

COLEÇÃO *Aldus*

18

Peter Burke

Hibridismo
cultural

/// EDITORA UNISINOS

COLEÇÃO ALDUS www.edunisinis.br/aldus

ISBN 85-7431-197-9



9 788574 311975

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Reitor

Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Pe. José Ivo Follman, SJ

 **EDITORA UNISINOS**

Diretor

Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ

Conselho Editorial

Alfredo Culleton
Carlos Alberto Gianotti
Pe. Luis Fernando Rodrigues, SJ
Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ
Vicente de Paulo Barretto

Hibridismo cultural

Peter Burke

Tradução
Leila Souza Mendes

EDITORA UNISINOS

Coleção Aldus

18

© 2003 Peter Burke

Titulo original: *Cultural Hybridity, Cultural Exchange, Cultural Translation: Reflections on History and Theory*

2003 Direitos editoriais em língua portuguesa reservados à
Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos

EDITORA UNISINOS
ISBN 85-7431-197-9

3ª reimpressão, primavera de 2010, feita conforme o
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa em vigor desde 2009

Coleção Aldus
18

Sob a direção de Carlos Alberto Gianotti

Editor

Carlos Alberto Gianotti

Revisão

Renato Deitos
Mateus Colombo Mendes

Editoração

Décio Remigius Ely

Capa

Isabel Carballo

A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio, das páginas que compõem este livro, para uso não individual, mesmo para fins didáticos, sem autorização escrita do editor, é ilícita e se constitui numa contrafação danosa à cultura.

Foi feito o depósito legal.

Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos
EDITORA UNISINOS
Av. Unisinos, 950
93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Telef.: 51.35908239
Fax: 51.35908238
editora@unisinos.br

A COLEÇÃO ALDUS



O símbolo ao lado é a marca do impressor Aldus Pius Manutius. A partir de 1501, numa época em que os livros eram caros e difíceis de manusear, Aldus iniciou a produção de livros com formato pequeno. Para diminuir o volume e o preço, encomendou do ourives Francesco Griffo um tipo de letra que permitia um maior número de caracteres por página. Esse tipo veio a ser conhecido como itálico.

Hoje, o formato livro de bolso é o preferido pela maioria dos leitores do planeta. A EDITORA UNISINOS, mediante esta coleção, em formato diferenciado e impressa em papel especial, procura levar assuntos interessantes aos leitores por um preço acessível.

Sobre o autor

Peter Burke é professor de história cultural na Universidade de Cambridge. É autor de 22 livros, 12 deles traduzidos e editados em português. Com sua mulher, Maria Lúcia Pallares-Burke, está escrevendo um livro sobre Gilberto Freyre.

O EDITOR APRESENTA

A voz do povo diz que há males que vêm para o bem; mas há também males que vêm para o mal, assim como há bens que vêm para o bem ou para o mal. Há coisas que se planejam de um modo e o resultado que se obtém é diferente do esperado – para o bem ou para o mal.

Faz cerca de um ano, li um artigo do professor Peter Burke sobre *a inserção do dicionário na vida letrada*. Achei aquela página fantástica. Por isso, entrei em contato com ele para ver se seria possível estender aquele artigo para transformá-lo, numa versão alongada, em mais um título desta Coleção *Aldus*. O professor Peter sugeriu, então, um outro tema para compor um livro: *hibridismo cultural*. Aceitei a proposta. Ele preparou a matéria e aqui a temos em livro, com a tradução cuidadosa da Leila Mendes. Há bens que vêm para o bem.

Nov./2003

*Para Marco e Lara,
crianças multiculturais.*

SUMÁRIO

| | |
|--------------------------------|-----|
| Introdução | 13 |
| 1. Variedades de objetos | 23 |
| 2. Variedades de terminologias | 39 |
| 3. Variedades de situações | 65 |
| 4. Variedades de reações | 77 |
| 5. Variedades de resultados | 101 |

Todas as culturas são o resultado de uma mixórdia.
Claude Lévi-Strauss

*A história de todas as culturas
é a história do empréstimo cultural.*
Edward Said

Hoje, todas as culturas são culturas de fronteira.
Nestor Canclini

Em uma discussão recente da pós-modernidade, o historiador britânico Perry Anderson descreve a tendência do período em que vivemos de “celebrar o *crossover*, o híbrido, o *pot-pourri*”¹. Para ser mais exato, algumas pessoas – como o escritor anglo-indiano Salman Rushdie em seus *Versos satânicos* – louvam estes fenômenos enquanto outras os temem ou os condenam. A reprovação procede, deve-se acrescentar, de diferentes posturas políticas, já que dentre os críticos do hibridismo encontramos fundamentalistas muçulmanos, segregacionistas brancos e separatistas negros.

1 Perry Anderson, *Origins of Post-Modernity* (London, 1998).

Um dos sinais do clima intelectual de nossa época é o uso crescente do termo “essencialismo” como um modo de criticar o oponente em todo tipo de discussão. Nações, classes sociais, tribos e castas têm todos sido “desconstruídos” no sentido de serem descritos como entidades falsas. Um exemplo inusitadamente sofisticado dessa tendência é o livro *Logiques métisses* (1990), do antropólogo francês Jean-Loup Amselle. Amselle, especialista em África Ocidental, defende que não existem coisas como tribos, como os fulas ou os bambaras. Não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural. Os linguistas há muito vêm defendendo o mesmo ponto de vista a respeito de línguas vizinhas como o holandês e o alemão. Na fronteira, é impossível dizer quando ou onde o termina holandês e começa o alemão.

A preocupação com este assunto é natural em um período como o nosso, marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos. A globalização cultural envolve hibridização². Por mais que reajamos a ela, não conseguimos nos livrar da tendência global para a mistura e a hibridização, do *curry* com batatas fritas – recentemente eleito o prato favorito da Grã-Bretanha – às saunas tailandesas, ao judaísmo

zen, ao Kung Fu nigeriano ou aos filmes de *Bollywood* (feitos em Bombaim e que misturam canções e danças tradicionais indianas com convenções holly-woodianas). Este processo é particularmente óbvio no campo musical no caso de formas e gêneros híbridos como o *jazz*, o *reggae*, a *salsa* ou o *rock afro-celta* mais recentemente³. Novas tecnologias, inclusive a “mesa de mixagem”, obviamente facilitaram este tipo de hibridização.

Portanto não é de causar espanto que tenha surgido um grupo de teóricos do hibridismo, eles mesmos muitas vezes de identidade cultural dupla ou mista. Homi Bhabha, por exemplo, é um indiano que foi professor na Inglaterra e que hoje está nos Estados Unidos. Stuart Hall, nascido na Jamaica, de ascendência mista, viveu a maior parte de sua vida na Inglaterra e descreve a si mesmo como sendo “culturalmente um vira-latas, o mais perfeito híbrido cultural”⁴. Ien Ang se descreve como “uma acadêmica etnicamente chinesa, nascida na Indonésia e educada na Europa que hoje vive e trabalha na Austrália”⁵. Comparado com estes teóricos, Nestor Canclini, que cresceu na Argentina mas vive no México, nem parece ser uma mistura. Por outro lado, Edward Said, palestino que cresceu no Egito, é

2 Jan Nederveen Pieterse, “Globalization as Hybridization”, *International Sociology* 9 (1994), p. 161-84.

3 Georgina Born and David Hesmondhalgh (eds), *Western Music and its Others* (Berkeley and Los Angeles, 2000).

4 Citado em Chris Rojek, *Stuart Hall* (Cambridge, 2003), p. 49.

5 Ien Ang, *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West* (London, 2001), p. 3.

professor nos Estados Unidos e se descreve como “deslocado” onde quer que se encontre (de forma semelhante Jawaharlal Nehru, o primeiro primeiro-ministro da Índia depois da independência, uma vez declarou que havia se tornado uma “estranha mescla de Oriente e Ocidente, deslocado em qualquer lugar”)⁶.

O trabalho destes e de outros teóricos tem cada vez mais atraído o interesse para várias disciplinas, da antropologia à literatura, da geografia à história da arte e da musicologia aos estudos de religião. Os historiadores também, inclusive eu mesmo, estão dedicando cada vez mais atenção aos processos de encontro, contato, interação, troca e hibridização cultural.

O que resolvi apresentar aqui, no entanto, não é um estudo de história da cultura, mas um ensaio tão híbrido quanto seu assunto, interessado no presente assim como no passado, em teorias assim como em práticas e em processos gerais assim como em acontecimentos específicos. Embora processos de hibridização possam ser encontrados na esfera econômica, social e política, para não mencionar a miscigenação, este ensaio se restringe a tendências culturais, definindo o termo *cultura* em um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e

6 Edward Said, “Out of Place”; Nehru citado in Robert J. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction* (Oxford, 2001), p. 348.

suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações.

Em um ensaio informal, pessoal, desse tipo, é melhor deixar logo claro nosso ponto de vista. Permitam-me portanto dizer que enquanto europeu do norte que sempre sentiu atração pelas culturas latinas (da Itália ao Brasil), assim como ocidental fascinado com aquilo que os europeus costumavam chamar de Oriente Médio e Extremo Oriente, minha própria experiência de interação cultural (seja entre indivíduos, disciplinas ou culturas) tem sido extremamente positiva. De qualquer forma, acho convincente o argumento de que toda inovação é uma espécie de adaptação e que encontros culturais encorajam a criatividade.

No entanto, não escolhi este assunto para louvar as trocas culturais ou o hibridismo cultural, mas para analisar estes fenômenos. Na análise que se segue tentarei ser o mais imparcial possível. Imparcial, e não objetivo, já que é impossível fugirmos de nossa posição social e de nosso condicionamento histórico. Todavia, acredito firmemente na importância de se manter o distanciamento, pelo menos temporariamente, de nossa situação, e desta forma examinar tudo de uma perspectiva mais ampla do que é possível em outras circunstâncias. Esta é a contribuição tipicamente acadêmica para um debate que hoje é do interesse de todos, e que é especialmente apropriado para um historiador da cultura.

Neste caso em particular, não tenho a menor intenção de apresentar a troca cultural como

um simples enriquecimento, esquecendo que às vezes ela ocorre em detrimento de alguém. No campo da música, por exemplo, especialmente na música popular, os ocidentais têm emprestado de outras culturas, como da dos pigmeus da África Central, fazendo o registro dos direitos autorais dos resultados sem dividir os *royalties* com os músicos originais. Em outras palavras, eles têm tratado a música do Terceiro Mundo como se fosse mais um tipo de matéria-prima que é “processada” na Europa e na América do Norte⁷.

O preço da hibridização, especialmente naquela forma inusitadamente rápida que é característica de nossa época, inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais. Certamente não é por acidente que a atual era de globalização cultural, às vezes vista mais superficialmente como “americanização”, é também a era das reações nacionalistas ou étnicas – sérvia e croata, tútsi e hutu, árabe, basca e assim por diante. Gilberto Freyre louvou notavelmente tanto o regionalismo quanto a mestiçagem, mas geralmente há uma tensão entre eles.

Gilberto Freyre foi um dos primeiros *scholars* a dedicar atenção ao hibridismo cultural, em *Casa Grande e Senzala*, de 1933. Pouco tempo depois, o sociólogo Fernando Ortiz fez o mesmo em relação a Cuba. Nos anos 1940, Americo Cas-

7 Steven Feld, “The Poetics and Politics of Pygmy Pop”, in *Born and Hesmondhalgh*, p. 254-79.

tro fez uma interpretação da história espanhola que privilegiou os encontros e as interações entre três culturas: a cristã, a judaica e a muçulmana⁸.

Nos anos 1950, o historiador britânico Arnold Toynbee refletiu sobre o que ele já chamava de “encontros” entre culturas, sobre a importância das diásporas e a natureza da “recepção” cultural⁹. Ele dedicou dois volumes de seu *Study of History (Um estudo de história)*. Rio de Janeiro, W. M. Jackson, 1953) ao que chamou de “contatos entre civilizações” no espaço e no tempo, “conflitos entre culturas” ou de “difração” de “raios culturais”¹⁰. Diferentemente da maioria dos ingleses de sua geração, Toynbee se interessava por todo tipo de sincretismo religioso. Ele registrou uma experiência religiosa na National Gallery de Londres, em 1951, na qual ele invocou Buda, Maomé e “Cristo Tammuz, Cristo Adônis, Cristo Osíris”¹¹.

