida no estrangeiro; tal perda é expressa em uma crise de identidade, no caso de Saladin Chamcha, e traduz-se em dúvidas e crise religiosa, no caso do Gibreel. Essa perda de referências e raízes é seguida de um sentimento nostálgico de supervalorização da cultura indiana, que, por sua vez, é seguido de uma aceitação da Índia com todos os seus defeitos.

A condição de migrante pós-colonial de Saladin Chamcha (metamorfoseado em demônio; claro, como ele poderia odiar o próprio país?) nos interessa, e são duas as passagens relevantes no livro que nos mostram sua relação com a Índia. A primeira visita à Índia se dá logo no início da narrativa, exatamente antes da queda do avião e do início do processo de metamorfose que o transformara em um homem com chifres e rabo gigante. Saladin, em Mumbai, por intermédio de sua amiga de infância, a médica ativista Zeenat Vakil, que “tinha ido para Bhopal no momento em que se espalhou a notícia da nuvem norte-americana invisível que devorava os olhos e pulmões das pessoas” (Rushdie, 1988, p. 48), e conhece outros dois “radicais pós-coloniais”, um jovem cineasta marxista chamado George Miranda e Bhupen Gandhi, poeta e jornalista. Em uma *coffee shop*, Bhupen Gandhi relembra uma reportagem no jornal sobre certo acidente na estrada de ferro; outras pessoas se juntam e dão início a uma grande discussão sobre política indiana. Seria o neocolonialismo, sob a égide do *Union Carbide* (indústria química responsável pelo desastre ambiental de Bhopal), ou seria a avidez nativa, sob a égide do massacre de Assam (conflito sangüinário entre

hindus e muçulmanos), os reais responsáveis pelos problemas indianos? Perguntavam-se as personagens dentro da *coffee shop*. Zeenat estava surpresa com a participação de Saladin em toda a discussão, dada a sua falta de interesse para qualquer assunto relacionado à Índia: “Vou contar o que aconteceu com você hoje à noite”, disse. “Pode-se dizer que abrimos sua concha” (RUSHDIE, 1988, p. 53). Mas neste ponto da narrativa, antes da queda do avião e de sua metamorfose, Saladin não quer nenhum envolvimento com o cenário político da Índia; ele quer retornar as dublagens na Inglaterra.

Após a queda do avião, Saladin, o grande projetor de vozes, viu seu próprio corpo transformar-se em um bode de aparência demoníaca, ainda que sua alma permanecesse intacta. Sem poder circular no meio onde vivia, teve de voltar para um quarto no gueto dos indianos, para seus compatriotas migrantes desprezados. No final da narrativa, Saladin retorna à Índia, mais triste e muito mais sábio após sua experiência demoníaca na Inglaterra racista, que nunca mostrou seu rosto moreno, somente sua voz, para encontrar seu pai em leito de morte, com espírito reconciliador (RUSHDIE, 1988, p. 512-547). Ao reencontrar Zeenat e seu grupo, ele faz as pazes com Mumbai.

Quanto a Gibreel Farishta, o imigrante cujo coração jamais abandonou a Índia, ele circula pelo mundo com o seu olhar angelical. Quando Gibreel está dormindo, tem sonhos doloridos sobre relatos do profeta Mahound (em clara ligação com Maomé – Muhammad); sonhos que o apresentam como sendo o anjo Gibra’il (Gabriel), o anjo que revela o Qur’an para Maomé. Ele revive todo os passos do profeta estando na pele do anjo.

A Índia, ou a cultura indiana, não é a constante do enredo. Tampouco a Inglaterra, ou a cultura ocidental por ela representada. O que é constante no livro é a variação, a fluidez, o movimento dos sentimentos. Não se conclui no final do livro que a identidade indiana ganhou a guerra demoníaca contra a identidade ocidental; mas ficamos com a sensação de que a Índia venceu uma guerra muito maior, pois ser indiano não significa não ser ocidental, significa viver neste “meio-termo estranho”.