Algumas pessoas, que poderíamos descrever como “puristas”, ficaram profundamente chocadas com os argumentos de Freyre, de Castro e de Toynbee quando suas obras foram publicadas pela primeira vez. Hoje, pelo contrário, estamos

8 Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (Rio de Janeiro, 1933); Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano* (Havana, 1940); Americo Castro, *España en su historia* (1948).

9 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 8 (London, 1954), p. 274ff, 472ff, 481ff.

10 Toynbee, *Study*, vol. 8, p. 495.

11 Toynbee, *Study*, vol. 10, p. 143.

preparados para encontrar a hibridização quase que em toda parte na história. Os historiadores da Antiguidade, por exemplo, estão se interessando cada vez mais pelo processo de “helenização”, que estão começando a ver menos como uma simples imposição da cultura grega sobre o Império Romano e mais em termos da interação entre o centro e periferia¹².

Por sua vez, historiadores da Renascença estão se interessando mais do que antes pelas contribuições bizantinas, judaicas e muçulmanas para aquele movimento¹³. Em uma era de cristianismo ecumênico, os historiadores da Reforma hoje estão mais dispostos do que antes a admitir a importância das trocas culturais entre católicos e protestantes. E historiadores das missões europeias à Ásia, África e América agora reconhecem que os “convertidos” não tanto abandonaram suas religiões tradicionais pelo cristianismo quanto fizeram uma espécie de síntese das duas religiões. Às vezes a mistura era óbvia para os missionários, como no caso da “heresia dos índios”, a santidade de Jaguaripe na Baía em 1580, estudada por Ronaldo Vainfas¹⁴.

12 Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: the Limits of Hellenism* (Cambridge, 1975); in, *On Pagans, Jews and Christians* (Middletown, 1987); Glynn Bowersock, *Hellenism, in Late Antiquity* (Cambridge, 1990).

13 Peter Burke, *The European Renaissance* (Oxford, 1998), introdução.

14 Em *Catholics and Protestants*, veja a obra pioneira de Jean Delumeau, *Naissance et Affirmation de la Réforme* (Paris, 1965). Em *The missions*, Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire* (Paris, 1988); Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios* (São Paulo, 1995).

Em outros locais, a síntese parece ter sido invisível. Por exemplo, um estudo do cristianismo nos primórdios do Japão moderno alega que os chamados “convertidos” incorporaram símbolos cristãos ao sistema simbólico nativo, produzindo uma religião híbrida às vezes descrita como *kirishitan*, o jeito japonês de pronunciar a palavra “cristão”¹⁵.

O assunto é vasto, mas este ensaio é curto. Ele oferece uma visão panorâmica de um território que é imenso, variado e disputado e tenta ver o atual debate sobre a globalização da cultura a partir de uma perspectiva histórica.

Fernando Ortiz certa feita descreveu a cultura cubana como sendo uma espécie de ensopado, *ajijaco*. Um livro sobre culturas híbridas pode facilmente se transformar em um prato semelhante, no qual os ingredientes, por mais variados que sejam, são liquidificados e homogeneizados. No entanto, é certamente mais esclarecedor analisar a mistura do que fazer uma réplica dela. No que se segue, tentarei fazer distinções em vez de tornar tudo indistinto.

Por esta razão o ensaio a seguir será dividido em cinco partes principais, unidas por sua ênfase na variedade. Em primeiro lugar, a variedade de *objetos* que são hibridizados. Em segundo lu-

15 Erik Zürcher, “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, in David E. Mungello (ed.) *The Chinese Rites Controversy* (Nettetal, 1994), p. 31-64; Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden, 2001), especially p. 29, 35, 38.

gar, a variedade de *termos* e teorias inventados para se discutir a interação cultural. Em terceiro lugar, a variedade de *situações* nas quais os encontros acontecem. Em quarto lugar, a variedade de possíveis *reações* a itens culturais não familiares. E em quinto e último lugar, a variedade de possíveis *resultados* ou consequências da hibridização em longo prazo.

1. VARIEDADES DE OBJETOS

Exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música. Seria insensato assumir que o termo *hibridismo tenha exatamente o mesmo significado em todos estes casos. Para segurar o touro pelos chifres, pode ser útil começar distinguindo e discutindo três tipos de hibridismo, ou processos de hibridização, que envolvem respectivamente artefatos, práticas e finalmente povos.*

ARTEFATOS HÍBRIDOS

A arquitetura proporciona muitos exemplos de artefatos híbridos. Por exemplo, entre os séculos XIV e XVII, Lvóv (L'viv, Lehmborg), no oeste da Ucrânia, era uma cidade multicultural na qual interagiam diferentes culturas. Quando os armê-

nios construíram sua catedral no século XIV, contrataram um arquiteto italiano, e o mesmo fizeram os ortodoxos quando construíram uma nova igreja no início do século XVII. Artesãos alemães, italianos e armênios contribuíram para a criação de um estilo híbrido de arquitetura que combinava elementos de suas diferentes tradições¹⁶.

Alguns exemplos de hibridismo arquitetônico ainda conseguem nos surpreender, quando não nos chocar, como no caso das igrejas da Espanha com ornamentos geométricos dos séculos XV ou XVI, lembrando aqueles das mesquitas, feitos por artesãos que eram quase que certamente aberta ou dissimuladamente muçulmanos¹⁷. Por sua vez, na Índia do século XV, algumas mesquitas foram construídas por artesãos hindus que utilizaram fórmulas decorativas que haviam aprendido em seus próprios templos¹⁸. Igrejas jesuítas de Goa a Cuzco empregaram artesãos locais e combinaram estruturas renascentistas italianas ou barrocas com detalhes decorativos derivados de tradições locais, hindus, islâmicas ou incas. Em Cuzco, igrejas como a de Santo Domingo foram construídas nos mesmos

16 N. A. Yevsina, "L'viv", *Dictionary of Art*, (ed.) Jane Turner, vol. 19 (London, 1996), p. 835-7.

17 Henri Terrasse (1958), *Islam d'Espagne: une rencontre de l'Orient et de l'Occident* (Paris, 1958); Ignacio Henares Cuéllar and Rafael López Guzman, *Arquitectura mudéjar granadina*, (1989); Gonzalo M. Borrás Gualis, *El Islam de Córdoba al Mudéjar* (Madrid, 1990), p. 191-219.

18 Partha Mitter, *Indian Art* (Oxford, 2001), p. 87.

locais de templos incas e chegaram a usar pedras das construções originais¹⁹.

Em menor escala, a mobília ilustra o mesmo processo de apropriação e adaptação. De acordo com Gilberto Freyre, as linhas retas e os ângulos dos móveis ingleses foram suavizados quando seus *designs* foram copiados no início do século XIX no Brasil, "O estilo inglês de móvel arredondando-se no clima brasileiro", em lugar das "linhas anglicanamente secas". A mobília e a cerâmica norte-americanas feitas por artesãos afro-americanos transformaram os modelos ingleses de forma semelhante²⁰. Um caso mais consciente de auto-hibridização é o do *chippendale* chinês, um estilo de móvel inglês do século XVIII inspirado na China.

As imagens também podem ser híbridas, como o historiador Serge Gruzinski mostra em um estudo notável da arte cristã do México nas primeiras décadas depois da chegada dos missionários. A maioria das imagens foi feita por artesãos locais imitando mestres europeus (como o irmão leigo flamengo fray Pedro de Gante) ou modelos europeus, como pinturas e gravuras. Consciente ou inconscientemente, os artistas locais modificavam o que copiavam, assimilando tudo a

19 Mitter, 181-2; Gauvin A. Bailey, *The Jesuits and the Great Mogul: Renaissance Art at the Imperial Court of India, 1580-1630* (Washington DC, 1998).

20 G. Freyre, *Ingleses no Brasil* (1948; Rio de Janeiro, 2000), p. 223; Sharon F. Patton, *Afro-American Art* (Oxford, 1998), p. 25, 39, 41.

suas próprias tradições e produzindo o que às vezes é conhecido como arte “indo-cristã”²¹.

Por sua vez, quando imagens ocidentais, especialmente gravuras, chegaram na China no final do século XVI junto com missionários católicos como Matteo Ricci, elas ajudaram a transformar a tradição chinesa de pintura paisagista. Os artistas chineses não se converteram ao estilo ocidental – eles resistiram à perspectiva, por exemplo –, mas o conhecimento de uma alternativa a suas próprias convenções para a representação de paisagens os libertou destas convenções e permitiu que fizessem suas próprias inovações²².

Duas questões gerais surgem com particular clareza da discussão das imagens híbridas, embora elas tenham uma relevância muito mais ampla. Em primeiro lugar, há a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo. No nível microcômico, o esquema tem uma função semelhante à visão de mundo ou ao estado de coisas característico de uma determinada cultura.

Em segundo lugar, há a importância do que poderiam ser chamadas de “afinidades” ou “convergências” entre imagens oriundas de

diferentes tradições. Por exemplo, a razão para que a Virgem Maria pudesse ter sido assimilada com aparente facilidade a outras deusas, como Kuan Yin na China ou Tonantzin no México, é que ela representava um papel essencialmente semelhante²³.

Outro tipo importante de artefato é o texto. As traduções são os casos mais óbvios de textos híbridos, já que a procura por aquilo que é chamado de “efeito equivalente” necessariamente envolve a introdução de palavras e ideias que são familiares aos novos leitores mas que poderiam não ser inteligíveis na cultura na qual o livro foi originalmente escrito. Há também gêneros literários híbridos. O romance japonês, o africano e possivelmente também o latino-americano devem ser encarados – e julgados pelos críticos – como híbridos literários e não como simples imitações do romance ocidental²⁴.

A linguagem de muitos “romances” africanos, por exemplo, é característica. Um dos principais romancistas africanos do século XX, o nigeriano Chinua Achebe, descreveu sua linguagem como “um inglês alterado para se adequar a seu novo ambiente africano”, que adota palavras e expressões dos idiomas da África Ocidental ou do

21 S. Gruzinski, *La pensée métisse* (Paris, 1999).

22 Michael Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art from the Sixteenth Century to the Present Day* (London, 1973), especialmente 63-4; James Cahill, *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting* (Cambridge, Mass., 1982), p. 70-5, 91, 176.

23 Charles Boxer, *Mary and Misogyny* (London, 1975); Serge Gruzinski, *La guerre des images* (Paris, 1989), p. 152-6; David A. Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe* (Cambridge, 2002).

24 Angel Rama, *Transculturación narrativa in América Latina* (Mexico, 1982).

pidgin anglo-africano. Achebe situa a si mesmo em um “cruzamento de culturas”, a dos ibos e a dos britânicos. O romance africano também se situa em um cruzamento de gêneros, que inclui o conto folclórico oral tradicional, o romance europeu e, entre os dois, o equivalente africano dos folhetos brasileiros, os textos populares produzidos entre a Segunda Guerra Mundial e a guerra civil nigeriana na cidade mercantil de Onitsha. Não deve ser por coincidência que tantos romancistas africanos tenham sido oriundos da região de Onitsha²⁵.

PRÁTICAS HÍBRIDAS

Práticas híbridas podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, no esporte, nas festividades e alhures. Mahatma Gandhi, por exemplo, foi descrito como tendo criado “sua própria religião, uma mistura idiossincrática de ideias hindus, islâmicas, budistas e cristãs”²⁶. Em um nível coletivo, algumas religiões relativa-

25 Thomas Brückner, “Across the Borders: Orality Old and New in the African Novel”, in Peter O. Stummer and Christopher Balme (eds), *Fusion of Cultures?* (Amsterdam-Atlanta, 1996), p. 153-60; Emmanuel E. Obiechina, *An African Popular Literature* (Cambridge, 1973); id, *Culture, Tradition and Society in the West African Novel* (Cambridge, 1975).

26 Young, *Postcolonialism*, 338.

mente novas são exemplos particularmente claros de hibridização.

Por exemplo, a variedade de tradições culturais que contribuíram para a religião vietnamita Cao Dai, que foi extremamente bem-sucedida nos anos anteriores ao estabelecimento do regime comunista, pode surpreender até os leitores brasileiros acostumados com o sincretismo. Fundada em 1926, a organização da Cao Dai segue o modelo da Igreja Católica, com um papa, cardeais e bispos. Suas doutrinas, por outro lado, são uma combinação de budismo com o taoísmo e moralidade confucionista. Dentre suas práticas, há o uso extensivo de médiuns e sessões espíritas, de forma que a Cao Dai pode ser descrita como uma forma de espiritismo no estilo de Allan Kardec. Seu panteão de heróis inclui Jesus, Maomé, Joana D’Arc e Victor Hugo. Talvez não devêssemos ficar surpresos com esta mistura, já que o Vietnã, como o Laos e o Camboja, se situa no cruzamento das culturas da Índia e da China e foi por um período colônia francesa²⁷.

As igrejas não são a única forma de organizações híbridas. Governos também foram descritos nestes termos. Por exemplo, um especialista francês em questões da África descreveu os Estados deste continente como “híbridos” no sentido de que são o resultado de uma mescla de formas ocidentais importadas e

27 Victor L. Oliver, *Caodai Spiritism* (Leiden, 1976).

tradições africanas²⁸. Algo similar poderia obviamente ser dito a respeito de Estados de várias partes do mundo, do Japão ao Brasil, que adotaram e adaptaram instituições políticas ocidentais como o parlamento.

A música fornece outra rica gama de exemplos de hibridização. A Ásia tem sido uma grande fonte de inspiração para compositores clássicos nos últimos cem anos. Dentre os compositores franceses, por exemplo, Claude Debussy se inspirou na música de gamelão de Java, enquanto que tanto Albert Roussel quanto Maurice Delage visitaram a Índia e recorreram a suas tradições musicais. No caso de Debussy, tem sido dito que a função que Java representou em seu caso foi a de intensificar “técnicas que já estavam latentes em sua música”²⁹. Em outras palavras, como no caso das imagens das deusas discutido acima, a hibridização musical pode ser analisada em termos de afinidades ou convergências. A atração que o exótico exerce, pelo menos em alguns casos, parece estar em uma combinação peculiar de semelhança e diferença, e não apenas na diferença.

No caso da música popular, a despeito do interesse de George Harrison por Ravi Shankar e de outros casos do que foi chamado de “*raga*

rock”, é a combinação de elementos das tradições da Europa e da África que faz maior o sucesso³⁰. O *jazz* é um exemplo famoso. A música do Brasil é outro, enquanto que um terceiro exemplo vem de Cuba, as “músicas mulatas” estudadas por Alejo Carpentier e Fernando Ortiz³¹. A *salsa* é uma mistura em grau ainda maior, já que se originou em Cuba nos anos 1940 e mais tarde foi influenciada pelo *jazz* e pela música de Porto Rico.

O que o último exemplo sugere – assim como muitos outros exemplos – é que devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos, como no caso da visita de Gilberto Gil a Lagos para dar à sua música um sabor mais africano.

Outro exemplo de hibridização múltipla é o *reggae*, uma forma de música que se originou na Jamaica nos anos 1970 e que desde então conquistou a maior parte do mundo, da Alemanha ao Japão (onde aparentemente é compreendido por meio de esquemas culturais derivados da música associada a um festival local, *O-Bon*). Esta música inclui elementos britânicos, africanos e

28 Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique: la politique du ventre* (Paris, 1989).

29 On Debussy, Mervyn Cooke, “The East in the West”, in Jonathan Bellman (ed.) *The Exotic in Western Music* (Boston, 1998), p. 258-80; on Roussel and Delage, Jann Pasler, “Race, Orientalism and Distinction”, in *Born and Hesmondhalgh*, p. 86-118.

30 Jonathan Bellman, “Indian Resonances in the British Invasion, 1965-1968”, in Bellman, p. 292-306.

31 Alejo Carpentier, *Música in Cuba*; Fernando Ortiz, *Música Afro-cubana* (Madrid, 1975), p. 25.

norte-americanos. O *reggae* foi introduzido na Grã-Bretanha por imigrantes jamaicanos, que vez por outra moravam na mesma parte de Londres que outros indianos recém-chegados. Um inglês do Punjab, Steve Kapur, que se denomina "indiano apache", cresceu neste ambiente e passou a combinar a tradição do *reggae* com a da música *bhangra* indiana³².

Este é o momento apropriado para introduzir uma ideia que irá voltar à baila nas páginas seguintes, a ideia de circularidade cultural. Alguns músicos do Congo se inspiraram em colegas de Cuba, e alguns músicos de Lagos em colegas do Brasil³³. Em outras palavras, a África imita a África por intermédio da América, perfazendo um trajeto circular que, no entanto, não termina no mesmo local onde começou, já que cada imitação é também uma adaptação.

Como a música, a linguagem oferece muitos exemplos notáveis de hibridização. As letras dos *reggae* são compostas em uma língua mista, o crioulo jamaicano. No caso do Brasil, uma vigorosa passagem de *Casa Grande e Senzala* descreve como o português, "ao contato do senhor com o escravo", "sofreu (...) um amolecimento de resultados às vezes deliciosos para o ouvido", porque "a ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os

32 George Lipsitz, *Dangerous Cross-Roads: Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Place* (London, 1994), p. 14-15.

33 Lipsitz, p. 4, 18.

ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles"³⁴. O paralelo com o que Gilberto Freyre diz sobre os artesãos brasileiros suavizarem os ângulos dos móveis ingleses ao imitá-los é mais que óbvio.

Também na Europa, exemplos de hibridização linguística não são difíceis de encontrar. Nos séculos XVI e XVII, por exemplo, aumentou o grau de mistura das línguas europeias entre si porque os contatos entre elas foram ficando cada vez mais numerosos. Por um lado, aumentou a migração dentro da própria Europa. Por outro, o gradual declínio do latim e o crescente uso de línguas vernáculas em textos impressos tornou mais necessário do que antes que os europeus aprendessem uns as línguas dos outros.

Outra razão para a hibridização linguística na época foi que os exércitos europeus estavam ficando maiores, especialmente durante a Guerra dos Trinta Anos, de 1618 a 1648, e também se tornando mais internacionais. A comunidade de fala militar deu uma importante contribuição para a mistura das línguas porque os exércitos mercenários do período eram organizações internacionais, políglotas e de grande mobilidade. O espanhol, por exemplo, forneceu termos técnicos como *armada*, *camarada*, *emboscada*, *escalada* e *parada*, enquanto que o francês forneceu *avant-*

34 Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933: Rio de Janeiro 2000), p. 387.

garde, bayonette, cadet, patrouille e o italiano *bataglione, bombardata, infanteria, sentinello e squadrone*. Ligeiramente modificados, todos estes termos podem ser encontrados em uma ampla gama de línguas europeias.

A despeito do surgimento de regras internacionais para o esporte, não é difícil encontrar exemplos de práticas híbridas também neste domínio. Um filme feito por um antropólogo nas Ilhas Trobriand, na Melanésia, tem por título *Trobriand Cricket*. Os habitantes da ilha aprenderam o jogo com os ingleses, mas o adaptaram de modo a permitir que centenas de pessoas jogassem de cada lado e portassem lanças³⁵. O futebol brasileiro é um exemplo mais ameno de hibridização, já que segue as regras formais internacionais ao mesmo tempo em que apresenta um nítido estilo nacional de jogo. A hibridização é ainda mais óbvia em outra das principais instituições culturais brasileiras: o carnaval.

Como outras instituições europeias, o carnaval foi transportado para o Novo Mundo, especialmente para aquela parte que foi colonizada pelos católicos do Mediterrâneo. O uso de fantasias e máscaras era um costume tradicional europeu, e mesmo algumas das fantasias favoritas seguiram modelos europeus, dos hussardos e arlequins do Rio aos pierrôs e polichinelos de Trinidad.

35 O filme está preservado no Departamento de Antropologia da Universidade de Cambridge.

O desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro de hoje segue a tradição dos cortejos e carros alegóricos da Florença e da Nuremberg do século XV. Mesmo as referências políticas tão comuns no carnaval brasileiro têm paralelos na Europa, por exemplo, na Espanha do século XVII.

No entanto, como tantos itens da cultura europeia, o carnaval foi transformado durante sua permanência nas Américas. Por exemplo, a importância da dança torna os carnavais do Novo Mundo tão característicos em Havana, em Buenos Aires e em Port of Spain quanto no Brasil. A dança, quer a religiosa, quer a secular, era uma forma de arte particularmente importante na África tradicional. Era um ritual para provocar a possessão dos dançarinos por espíritos ou deuses, como no caso dos iorubas de Daomé e da Nigéria. Nestes rituais religiosos, as mulheres tradicionalmente representavam um papel importante. São provavelmente estas tradições africanas que explicam o papel ativo das mulheres no carnaval das Américas, que saem dançando pelas ruas em vez de ficarem observando das sacadas. No Brasil, a participação das mulheres no entrudo já era notada no início do século XIX por visitantes estrangeiros como os ingleses Henry Koster e John Mawe³⁶.

36 Peter Burke, "A tradução da cultura: o Carnaval em dois ou três mundos", in *Variada de história cultural* (1997: trad. Port. Rio de Janeiro, 2000), p. 213-30.

POVOS HÍBRIDOS

Os povos híbridos são cruciais em todos estes processos. Dentre eles, temos grupos híbridos como os anglo-irlandeses, os anglo-indianos e os afro-americanos. O periódico *Diasporas* (que começou a ser publicado em 1991) é testemunha do crescente interesse pelo estudo de grupos que por razões religiosas, políticas ou econômicas se transferiram de uma cultura para outra: os gregos de Constantinopla depois de sua captura pelos turcos em 1453; judeus e muçulmanos da Andaluzia depois da queda do Reino de Granada em 1492; os italianos depois de 1870 para a América do Norte, a América do Sul e a Austrália; os chineses para o sudeste da Ásia ou para a Califórnia nos séculos XIX e XX.

Não devemos nos esquecer dos indivíduos híbridos, quer os que já nasceram nesta situação por suas mães e pais serem originários de culturas diferentes, quer os que se viram nela mais tarde, de bom grado ou não, por terem sido, por exemplo, convertidos ou capturados³⁷. O tema de toda uma vida “entre” diferentes culturas aparece repetidamente em autobiografias recentes (a de Edward Said, por exemplo, ou a de Ien Ang)³⁸. Pode ser encontrado também em romances

(como em *Woman Warrior*, da sino-americana Maxine Hong Kingston) e em outros tipos de texto, inclusive em um livro de prosa e poesia mistas publicado pela escritora norte-americana de origem mexicana Gloria Anzaldúa³⁹. Uma vida entre culturas com frequência resulta em uma “consciência dúplice”, para usar a famosa expressão de W. Du Bois sobre os negros norte-americanos⁴⁰.

Os historiadores também têm explorado estes temas, como a *scholar* norte-americana Natalie Davis, por exemplo, em um estudo sobre três mulheres europeias do século XVII que viveram na periferia ou no cruzamento de culturas. O fenômeno da conversão, quer voluntária, quer forçada, também tem atraído a atenção, como no caso dos chamados “renegados” no Império Otomano, cristãos que viraram muçulmanos⁴¹.

Inversamente, o geógrafo do século XVI conhecido no Ocidente como *Leão, o Africano* foi convertido do islamismo ao cristianismo. Hasan-al Wazzân, seu nome islâmico, nasceu em Granada. Depois da expulsão dos muçulmanos em 1492, sua família se mudou para Fez, onde ele fez brilhante carreira como diplomata a serviço do governante local. Capturado por piratas sicilianos

37 Linda Colley, *Captives* (London, 2002).

38 Said, *Out of Place*; Ang, *On Not Speaking Chinese*.

39 Maxine Hong Kingston, *Woman Warrior* (1976); Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza* (San Francisco, 1987).