Os romances de Salman Rushdie, na visão de Talal Asad, compõem um ato político, com consequências políticas que nenhuma etnografia jamais ousou chegar (ASAD, 1990, p. 239). *Os Versos Satânicos* é movido pelo encontro entre a modernidade Ocidental e seu clássico “outro”, ou seja,

é uma novela que busca ilustrar a condição contraditória da identidade dos indianos que circulam entre o Oriente e o Ocidente. O livro é político não por simplesmente falar de assuntos políticos e polêmicos, mas por intervir em confrontações políticas em curso no país. Tenhamos o livro como uma metáfora do que vem a significar a condição pós-colonial em todos os aspectos, seja no que ele descreve como sendo o indivíduo pós-colonial, seja pelas lutas que o livro encontrou após sua publicação como sendo a grande luta da condição pós-colonial, a ver, aquilo que não é nem indiano, nem ocidental, e que circula entre ambos.

O problema maior que o livro apresenta consiste em saber se o cruzamento de fronteiras culturais permite uma mudança radical ou se a migração só muda a superfície, preservando a identidade. Passada a metamorfose, a Índia sempre esteve dentro deles, ou ela desapareceu após tanto sofrimento? Quem é o vencedor no diálogo entre a Índia e o Ocidente na formação indenítia das meninas do shopping center de Bangalore?

O livro foi banido por forças em operação em três espaços geopolíticos: a Índia, a comunidade muçulmana no Reino Unido e em países islâmicos como o Irã e outros na Ásia ocidental. Ele foi considerado uma blasfêmia por parodiar o profeta Maomé em diversas passagens do Corão, mas também por discorrer sobre tabus rompidos na imigração; por experiências intensas com o Ocidente que é, em essência, blasfêmia.

Para Bhabha, a indeterminação da identidade disporia é a causa secular e social do que tem sido amplamente representado como a blasfêmia do livro. Hibridismo é, tanto na Índia como no Ocidente, heresia (BHABHA, 1998, p. 309).

O conflito de culturas e comunidades em torno de *Os Versos Satânicos* tem sido representado principalmente em termos espaciais e polaridades geopolíticas binárias: fundamentalistas islâmicos *versus* modernistas literários ocidentais; imigrantes antigos *versus* modernos.

Rushdie (1988) usa repetidamente a palavra “blasfêmia” nas partes do livro sobre os imigrantes para indicar uma forma teatral da encenação de identidades que já não sabem mais a que cultura pertencem. E para Bhabha (1998), a blasfêmia não é simplesmente uma representação deturpada do sagrado pelo secular, é um momento em que o conteúdo

de uma tradição cultural está sendo dominado, ou alienado, ou mesmo modificado no ato da tradução, no momento exato do contato com outra cultura. Na autenticidade ou continuidade afirmada da tradição, a blasfêmia “secular” libera uma temporalidade que revela as contingências, os “entre lugares” envolvidos no processo de transformação social.

## NOTAS FINAIS

Como nota conclusiva, gostaríamos de retomar os dois conceitos-chave deste ensaio – hibridismo e metáforas – articulados em conjunto para irmos de encontro à realidade do “meio-termo estranho” que buscamos apreender.

Hibridização, no nosso entender, não é uma mistura entre Ocidente e, digamos, hinduísmo, cujo resultado cairia ora para um lado, ora para outro, dependendo do que fosse mais conveniente as meninas da *MG Road*. O conceito de hibridismo enfrenta a cultura “indiana” (entre aspas pois definir este termo é algo certamente impossível) como forte o bastante para resistir à influência ocidental, ao mesmo tempo em que assume o fato da cultura ocidental não ser assim tão poderosa a ponto de acabar com todas as outras. Por isso o hibridismo é uma negociação e não uma negação (BHABHA, 1998, p. 51).