40 Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (London, 1993).

41 Natalie Z. Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives* (Cambridge, Mass., 1995); Bartholomé Bennassar and Lucille Bennassar, *Les chrétiens d'Allah* (Paris, 1989); Lucetta Scaraffia, *Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale* (Rome, 1993).

em 1518, Hasan foi levado a Roma e apresentado ao papa Leão X. Convertido ao cristianismo e batizado pelo papa, Hasan assumiu o nome Leão e escreveu sua famosa descrição da África. Recentemente foi transformado no protagonista de um romance, assim como no tema de uma monografia erudita. Os autores dos dois livros são também híbridos culturais, árabes que escrevem em francês⁴², o que é muito apropriado.

Hasan-al Wazzân é um bom exemplo do híbrido como mediador cultural, assim como vários tradutores, a serem discutidos mais tarde neste ensaio (p. 56, p. 97). E também alguns *scholars*, entre eles Ananda Coomaraswamy. Nascido no Sri Lanka em 1877 de pai cingalês e mãe inglesa, levado para a Inglaterra aos dois anos, mas retornando para o Sri Lanka aos vinte e poucos anos, Coomaraswamy transformou a mediação entre o Oriente e o Ocidente em carreira, escrevendo livros como *Medieval Sinhalese Art* (1908), *The Indian Craftsman* (1909) e *Rajput Painting* (1916) e enfatizando paralelos entre a arte asiática e aquela da Idade Média europeia na visão dos gurus britânicos de Coomaraswami, John Ruskin e William Morris (dono da famosa gráfica em Kelmscott que ele usava para imprimir seus livros).

2. VARIEDADES DE TERMINOLOGIAS

A variedade de objetos híbridos é superada pela quantidade de termos que hoje podem ser encontrados nos textos de *scholars* que descrevem o processo de interação cultural e suas consequências. De fato, temos palavras demais em circulação para descrever os mesmos fenômenos. No mundo acadêmico, a América foi redescoberta e a roda reinventada muitas vezes, essencialmente porque os especialistas de uma área não têm tomado ciência daquilo que seus vizinhos andavam pensando.

Muitos dos termos são metafóricos, o que os torna ao mesmo tempo mais vívidos e mais enganosos do que a linguagem simples. Cinco metáforas em particular dominam as discussões, extraídas respectivamente da economia, zoologia, metalurgia, culinária e linguística. Estarei, portanto, discutindo as ideias de empréstimo, hibridismo, caldeirão cultural, ensopadinho cultural e finalmente, tradução cultural e “crioulização”.

O objetivo desta seção não é dizer que alguns dos termos de nossa caixa de ferramentas intelectual estão corretos e outros não. E também não é condenar as metáforas que se prolifera-

42 Amin Malouf, *Léon l'Africain* (Paris, 1986); Dumlubanine Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Geneva (1991).

ram nesta área, de “hibridismo” a “crioulização”, muito embora mais tarde eu vá argumentar que as metáforas linguísticas são mais esclarecedoras do que suas rivais. Minhas principais teses são que todos os termos, metafóricos ou não, precisam ser manuseados com cuidado e que é mais fácil fazer isso se virmos a linguagem da análise como sendo ela mesma parte da história da cultura.

A teoria da cultura não foi inventada ontem. Pelo contrário, ela se desenvolveu gradualmente a partir do modo como indivíduos e grupos têm refletido sobre as mudanças culturais através dos séculos. É certamente axiomático que os *scholars* devem levar muito a sério as opiniões expressas pelos povos que eles estudam. Este axioma implica prestar atenção não apenas ao “saber local”, como o antropólogo norte-americano Clifford Geertz admiravelmente recomendou, mas também ao que poderia ser chamado de “teoria local”, a conceitos como “imitação” ou “acomodação”⁴³.

43 Clifford Geertz, *Local Knowledge* (New York, 1983).

IMITAÇÃO E APROPRIAÇÃO

Na história do Ocidente, uma das maneiras como a interação cultural tem sido discutida desde a Antiguidade Clássica é por intermédio da ideia de imitação. O lado positivo pode ser encontrado na teoria literária clássica e na da Renascença, nas quais a imitação criativa foi apresentada como a emulação de Cícero, Virgílio e de outros modelos de prestígio⁴⁴.

No entanto, humanistas que se descreviam como estando engajados em imitação criativa ainda podiam descrever seus colegas como estando imitando de modo servil, “macaqueando”. A mesma acusação foi feita contra quem seguia modelos estrangeiros na vida diária, modelos italianos na Renascença, modelos franceses nos séculos XVII e XVIII, modelos ingleses nos séculos XVIII e XIX. No Brasil, a crítica à “macaqueação”, feita pelo padre Lopes Gama e outros, seguia, ironicamente, os modelos estrangeiros que os críticos estavam condenando⁴⁵.

Uma alternativa à imitação era a ideia de apropriação ou, mais vividamente, “espoliação”, cujo contexto original eram as discussões travadas pelos teólogos agora reverenciados como

44 G. W. Pigman III, “Versions of Imitation in the Renaissance”, *Renaissance Quarterly* 33 (1980), p. 1-32.

45 Maria Lúcia Pallares-Burke, *Nísia Floresta, O Carapuço e Outros Ensaios de Tradução Cultural* (São Paulo, 1996).

Doutores da Igreja sobre os usos da cultura pagã que eram permitidos aos cristãos. Basil de Cesarea, por exemplo, defendeu uma apropriação seletiva da Antiguidade pagã, seguindo o exemplo das abelhas, que “nem abordam igualmente todas as flores, nem tentam carregar por inteiro aquelas que escolhem, mas pegam apenas aquilo que é adequado a seu trabalho e deixam o resto intocado”. Santo Agostinho, citando o Êxodo, usou a linguagem mais dramática dos “despojos dos egípcios”. São Jerônimo se expressou em termos semelhantes⁴⁶.

Essa abordagem da troca cultural foi revivida na Renascença e vem sendo revivida novamente em nossa época. Consciente ou inconscientemente, teóricos contemporâneos da apropriação, notadamente os católicos franceses Michel de Certeau e Paul Ricœur, têm se inspirado na tradição cristã. Poder-se-ia descrever este processo como “os despojos de Santo Agostinho”⁴⁷. As famosas discussões sobre “antropofagia” do início do século XX no Brasil são uma variante desta abordagem, interessados como estavam em pegar as coisas estrangeiras e digeri-las ou domesticá-las.

46 Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, MA, 1962).

47 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien* (Paris, 1980); Paul Ricœur, “Appropriation”, in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. John B. Thompson (Cambridge, 1983), p. 182-93.

O lado negativo da ideia de apropriação pode ser encontrado em acusações de plágio, que começaram muito antes das leis de direito autoral entrarem em vigor. No latim clássico, o termo *plagiarius* originalmente se referia a alguém que sequestrasse um escravo, mas foi aplicado pelo poeta Martial ao furto literário. O termo foi revivido na Renascença. Era comum os escritores dos séculos XVII e XVIII se acusarem mutuamente de roubo (*larceny* em inglês, *larcin* em francês, *ladroneccio* em italiano e assim por diante).

Um terceiro termo tradicional é o de “empréstimo” cultural. Foi muitas vezes um termo pejorativo, como no caso do *scholar* e impressor francês Henri Estienne, por exemplo, um purista da língua que escreveu sobre “chefes de família incompetentes” (*mauvais ménagers*) que emprestavam dos vizinhos o que já tinham em casa. E também Adamantios Korais, um dos líderes do movimento pela independência da Grécia, condenava “emprestar de estrangeiros (...) palavras e frases disponíveis na própria língua”. E Euclides da Cunha denunciou a cultura brasileira como “uma cultura de empréstimo”⁴⁸.

É certamente significativo que o termo “empréstimo” tenha adquirido um sentido mais positivo na segunda metade do século XX. De acordo com o historiador francês Fernand Braudel, por exemplo, “*pour une civilisation, vivre c'est à la fois*

48 Euclides da Cunha, *Os Sertões* (1902: 2 vols, São Paulo, 1983).

être capable de donner, de recevoir, d'emprunter". Mais recentemente, Edward Said declarou que "A história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural"⁴⁹. De forma semelhante, Paul Ricœur e outros teóricos têm usado o termo "apropriação" em um sentido positivo.

Um termo mais técnico é "aculturação", cunhado em torno de 1880 pelos antropólogos norte-americanos que estavam trabalhando com as culturas dos índios⁵⁰. A ideia fundamental era a de uma cultura subordinada adotando características da cultura dominante. Em outras palavras, "assimilação", uma palavra frequentemente usada em discussões do início do século XX sobre a cultura da nova onda de imigrantes nos Estados Unidos. O sociólogo cubano Fernando Ortiz se aproximou mais da ideia contemporânea de reciprocidade quando sugeriu a substituição da noção de "aculturação" de mão única pela de "transculturação" de mão dupla⁵¹.

Outro termo técnico é "transferência", cunhada por historiadores da economia e por historiadores da tecnologia e agora usada mais amplamente para se referir a outros tipos de empréstimos⁵². Um exemplo recente deste uso mais am-

49 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949; second ed. Paris 1966); Edward Said, *Culture and Imperialism*.

50 Alphonse Dupront, *L'acculturation* (Torino, 1966).

51 Ortiz, *Contrapunteo*.

52 Peter J. Hugill and D. Bruce Dickson, *The Transfer and Transformation of Ideas and Material Culture* (College Station Texas, 1988).

plo é um projeto atual de pesquisa coletiva financiado pela *European Science Foundation* e dirigido pelo historiador francês Robert Muchembled com o título bilíngue de *Cultural Exchange/Transferts culturels*.

A expressão "troca cultural" passou a ser usada habitualmente apenas recentemente, embora já tivesse sido utilizada na obra do *scholar* alemão Aby Warburg no início do século XX⁵³. Sua popularidade hoje, substituindo termos mais antigos como "empréstimo", se deve em parte a um crescente relativismo. No entanto, o termo "troca" não deve ser entendido como implicando que qualquer movimento cultural em uma direção está associado a um movimento igual mas oposto na outra direção: a relativa importância do movimento em diferentes direções é uma questão para a pesquisa empírica.

ACOMODAÇÃO E NEGOCIAÇÃO

Um conceito tradicional que tem reaparecido é o de "acomodação". Na Roma Antiga, Cícero usou este termo em um contexto retórico para se referir à necessidade de os oradores adapta-

53 Aby Warburg, "Austausch künstlerische Kultur zwischen Norden und Süden" (1905), rpr his *Gesammelte Schriften* (Leipzig, 1932), p. 179-84.

rem seus estilos às suas plateias. Os europeus do início da Idade Média, notadamente o papa São Gregório, o Grande, adaptaram o conceito a um contexto religioso, observando a necessidade de tornar a mensagem cristã aceitável aos pagãos da Inglaterra e de outras partes do mundo. De acordo com São Gregório, os templos pagãos não deviam ser destruídos, mas convertidos em igrejas para facilitar a aceitação da nova religião. A construção de igrejas nos locais dos templos, como no caso de Santo Domingo (supra, 24-5), seguiu as recomendações de São Gregório.

Seguindo este modelo, os missionários do século XVI, como o jesuíta italiano Matteo Ricci, falavam da “acomodação” do cristianismo a novos ambientes como a China. Foi assim que ele justificou seu costume de se vestir de mandarim, para aproximar as ideias religiosas que estava pregando dos chineses, e permitir aos convertidos continuarem com as práticas tradicionais de culto dos ancestrais, que Ricci interpretava como um costume social e não uma forma de religião⁵⁴. Também no Japão alguns jesuítas seguiram o método de acomodação, usando quimonos de seda, comendo da maneira japonesa e chamando Deus por um dos nomes de Buda, *Dainichi*⁵⁵. De manei-

54 Johannes Bettray, *Die Akkomodationsmethode des Matteo Ricci in China* (Rome, 1955); David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart, 1985).

55 George Elison, *Deus Destroyed: the Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge, Mass., 1973), p. 54-84.

ra semelhante, o jesuíta Roberto de Nobili, que trabalhava no sul da Índia vestido como um santo local e permitia que seus convertidos brâmanes continuassem usando seus cordões sagrados, se defendeu da acusação de tolerar o paganismo citando São Gregório, o Grande⁵⁶.

Recentemente, o termo “acomodação” foi ressuscitado, notadamente por historiadores da religião que criticam os conceitos de “aculturação” (porque implica modificação completa) e “sincretismo” (porque ele sugere uma mistura deliberada). No entanto, o termo está alterando seu significado de modo a incluir os dois parceiros do encontro, o “convertido” assim como os missionários. Na medida em que os *scholars* tentam com mais afinco ver os dois lados dos encontros religiosos, estão ficando cada vez mais convencidos de que o resultado não foi tanto conversão quanto uma forma de hibridização.

Desta forma, um relato recente dos jesuítas na China concorda que os mandarins praticaram a acomodação tanto quanto os jesuítas. Eles não viam a si mesmos – como os jesuítas os viam – como substituindo o confucionismo pelo cristianismo. Pelo contrário, eles encaravam o novo sistema de crença como complementar ao tradicional. A mudança cultural aconteceu, como sói acontecer, por acréscimo e não por substituição.

56 Pierre Dahmen, *Un Jésuite Brahme: Robert de Nobili* (Louvain, 1924).

Termos alternativos a “acomodação” são “diálogo” e “negociação”, ambos enfatizando uma visão de baixo para cima e as iniciativas dos convertidos assim como as dos missionários⁵⁷.

O conceito de negociação em particular se tornou cada vez mais popular em estudos culturais em vários contextos. No nível microcômico, tem sido usado para analisar as discussões entre pacientes e médicos a respeito das doenças, conversas que levam os dois lados a revisar seus diagnósticos originais. No nível macrocômico, o termo tem sido empregado para analisar o diálogo entre dois sistemas intelectuais, o da elite e o popular, por exemplo. É frequentemente empregado em análises de etnicidade porque expressa consciência da multiplicidade e da fluidez da identidade e o modo como ela pode ser modificada ou pelo menos apresentada de diferentes modos em diferentes situações⁵⁸.

MISTURA, SINCRETISMO, HIBRIDIZAÇÃO

Nos séculos XVI e XVII, o processo de acomodação foi por vezes criticado por levar a mistura ou sincretismo. Mistura, “miscelânea” ou “mixórdia” era visto como desordem. No México do século XVI, o frade dominicano Durán usou termos como *mezclar* e até “salada” para se referir à religião do povo⁵⁹.

Como a mistura de crenças religiosas, a mistura de línguas foi muitas vezes criticada, às vezes em termos culinários como latim *macarrônica*. O inglês e o iídiche foram condenados como línguas corruptas ou mistas. Por outro lado, Martinho Lutero, antecipando os linguistas modernos, em certa ocasião observou que “Todas as línguas são mistas” (*Omnes linguae inter se permixtae sunt*). Hoje, o conceito de *língua mista* se tornou respeitável em linguística, e a *media lingua* do Equador e o *mix-mix* das Filipinas são agora objeto de estudo⁶⁰.

Os historiadores brasileiros poderiam dar atenção semelhante ao ítalo-português falado em São Paulo no início do século XX, utilizando as cartas de imigrantes recentes assim como a linguagem *macarrônica* estilizada de figuras literárias

57 Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahu-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson, 1989); Amos Megged, *Exporting the Reformation: Local Religion in Early Colonial Mexico* (Leiden, 1996), p. 5-12.

58 Anthony D. Buckley and Mary C. Kenney, *Negotiating Identity: Rhetoric, Metaphor and Social Drama in Northern Ireland* (Washington, 1995); Jeffrey Lesser, *Negotiating National Identity* (Stanford, 1999).

59 Gruzinski, *Pensée*, p. 235, 280.

60 Peter Bakker e Maarten Mous (eds.) *Mixed Languages* (Amsterdam, 1994).

cômicas como Juó Bananére⁶¹. Neste caso está particularmente claro que o hibridismo é muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado, já que esta língua macarrônica marcou um estágio da assimilação dos imigrantes na cultura brasileira.

Uma metáfora que tem uma função semelhante é a de “fusão”. Deste modo Karl von Martius sugeriu em 1844 que a história do Brasil poderia ser escrita em termos da “fusão” de três raças, enquanto que Gilberto Freyre escreveu sobre a “fusão harmoniosa de tradições diversas”⁶². Hoje, inspirada pela física nuclear, a linguagem da fusão é popular em contextos que vão da música à culinária. *Asian fusion*, por exemplo, se refere a restaurantes norte-americanos que servem uma variedade de culinárias orientais. A fusão não está longe da famosa metáfora dos Estados Unidos como “caldeirão” cultural, título de uma peça que estreou em Nova York em 1908 que exprimia dramaticamente a aceitação dos imigrantes como “americanos”.

Quanto a “sincretismo”, foi originalmente um termo negativo, utilizado para deplorar tentativas como aquela do teólogo alemão Georg Calixtus, no século XVII, de unir diferentes grupos de protestantes. Significava “caos religioso”. Termos positivos para

processos semelhantes incluíram “harmonização” ou *conciliatio* para descrever as tentativas de alguns *scholars* da Renascença de reconciliar o paganismo com o cristianismo⁶³.

No século XIX, a palavra “sincretismo” também adquiriu um significado positivo no contexto de estudos de religião na Antiguidade clássica e especialmente as identificações, tão comuns no período helenístico, entre deuses ou deusas de diferentes culturas (a deusa fenícia Astarté, por exemplo, foi identificada com Afrodite, e o deus egípcio da escrita, Tot, com Hermes)⁶⁴. Dos clássicos, o termo passou para a antropologia. O norte-americano Melville Herskovits, por exemplo, descobriu que o conceito de sincretismo “ajudava a aguçar” suas análises de contatos entre culturas, especialmente no caso da religião afro-americana (por exemplo, a identificação entre Santa Bárbara e o deus Xangô)⁶⁵.

A metáfora botânica ou racial mais vívida de “hibridismo” ou hibridização (em francês *métissage*, em português *mestiçagem*, em espanhol *mestizaje*, em italiano *letteratura meticcica*, em inglês *hybridity* ou *hybridization*) foi especialmente popular nos séculos XIX e XX, tendo surgido a partir de expressões insultuosas como “vira-latas”

61 Mario Carelli, *Carcamano e Comendadores: Os italianos de São Paulo da realidade à ficção* (1919-1930) (São Paulo, 1985), especialmente p. 52-3, 103-22.

62 Freyre, *Casa Grande*, 123.

63 Michael Albrecht, *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte* (Stuttgart, 1994).

64 Ulrich Berner, *Der Synkretismus-Begriff* (Wiesbaden, 1982).

65 Melville J. Herskovits, “African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief”, *American Anthropologist* (1937), p. 635-43; cf. Andrew Apter (1991), “Herskovits’s Heritage”, *Diaspora* 1, p. 235-60.

ou “bastardo” e dado origem a sinônimos como “fecundação-cruzada”⁶⁶.

Na obra de Gilberto Freyre, esta era uma ideia central, descrita em seu rico vocabulário de várias maneiras diferentes, incluindo *hibridização*, *miscigenação*, *mestiçagem* e *interpenetração*, assim como *acomodação*, *conciliação* e *fusão*. Os conceitos de *métissage* e *interpénétration* foram centrais também nas análises da religião afro-americana feitas pelo sociólogo francês Roger Bastide, um admirador, senão exatamente um discípulo, de Herskovits e Freyre⁶⁷.

Em um local muito diferente, tanto geográfica quanto intelectualmente, na Rússia, e na linguagem e na literatura, em vez de na história social ou sociologia, o especialista em teoria literária Mikhail Bakhtin, como Freyre, chamou atenção para a importância do hibridismo cultural. A noção de Bakhtin de hibridismo estava ligada a dois conceitos que foram centrais para seu pensamento, “polifonia” e “heteroglossia”, que se referem à variedade de linguagens que podem ser encontradas em um mesmo texto. Por exemplo, ele descreveu a sátira *Cartas de homens obscuros*, do século XVI, como um “híbrido linguístico complexo intencional” de latim e alemão, que ilustra a “estimulação recíproca de linguagens” que alcan-

çou seu ponto máximo durante a Renascença e ajudou a estimular inovações literárias e a criatividade, de maneira mais óbvia na obra de François Rabelais⁶⁸.

Hoje, o termo “hibridismo” aparece com frequência em estudos pós-coloniais, na obra de Edward Said, por exemplo. “Todas as culturas estão envolvidas entre si”, escreve Said a respeito de nossa situação atual, “nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas”⁶⁹. Embora ele trate o termo com mais ambivalência, ou melhor, enfatize sua ambivalência, a ideia de hibridismo também é central na obra de Homi Bhabha⁷⁰.

Muito menos conhecida, mas igualmente esclarecedora na análise da mudança cultural, é o conceito de “ecótipo”, empregado pelo folclorista sueco Carl von Sydow. Como “hibridismo”, este termo foi originalmente cunhado por botânicos para se referir a uma variedade de planta adaptada a um determinado ambiente pela seleção natural. Carl von Sydow tomou-o emprestado para analisar

66 Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London, 1995).

67 Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil; vers une sociologie des interpénétrations des civilisations* (Paris, 1960).

68 Mikhail Bakhtin, *The Dialogical Imagination* (Austin, 1981), p. 80-2, 358-9 (um volume de ensaios originalmente publicado na Rússia em 1975). Cf. Gary S. Morson and Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* (Stanford, 1990), p. 139-45.

69 Edward Said, *Culture and Imperialism* (London, 1993), xxix; cf. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London, 1994), p. 112-15; Pnina Werbner and Tariq Modood (eds), *Debating Cultural Hybridity* (London, 1997).

70 Bhabha, *Location*, especialmente 111-18. On Bhabha, Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory* (London, 1997), p. 114-51.

modificações em contos folclóricos, que ele via como adaptados a seus ambientes culturais⁷¹.

Os estudiosos das interações culturais poderiam seguir o paradigma de Sydow e discutir, digamos, formais locais – arquitetura barroca tcheca, por exemplo – como variantes regionais de um movimento internacional, variantes com suas próprias regras. A existência de ecótipos sugere que precisamos tomar consciência de forças centrífugas assim como de forças centrípetas. Como a história das linguagens e dos dialetos, a história da cultura em geral pode ser vista como uma luta entre estas duas forças. Às vezes uma tendência predomina, às vezes a outra, mas elas alcançam um certo equilíbrio no longo prazo.

CONCEITOS EM QUESTÃO

Supõe-se que os conceitos nos ajudem a resolver problemas intelectuais, mas frequentemente criam problemas próprios. No caso da “apropriação”, por exemplo, o grande problema é descobrir a lógica da escolha, o fundamento lógico, consciente ou inconsciente, para a seleção de alguns itens e a rejeição de outros. No caso do

71 Carl von Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Copenhagen, 1948), p. 11ff, 44ff.

sincretismo, além da lógica da escolha, o que precisa ser investigado em especial é até que ponto os diferentes elementos são fundidos (como quem já usou um mixer de cozinha sabe, há graus de fusão)⁷². Quanto ao hibridismo, é um termo escorregadio, ambíguo, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo⁷³.

Os conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo têm também a desvantagem de parecerem excluir o agente individual. “Mistura” soa mecânico. “Hibridismo” evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimens botânicos. Conceitos como “apropriação” e “acomodação” dão maior ênfase ao agente humano e à criatividade, assim como a ideia cada vez mais popular de “tradução cultural”, usada para descrever o mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas e híbridas.

72 Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds) *Syncretism/anti-Syncretism* (London, 1994); Sergio F. Ferretti, *Repensando o sincretismo* (São Paulo, 1995); Stephan Palmié, “Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisa Worship”, in Richard Fardon (ed), *Counterworks* (London, 1995), p. 73-104; Charles Stewart, “Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture”, *Diacritics* 29.3 (1999): p. 40-62.