O hibridismo é uma forma de emancipar sejam os sujeitos (pós) coloniais, atribuindo-lhes agência, ao mesmo tempo em que é uma forma de libertar a teoria social de se dedicar somente a desenvolver teorias anti-imperialistas culpando o Ocidente de exploração e aniquilação cultural. A teoria social poderia, assim, se emancipar do viés anti-imperialista e sair em busca do “meio-termo estranho”, pois acreditamos que nossos jovens indianos possuem ferramentas que os capacitam a fazerem o que querem, não são marionetes de uma cultura Ocidental que não chega aos pés de sua cultura milenar.

Sobre as metáforas, as entendemos como traduções, como o método de apreensão do hibridismo. Elas funcionam como uma maneira de imitar a realidade social, mas num sentido traiçoeiro e deslocante – o de imitar um

original de tal modo que a sua prioridade não é reforçada. Pelo próprio fato de o original poder ser simulado, reproduzido, transferido, transformado, tornado um simulacro e assim por diante, ele nunca irá se concluir ou se completar em si mesmo. O “originário” será sempre aberto a tradução, portanto nunca poderá ser dito que tenha um momento antecedente, totalizado de sentido ou de ser – uma essência.

Queremos dizer que as culturas, como as entendemos dentro de uma metodologia que arrisca pensar o hibridismo de forma mais clara por meio de metáforas, só são constituídas em relação a uma alteridade interna, a sua própria atividade formadora de símbolos. Por intermédio desse deslocamento ou liminaridade (a alteridade interna), abre-se a possibilidade de se articularem práticas e prioridades culturais diferentes e, mesmo, incomensuráveis. Isso torna possível a articulação de elementos antagônicos e contraditórios dentro de uma mesma análise (e esperamos que o relato etnográfico cru tenha deixado isso bem claro). Por isso, insistimos no fato de que a cultura indiana está, sempre, um passo à frente de nós.

## BIBLIOGRAFIA

ASAD, T. *Ethnography, Literature, and Politics: some readings and uses of Salman.*

Rushdie's *The Satanic Verses*. In: *Cultural Anthropology*. v. 5, n. 3, p. 239-269, 1990.

BANKS, J. *Monopoly Television: MTV's quest to control the music*. Westview Press 1996.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIJAPURKAR, R. A Market in Discontinuity. In: *The Economic Times*, 4-10 1998.

CHATTERJEE, P. *Our Modernity*. Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS)

and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA). Rotterdam/Dakar, 1997.

JULURI, V. Music Television and the Invention of Youth Culture in India  
In: *Television & New Media*. v. 3, n. 4, p. 367-386, nov. 2002.

MITCHELL, W. J. T. Translator translated. Interview with cultural theorist Homi Bhabha. In: *Artforum International Magazine*. v. 33 n. 7, p. 80-84, p. 80-84, 1995.

MURTHY, A. U. R. The Search for Identity: A Kannada Writer's Viewpoint.  
In: AMIRTHANAYAGAN G *Asian and Western Writers in Dialogue: new cultural identity*. London: ed. Guy, 1982.

NIYOGI, S. Bengali-American Fiction in Immigrant Identity Work. In:  
*Cultural Sociology*. v. 5, n. 02, p. 243-262, 2011.

O'CONNOR, E. Preface for a Post-Postcolonial Criticism. In: *Victorian Studies*. v. 5, n. 2. Indiana university Press, p. 217-246, 2003.

RAJAN, R. S. The third world academic in other places; or, the Postcolonial Intellectual revisited. In: *Critical Inquiry*. v. 23, n. 3, Front Lines/Border Posts. University of Chicago Press, p. 596-616, 1997.

RUSHDIE, S. *Os filhos da meia noite*. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

\_\_\_\_\_. *Os versos satânicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Vergonha*. São Paulo: Cia. das Letras, 1983.

SAID, E *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books, 1993.

SEN, A *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W.W. Norton, 2006.

SPIVAK, G. C. Three Women's Text and a Critique of Imperialism. In:  
*Critical Inquiry*, v. 12, n. 1. CosacNaiFy, p. 243-261, 1985.