73 Young, *Colonial Desire*.

TRADUÇÃO CULTURAL

Das diferentes metáforas usadas para descrever o assunto deste ensaio, a metáfora linguística me parece ser a mais útil e a menos enganosa. Uma das formas que assume é a expressão “tradução cultural”, usada pela primeira vez por antropólogos. Bronislaw Malinowski, por exemplo (polonês que imigrou para a Inglaterra e estudou a Melanésia), sustentou que “aprender uma cultura estrangeira é como aprender uma língua estrangeira” e que em seus livros ele estava tentando “traduzir as condições da Melanésia para as nossas”. No entanto, a ideia de que compreender uma cultura estrangeira era análogo ao trabalho de tradução começou a se tornar comum entre antropólogos nos anos 1950 e 1960 no círculo de Edward Evans-Pritchard.

O contexto original para o surgimento desta metáfora foi o problema prático de como traduzir termos-chave usados pelos povos sendo estudados quando não havia termos equivalentes a eles nas línguas faladas pelos antropólogos. Como os historiadores enfrentam um problema semelhante, era mesmo de se esperar que alguns deles se sentiriam atraídos para esta ideia⁷⁴.

No entanto, o uso da metáfora “tradução da cultura” não está mais confinado a discussões filosóficas ou semifilosóficas a respeito do que os antropólogos ou os historiadores da cultura fazem. Foi estendido de modo a incluir os pensa-

mentos e as ações de todos. O *insight* crucial por trás desta extensão foi expresso com brevidade exemplar por Georg Steiner. “Quando lemos ou ouvimos qualquer enunciado do passado... nós traduzimos”. Ou ainda: “no interior de um idioma ou entre idiomas, comunicação humana é o mesmo que tradução”⁷⁵.

Um historiador da cultura poderia querer acrescentar a sugestão de que a metáfora descreve algumas situações humanas melhor do que outras, especialmente situações nas quais o encontro é entre as pessoas de culturas diferentes. Por exemplo, quando Vasco da Gama e seus homens entraram em um templo indiano em Calcutá e se defrontaram com uma imagem com a qual não estavam familiarizados, as cabeças unidas de Brahma, Vishnu e Shiva, eles perceberam a imagem como uma representação da Santíssima Trindade. Em outras palavras, eles “traduziram” a imagem para termos familiares recorrendo aos esquemas visuais ou estereótipos correntes em sua própria cultura. Neste caso, a tradução foi provavelmente inconsciente.

Além disso, podemos descrever missionários como Matteo Ricci, interessados na “acomodação” religiosa, como tentando traduzir o cristianismo –

74 Thomas O. Beidelman (ed.), *The Translation of Cultures* (London, 1971); Gisli Pálsson (ed.), *Beyond Boundaries: Understanding Translation and Anthropological Discourse* (Oxford, 1993); Pallares-Burke, Nisia Floresta; Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures* (Stanford, 1996).

75 George Steiner, *After Babel* (London, 1975), 28, 47.

conscientemente desta vez – de um sistema cultural para outro. De modo semelhante, a expressão “a tradução de deuses”, cunhada pelo egiptólogo alemão Jan Assmann, é um modo esclarecedor de descrever o que costumava ser conhecido como “sincretismo”, em outras palavras a busca por equivalentes no panteão de uma cultura das principais figuras do panteão de outra⁷⁶.

Na história da arte ou da música pode ser esclarecedor pensar em termos semelhantes. Por exemplo, um estudo recente do estilo de música *alla turca*, um estilo ocidental inspirado pela música do Império Otomano, descreveu-a como “um conjunto de princípios de tradução tanto quanto (ou mais que) um conjunto de dispositivos de imitação”⁷⁷. Este *insight* é provavelmente aplicável a outros gêneros e ilustra com particular clareza o valor deste termo como uma alternativa a simples ideias de imitação.

O termo “tradução” também tem a grande vantagem de enfatizar o trabalho que tem quer ser feito por indivíduos ou grupos para domesticar o que é estrangeiro, em outras palavras, as estratégias e as táticas empregadas. É obviamente um termo neutro, com associações de relativismo cultural. Esta foi de fato uma das ra-

76 James Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (Berkeley, 1982), ch. 5; Jan Assmann, “The Translation of Gods”, in Budick and Iser, *Translatibility*.

77 Mary Hunter, “The Alla Turca Style”, in Bellman, p. 43-73.

zões de seu apelo original para os antropólogos. “Tradução” contrasta com termos carregados de valores como “mal-entendido, interpretação errônea, engano na leitura, tradução incorreta, emprego impróprio”⁷⁸.

Este contraste entre terminologias mostra a questão da possibilidade de se fazer traduções culturais incorretas. O que torna a questão difícil de responder é a falta de consenso quanto a quais seriam os critérios para se definir o que seria uma tradução incorreta. É tentador usar esta expressão para descrever a decisão de Matteo Ricci de se vestir como monge budista ao chegar à China. Ele tomou esta decisão porque viu os monges budistas como equivalentes locais dos padres católicos, mas abandonou esta ideia quando descobriu que os monges budistas tinham uma posição social inferior aos olhos da elite confucionista que era o alvo principal de suas atividades missionárias.

No entanto, nos casos em que indivíduos e grupos, diferentemente de Ricci, persistem em suas traduções culturais, é certamente insensato os historiadores tomarem partido. O que eles certamente precisam fazer é levar em conta os pontos de vista contrários dos doadores – ou seja, dos indivíduos da cultura da qual um determinado item foi apropriado – e dos receptores.

78 Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jht: Verständnis, Unverständnis, Misverständnis* (Stuttgart, 2000).

Para os doadores, qualquer adaptação ou tradução de sua cultura parece ser um erro, enquanto que os receptores podem igualmente perceber seus próprios ajustes como correção dos enganos. Em uma deliciosa e esclarecedora evocação de sua área de trabalho, a antropóloga Laura Bohannan descreveu o que aconteceu quando contou a história de Hamlet para um grupo de africanos ocidentais. Os mais velhos insistiam em corrigir seus “enganos” e em explicar a ela o “verdadeiro significado” da história, adaptando-a à sua cultura⁷⁹.

Um dos problemas que estes desacordos revelam com clareza é o problema da traduzibilidade. Só porque muitas tentativas de tradução cultural foram feitas não quer dizer que os elementos da cultura sejam plenamente traduzíveis. De fato, pensando na possível direção da pesquisa futura, poderia ser frutífero que os *scholars* prestassem mais atenção àquilo que em uma dada cultura mais resiste à tradução, e ao que se perde no processo de tradução de uma cultura para outra.

79 Laura Bohannan, “Shakespeare in the Bush” (1966, reimpresso em David S. Kaston, (ed.), *Critical Essays on Shakespeare’s Hamlet*, New York 1995, p. 9-18).

CRIOLIZAÇÃO

Outro modelo linguístico que foi estendido a outras formas de cultura é o da “crioulização”. Generalizando estudos sobre o Caribe, os linguistas passaram a empregar este termo para descrever uma situação na qual uma língua franca ou *pidgin* anterior desenvolve uma estrutura mais complexa na medida em que as pessoas começam a utilizá-la para propósitos gerais ou mesmo a aprendê-la como sua primeira língua⁸⁰. Usando como base suas afinidades ou congruências, duas línguas em contato se modificam e ficam mais parecidas e assim “convergem” e criam uma terceira, que frequentemente adota a maior parte de seu vocabulário de uma das línguas originais e sua estrutura ou sintaxe da outra. No caso da *media lengua* do Equador, por exemplo, o vocabulário é principalmente espanhol enquanto que a estrutura é oriunda do quíchua⁸¹.

Seguindo mas também ampliando este modelo, alguns *scholars* escreveram a respeito da “crioulização” de culturas inteiras. O antropólogo sueco Ulf Hannerz descreve culturas crioulas como aquelas que tiveram tempo de “se aproxi-

80 Dell Hymes (ed.), *Pidginisation and Creolisation of Languages* (Cambridge, 1971).

81 Peter Bakker and Maarten Mous (eds.), *Mixed Languages* (Amsterdam, 1994); cf. Sarah G. Thomason, *Language Contact* (Edinburgh, 2001), p. 89-90, 125.

mar de certo grau de coerência” e “podem juntar as coisas de novas maneiras”⁸². Vários *scholars* sugeriram a relevância deste modelo linguístico para o estudo do desenvolvimento da religião, da música, do estilo de moradia, vestuário e culinária afro-americana. Eles estudaram o processo de convergência cultural em locais e períodos específicos, como na Jamaica do século XVII, novamente utilizando o termo “crioulização” para se referir à emergência de novas formas culturais a partir da mistura de antigas formas⁸³. Pode-se dizer a mesma coisa a respeito do Brasil, onde diferentes culturas africanas se fundiram e se mesclaram com tradições nativas e portuguesas e produziram uma nova ordem.

O conceito de crioulização começou a ser usado de forma mais ampla para discutir as culturas européias, por exemplo, ou disciplinas intelectuais. Até a história da ciência está começando a ser discutida nestes termos em um trabalho que descreve grupos das diferentes “subculturas” da física do século XX (físicos experimentais, por exemplo, e físicos teóricos) que se comunicam em

uma língua mista que poderia ser descrita como um *pidgin* ou um crioulo científico⁸⁴.

Nestes estudos, a língua funciona não como uma metáfora, mas como um modelo, utilizado consciente e sistematicamente e fazendo uso em particular da distinção entre vocabulário e gramática ou estrutura profunda. A ideia de “convergência” está se demonstrando útil fora assim como dentro do domínio da linguística no qual foi originalmente formulada.

Resumindo esta seção: embora ainda existam termos e conceitos demais em circulação para descrever e analisar os processos que são o assunto deste ensaio, precisamos de vários deles para fazer justiça tanto ao agente humano (como no caso da “apropriação” ou da “tradução cultural”) quanto às modificações das quais os agentes não têm consciência (como no caso da “hibridização” e da “crioulização”).

82 Lee Drummond, “The Cultural Continuum”, *Man* 15 (1980), p. 352-74; Ulf Hannerz, “The World in Creolization”, *Africa* 57 (1987), 546-59. Uma crítica a essa abordagem pode ser encontrada em Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London, 1994), p. 195-232.

83 Charles Joyner (1989), “Creolization”, in *Encyclopaedia of Southern Culture*, (ed.) C. R. Wilson and W. Ferris, Chapel Hill, p. 147-9; Ulf Hannerz, *Cultural Complexity* (Nova York, 1992), p. 264; David Buisseret and Steven G. Reinhardt (eds), *Creolization in the Americas* (Arlington, 2000), p. 19-33.

84 Peter Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* (Chicago, 1997), p. 47.

3. VARIEDADES DE SITUAÇÕES

Outra razão para se manter um rico vocabulário neste domínio é que a variedade de situações, contextos e locais nos quais ocorrem encontros culturais torna necessário um vocabulário apropriado para sua análise, distinguindo entre encontros de iguais e de desiguais, por exemplo, entre tradições de apropriação e resistência, e entre locais de encontro, da metrópole à fronteira.

IGUAIS E DESIGUAIS

Os relatos de encontros culturais entre iguais em termos de poder e aqueles entre desiguais têm enredos diferentes. Havia, por exemplo, um profundo contraste entre as técnicas dos missionários católicos na China (Matteo Ricci, por exemplo) e as de seus colegas no México, Peru ou Brasil. Na China, os missionários eram uma minoria minúscula. A situação portanto favorecia os que faziam o empréstimo cultural e não

os emprestadores. Os missionários europeus foram forçados a convencer seus ouvintes, em outras palavras a se adaptar à cultura nativa, a fazer concessões. Seguindo seu mote (pego emprestado por Inácio de Loyola de São Paulo) de serem “tudo para todos”, os jesuítas se acomodaram à cultura local tão eficazmente que foram acusados por seus críticos de terem sido convertidos pelos chineses⁸⁵.

No México e no Peru, assim como no Brasil, os missionários, por outro lado, puderam usar a força ou ameaçar usar a força para impor o cristianismo aos índios. A troca cultural nas colônias espanholas e na colônia portuguesa na América não se deu em pé de igualdade. A iniciativa esteve geralmente com os emprestadores, mesmo que seja possível perceber exemplos do que tem sido descrito como “aculturação inversa” em alguns domínios, já que os colonizadores gradualmente adotaram elementos da cultura nativa, do tabaco à rede⁸⁶.

No caso da interação entre o cristianismo e as religiões africanas, dois tipos muito diferentes de situação precisam ser distinguidos. Um é o da aceitação do cristianismo pelos dirigentes africa-

nos. Os missionários acreditavam que haviam conseguido convertê-los, mas há provas de que os dirigentes viam a si mesmos como simplesmente incorporando novas e poderosas práticas à sua religião tradicional. É possível que os dois lados estivessem pelo menos em parte cientes de suas diferenças, mas preferiram não falar a respeito delas, criando assim o que tem sido chamado de “mal-entendido tácito”, que evitava o conflito explícito⁸⁷.

Esta situação pode ser comparada àquela dos escravos africanos nas Américas, que às vezes aparentemente se adequavam ao cristianismo, principalmente as primeiras gerações de escravos, ao mesmo tempo em que mantinham suas crenças tradicionais. A “tradução” de Ogum, Xangô ou Iemanjá para seus equivalentes católicos, São Miguel, Santa Bárbara ou a Virgem Maria, permitiu aos cultos africanos sobreviverem disfarçados entre os escravos no Novo Mundo. A invocação a Santa Bárbara pode ter sido “para inglês ver”. No entanto, o que começou como um mecanismo consciente de defesa se de-

85 Jacques Gernet, *Chine et christianisme: action et réaction* (Paris, 1982).

86 Nathan Wachtel, *La vision des vaincus* (Paris, 1973); Solange Alberro, *Les espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation* (Paris, 1992).

87 D. C. Dorward (1974), “Ethnography and Administration: The Study of Anglo-Tiv ‘Working Misunderstanding’”, *Journal of African History* 15, p. 457-77; Gwyn Prins, *The Hidden Hippopotamus* (Cambridge, 1982); cf. Wyatt MacGaffey, “Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa”, in *Implicit Understandings*, ed. Stuart Schwartz (Cambridge, 1994), p. 249-67.

se envolveu com o passar dos séculos e se transformou em uma religião híbrida.

TRADIÇÕES DE APROPRIAÇÃO

Em segundo lugar, pode ser esclarecedor distinguir entre culturas com tradições fracas ou fortes de apropriação e adaptação (em outras palavras, tradições de modificação de tradições). A cultura hindu, por exemplo, tem uma propensão maior para incorporar elementos estrangeiros do que (digamos) o Islã. O Japão é outro exemplo clássico de uma tradição de apropriação.

A partir de meados do século XIX até hoje, os japoneses têm emprestado elementos culturais do Ocidente com aparente facilidade: o sistema parlamentarista da Inglaterra, o sistema universitário e as práticas militares da Alemanha, e a maior parte de sua cultura material dos Estados Unidos. A velocidade com que os japoneses começaram a emprestar desta forma depois de 1850 dificilmente seria inteligível se não houvesse um precedente.

De fato, os japoneses já haviam emprestado e adaptado muitas tradições culturais entre os séculos VIII e XVIII, especialmente da China. Adotaram o budismo em sua versão chinesa, em vez da forma indiana. Adotaram o sistema de escrita chinês, a despeito do contraste entre o

chinês, uma língua sem flexões, e o japonês, uma língua cheia de flexões⁸⁸. Até o sistema imperial de governo foi originalmente emprestado da China, embora importantes aspectos tenham sido modificados após o surgimento dos samurais e dos xoguns no século XII.

Quando os ocidentais fizeram contato com o Japão pela primeira vez, no século XVI, descobriram uma cultura na qual as pessoas eram abertas a novas ideias e novos artefatos, do cristianismo às armas de fogo. Poderíamos, portanto, descrever o Japão como tendo uma tradição "aberta", a despeito da famigerada tentativa do governo de fechar o país no início do século XVII e isolá-lo de influências estrangeiras (os espanhóis foram expulsos em 1624 e os portugueses em 1638). O fechamento foi, na verdade, uma reação à rápida disseminação do cristianismo no Japão.

Como culturas inteiras, há locais específicos que são particularmente favoráveis à troca cultural, especialmente as metrópoles e as fronteiras.

88 David Pollack, *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries* (Princeton, 1986).

A METRÓPOLE E A FRONTEIRA

Sempre que ocorre uma troca cultural, podemos falar metaforicamente de uma “zona de comércio”, como o faz o historiador da ciência Peter Galison em um estudo do que ele chama de “subculturas” da física do século XX, no qual descreve estas zonas como espaços onde “dois grupos dessemelhantes podem encontrar uma base para o entendimento mútuo”, trocar itens ao mesmo tempo em que discordam sobre a importância do que é trocado⁸⁹. Que a troca possa ter significados diferentes para os diferentes grupos envolvidos é uma questão importante que reaparece em outros campos de pesquisa, notadamente no estudo da conversão religiosa, como no caso do “mal-entendido tácito” discutido supra.

Também é útil considerar locais em um sentido mais literal. Um local importante de troca é a metrópole, o cruzamento tanto de comércio quanto de cultura, onde pessoas de diferentes origens se encontram e interagem. Nova Iorque, Londres, Lagos, Los Angeles, Bombaim e São Paulo são exemplos contemporâneos óbvios. Para

explicar o estilo arquitetônico híbrido dos prédios da cidade de Lvóv, descrita supra, precisamos entender a importância daquela cidade no final da Idade Média como posto intermediário no comércio entre a Europa Ocidental e a região do Mar Negro.

A importância dos portos como locais de encontro cultural é notável – a Veneza do século XV, a Lisboa e a Sevilha do século XVI, a Amsterdã do século XVII e assim por diante. Nos séculos XVII e XVIII, os portos de Nagasaki e Cantão eram locais importantes de troca cultural entre a Europa e a Ásia. Mesmo na era da aviação, a importância de Nova Orleans e de Liverpool como pontos de encontro de tradições musicais europeias e africanas é óbvia.

O que tornou e ainda torna a metrópole um importante local de troca cultural é a presença de diferentes grupos de imigrantes. A Veneza renascentista era um lar para alemães, gregos, judeus, eslavos (principalmente da costa da Dalmácia) e turcos. Lisboa tinha suas minorias de franceses, alemães, espanhóis (geralmente da Galícia) e africanos. Amsterdã tinha seus holandeses do sul, alemães, escandinavos, judeus e turcos. Estes grupos muitas vezes tentavam se isolar, trabalhar juntos, casar com membros do mesmo grupo, morar em uma parte específica da cidade – uma espécie de aldeia urbana – e manter sua língua e portanto sua identidade original. A despeito destas tentativas, a maioria dos grupos mencionados acima foi gradualmente assimilada à cultu-

89 Galison, *Image*, p. 46, 803. Meus agradecimentos a Richard Drayton, colega de Cambridge, por me chamar a atenção para este estudo inovador.

ra urbana local, embora acrescentando algo de novo à mistura.

Outro local que favorece a troca e a hibridização é a fronteira. Um exemplo famoso de fronteira cultural é a área intermediária entre o mundo cristão e o Islã no leste europeu. Nos séculos XVI e XVII, nobres poloneses e húngaros lutaram regularmente contra os turcos e provavelmente odiavam os turcos. Apesar disso, para seus vizinhos do lado oeste, eles eram muito parecidos com os turcos, já que usavam túnicas compridas (caftã) e cimitarras em vez das espadas retas da tradição ocidental. Estes nobres viam a si mesmos como distintos dos turcos por serem cristãos, mas se distinguiam dos ocidentais se recusando a adotar o estilo de vestimenta deles, ou então abandonando o estilo europeu ocidental, como o fizeram os poloneses no século XVII, e voltando a suas tradições étnicas.

Além disso, havia uma tradição em comum de épicos e baladas nos dois lados da fronteira entre o império otomano e o dos Habsburgo, que incluía histórias e canções sobre os mesmos heróis, como Marko Kraljević, e as mesmas batalhas entre cristãos e muçulmanos, embora em um dos lados da fronteira os cristãos fossem apresentados como vitoriosos, enquanto que do outro lado eram mostrados como vencidos. Em casos assim parece razoável falar, como o principal historiador do império otomano, Halil İnalcık, de uma cultura de fronteira em comum em con-

traste com uma cultura dos centros opostos, Istambul ou Viena⁹⁰.

A Espanha do final da Idade Média foi outra dessas fronteiras onde as trocas culturais entre cristãos, judeus e mouros nos domínios da cultura material e das práticas sociais, conjuntamente com as produções híbridas resultantes, duraram muito tempo e têm sido muito estudadas, especialmente nos últimos anos. Há poemas que passam do espanhol para o árabe e de volta para o espanhol, por exemplo, e há construções, inclusive igrejas, que foram ornamentadas por artesãos muçulmanos no estilo geométrico geralmente associados às mesquitas (supra, 24).

Estas zonas de fronteira, como cidades cosmopolitas, podem ser descritas como “interculturais”, não apenas locais de encontro, mas também sobreposições ou interseções entre culturas, nas quais o que começa como uma mistura acaba se transformando na criação de algo novo e diferente⁹¹.

90 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire 1300-1600* (London, 1973), p. 106-202. Cf. Gernot Heiss and Grete Klingenstein (eds), *Das Osmanische Reich und Europa, 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch* (Vienna, 1983).

91 Em “intercultures”, Anthony Pym, *Method in Translation History* (Manchester, 1998), p. 177-92.

CLASSES COMO CULTURAS

Conceitos como encontro, troca e tradução são úteis em discussões sobre interações dentro de uma cultura assim como entre culturas. Poder-se-ia argumentar, por exemplo, que em seus famosos estudos de classes, tanto Edward Thompson quanto Pierre Bourdieu tinham muito pouco a dizer sobre interações entre a classe média e a classe trabalhadora, quer estas interações tomassem a forma de imitação quer de rejeição⁹².

Tomemos o exemplo da nobreza e da burguesia na Alemanha do século XIX. É bem sabido que médicos, advogados, professores, jornalistas e funcionários públicos regularmente se batiam em duelo na época. Para Norbert Elias, este fenômeno ilustra a atração que os modelos das classes mais altas exerciam sobre a classe média. Era apenas mais um exemplo do comportamento das elites influenciando as classes mais baixas, a influência da corte sobre a sociedade como um todo que Elias gostava de enfatizar em seus livros, talvez em reação a um excesso de ênfase anterior nas forças de mercado na formação da cultura moderna.

92 Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London, 1963); Pierre Bourdieu, *La distinction* (Paris, 1979).

Para uma historiadora alemã mais jovem, por outro lado, os duelos da classe média são uma prova da sua emancipação, de seu crescente senso de valor próprio. Se esta historiadora está certa, então o duelo é um excelente exemplo de apropriação e transformação cultural, um caso de armas características da nobreza sendo usadas contra ela por membros da burguesia⁹³. Ainda resta um problema. Como, e em que bases, podemos decidir entre estas interpretações rivais?

93 Norbert Elias, *Studien über die Deutschen* (Frankfurt, 1989); Ute Frevert, *Ehrenmänner: Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft* (München, 1991).

4. VARIEDADES DE REAÇÕES

A troca é uma consequência dos encontros; mas quais são as consequências da troca? Pode ser útil distinguir quatro estratégias, modelos ou cenários possíveis de reação a “importações” ou “invasões” culturais. Estas reações são aceitação, rejeição, segregação e adaptação.

A MODA DE TUDO O QUE É ESTRANGEIRO

A primeira estratégia possível é a da aceitação ou até a da acolhida. A italianofilia da Renascença, por exemplo, foi seguida no século XVII pela francofilia e nos séculos XVIII e XIX pela “anglomania”, da França, Itália e Alemanha à Rússia e Brasil⁹⁴.

Em termos mais gerais, a história da cultura do mundo nos séculos XIX e XX poderia ser es-

94 Arturo Graf, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo xviii* (Turin, 1911); Freyre, *Ingleses*; Michael Maurer, *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland* (Göttingen, 1987).

crita em termos de “ocidentalização”, incluindo a moda de tudo o que é estrangeiro na Rússia, no Império Otomano, no Japão, na China e em tantos outros países, assim como reações contra esta moda. Seria necessário obviamente identificar os grupos ou os indivíduos que estavam mais envolvidos, e seus diferentes motivos para terem aderido, do desejo de lutar contra o Ocidente com suas próprias armas – tanto literal quanto metaforicamente – à necessidade de uma geração mais jovem de se rebelar contra os mais velhos⁹⁵.

No Brasil, o padre Lopes Gama já criticava o que chamava de “londonização” da cultura no início do século XIX. Os ternos europeus usados pelos membros da classe alta no Rio de Janeiro no século XIX são um exemplo vívido dessa moda. Os homens suavam em roupas de lã a temperaturas de quarenta graus para mostrar que faziam parte de uma classe abastada que não precisava fazer trabalho braçal, para se distinguir das pessoas comuns, ou para demonstrar seu comprometimento com os valores “civilizados” da zona temperada. Este período de “anglomania”, como Gilberto Freyre observou, foi também um período de “imitação de costumes parlamentares ingleses”, a despeito do que Roberto Schwartz chamou de

“a disparidade entre a sociedade brasileira escravista e as ideias do liberalismo europeu”⁹⁶.

Estas modas merecem ser levadas a sério pelos historiadores da cultura, analisadas e explicadas, além de descritas. O apelo de estilos italianos em outras partes da Europa no século XVI, como o apelo de estilos americanos no século XX, foi em parte pelo menos um reconhecimento de que os italianos eram mais rápidos e criativos em reagir a mudanças sociais que estavam acontecendo na Europa como um todo, que em Florença em particular (como se costumava dizer dos Estados Unidos nos anos 1950) “o amanhã já chegou”.

No entanto, a tendência a assumir que a troca cultural é sempre um reflexo de tolerância e mente aberta é algo a que os historiadores devem resistir. Não se deve esquecer que interação cultural do final da Idade Média na Espanha, a chamada *convivencia*, ocorreu em uma época de massacres de judeus, conversões forçadas e inquisidores caçando mouriscos e marranos; em outras palavras, judeus e muçulmanos que praticavam suas próprias religiões em segredo ao mesmo tempo em que fingiam ser cristãos. A “harmonia” cultural, ou pelo menos a apropriação, aparente-

95 Uma breve análise comparativa pode ser encontrada em Arnold J. Toynbee, *The World and the West* (London, 1953).

96 Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso* (1959, new ed. Rio de Janeiro 2000), p. 786; Roberto Schwartz, “As ideias fora do lugar”, in *Ao Vencedor as Batatas* (São Paulo, 1977), p. 13-28, na 13; Jeffrey D. Needell, *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in turn-of-the-century Rio de Janeiro* (Cambridge, 1987), p. 166-71.

mente se combinava com a desarmonia social⁹⁷. Algo de semelhante poderia ser dito sobre os nobres poloneses e húngaros, mencionados anteriormente, e seus vizinhos muçulmanos.

Como pode esta coexistência de harmonia e conflito ser explicada? A pergunta crucial, fácil de fazer mas difícil de responder, é a questão do significado. É bem possível que aquilo que os historiadores hoje veem como herança comum possa ter sido percebido tanto por cristãos quanto por muçulmanos como sendo realmente “deles”. Cristãos espanhóis ou poloneses podem ter simplesmente se esquecido que outros cristãos associavam ornamentos geométricos ou o uso de cimitarras ao Islã. De forma semelhante, os gregos que hoje fazem objeção à expressão “café turco” convenientemente se esqueceram do fato histórico bem conhecido de que o café teve sua origem no mundo islâmico (no lêmén do século XV) e se disseminou a partir de Istambul.

RESISTÊNCIA

A aceitação do estrangeiro costuma levar a problemas difíceis que têm sido discutidos no seio

das próprias culturas de empréstimo. E isso nos leva à segunda das possíveis estratégias, a estratégia da resistência, da defesa das fronteiras culturais contra a invasão⁹⁸.

A identidade cultural é frequentemente definida por contraste, como um astuto inglês em viagem pela Rússia, o médico Samuel Collins, já havia observado no século XVII, muito antes de Lévi-Strauss nos falar sobre pensamento binário. “Porque os católicos apostólicos romanos se ajoelham ao fazer suas preces, eles [os russos] ficam de pé (...) Porque os poloneses fazem a barba, eles consideram um pecado raspá-la. Porque os tártaros abominam carne de porco, eles dão preferência a ela.”

Na Renascença, a italianofilia, que era visível nas elites de muitos países europeus, produziu seu oposto, uma onda de italianofobia. Na Espanha, por exemplo, os poetas Garcilaso de la Vega e Joán Boscán foram criticados por escreverem no estilo italiano, abandonando a tradição pátria. Em Portugal, Francisco de Holanda foi descrito como o demônio em vestes italianas⁹⁹.

No século XVII foi a vez dos franceses se transformarem no alvo dos “nativistas irados” que defendiam a pureza das tradições locais. Na Alemanha, por exemplo, a censura à invasão da língua por palavras francesas, especialmente no

97 David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, 1996).

98 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949: second ed., Paris 1966), vol. 2, p. 101-5.

99 Sylvie Deswarte, *Il "perfetto cortegiano" D. Miguel de Silva* (Rome, 1989).

domínio do bom comportamento (*compliment, galant, mode* etc.), foi particularmente intensa em meados do século. Sociedades linguísticas foram fundadas tendo a pureza da língua como um de seus principais ideais. A campanha linguística fez parte de uma reação mais generalizada contra modelos culturais estrangeiros, das roupas à culinária, sendo a “imitação dos franceses” (*Nachahmung der Französer*) denunciada pelo filósofo Christian Thomasius.

Da mesma forma como algumas culturas são inusitadamente receptivas a ideias ou artefatos estrangeiros, outras são inusitadamente resistentes, como dois exemplos tirados da África podem sugerir. Os ibos da Nigéria, o grupo étnico de muitos dos principais romancistas africanos (inclusive Chinua Achebe), são, como os brasileiros e os japoneses, famosos por serem receptivos ao que não é familiar. Em contraste, os *pakot*, do oeste do Quênia, são famosos por sua resistência à mudança e apego a suas próprias tradições. Pode ser instrutivo saber quais culturas europeias ou asiáticas mais se assemelham aos *pakot*.

Em alguns períodos de sua história, a “Espanha” poderia ser uma resposta adequada a esta pergunta. Em meados do século XVI, houve uma tentativa oficial de fechar o país. Os espanhóis foram proibidos de estudar no exterior para que não fossem contaminados pelas heresias. O contraste entre a Espanha do final da Idade Média, a era da coexistência e da interação entre

três culturas, a cristã, a muçulmana e a judaica (descrita por Américo Castro), e a Espanha dos séculos XVII e XVIII é de fato muito marcante, e sugere que – como no caso do cristianismo no Japão – pode ter sido a receptividade cultural das pessoas comuns o que levou as autoridades a tomarem uma atitude¹⁰⁰.

Outros paralelos possíveis com os *pakot* são dois casos notáveis de resistência cultural – ou pelo menos casos que parecerão notáveis para os leitores que acreditam em progresso tecnológico –, a rejeição muçulmana à tipografia, que durou até cerca do ano 1800, e a rejeição japonesa à arma de fogo¹⁰¹.

No caso da tipografia, tem sido argumentado plausivelmente que a razão essencial para essa resistência foi a ameaça ao sistema islâmico tradicional de transmissão de conhecimento, um sistema pessoa-a-pessoa. Afinal, os grandes impérios islâmicos do início da era moderna – o império otomano, o persa e o mongol – não resistiram a todas as formas de inovação ocidental. Eles adotaram as armas de fogo com entusiasmo, tanto assim que foram descritos como “impérios da pólvora”. A tipografia, por outro lado, era vista menos como uma ferramenta e mais como uma ameaça.

100 Castro, *Espanha*.

101 Francis Robinson, “Islam and the Impact of Print in South Asia”, in *The Transmission of Knowledge in South Asia*, ed. Nigel Crook (Delhi, 1996), p. 62-97.

Os japoneses também, notadamente o líder militar Oda Nobunaga, ficaram entusiasmados com os canhões quando os viram pela primeira vez no século XVI. De fato, Nobunaga encomendou quinhentos deles para seu exército. Mesmo assim, a nova tecnologia foi rejeitada no século XVII porque a classe militar que estava então no poder, os samurais, os via como incompatíveis com seu etos. Parece que as espadas tinham um valor simbólico ainda maior para os samurais do que para os cavaleiros medievais¹⁰².

A educação pode ser e na verdade é usada para apoiar a resistência cultural deste tipo (cursos de história local, aulas compulsórias de irlandês ou basco e assim por diante). Ainda mais importante dentre as forças de resistência à cultura global é o que poderia ser chamado de “resiliência” das mentalidades locais tradicionais. O poder do mal-entendido – ou, melhor dizendo, da reinterpretação inconsciente – não deve ser subestimado. Mesmo que todas as pessoas de todas as regiões do globo vissem imagens idênticas pela televisão ao mesmo tempo, não interpretariam o que viam do mesmo modo. Isso é algo que surgiu com muita clareza de estudos empíricos da recepção da novela de televisão *Dallas* em vários países, de Israel a Fiji¹⁰³.

102 Noel Perrin, *Giving up the Gun: Japan's Reversion to the Sword, 1543-1879* (Boston, 1979).

103 Tamar Liebes and Elihu Katz (1990), *The Export of Meaning: Cross-Cultural Readings of Dallas* (Nova York, 1990).

O contraste entre tradições abertas e fechadas levanta um problema intrigante, o de explicar as diferenças de receptividade¹⁰⁴. É, por exemplo, a cultura bem integrada a que é relativamente fechada, enquanto que a cultura aberta a ideias de fora é dividida? Ou será que a questão fundamental é de autoconfiança? Quando as pessoas têm confiança na superioridade de sua cultura, elas têm pouco interesse nas ideias estrangeiras. No caso do Império Otomano, por exemplo, as derrotas no final do século XVII parecem ter encorajado a elite governante a levar o Ocidente mais a sério do que anteriormente. Parece haver momentos favoráveis e desfavoráveis para a troca cultural.

Não devemos esquecer, no entanto, que as culturas são heterogêneas e que diferentes grupos podem reagir de modos muito diversos aos encontros culturais. Em alguns casos, a questão do empréstimo se tornou objeto de controvérsia. Na Rússia do século XIX, por exemplo, os eslavófilos, como eram chamados, resistiram ao movimento de ocidentalização, e insistiram que as ideias estrangeiras estavam “fora do lugar” em seu país e eram estranhas a suas tradições. Euclides da Cunha estava reagindo de maneira semelhante aos eslavófilos quando criticou sua pró-

104 Simon Ottenberg, “Ibo Receptivity to Change”, in William R. Bascom and Melville J. Herskovits (eds), *Continuity and Change in African Cultures* (Chicago, 1959), p. 130-43; Harold K. Schneider, “Pakot Resistance to Change”, *ibid.*, p. 144-67.

pria cultura como “uma cultura de empréstimo” que copiava cega ou mecanicamente o que em outras nações era um produto de um desenvolvimento orgânico¹⁰⁵.

PURIFICAÇÃO CULTURAL

As reações contra a estrangeirice muitas vezes assumiram a forma extrema de movimentos pela purificação, inclusive o que hoje é conhecido como “limpeza étnica”.

No caso da língua, por exemplo, um movimento para o retorno ao grego ático puro se iniciou na época helenística em resposta à invasão da língua por palavras estrangeiras¹⁰⁶. O humanista e impressor protestante Henri Estienne condenou o jargão italianizado da corte francesa nos anos 1570 com tanta veemência quanto o governo francês hoje condena o franglês¹⁰⁷.

O franglês é o aspecto linguístico daquilo que os franceses costumavam chamar de “o desafio americano”, *lê défi américain*. O general

105 Euclides da Cunha, *Os Sertões*, vol. 1, p. 140, 237, 249.

106 Simon Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250* (Oxford, 1996), p. 1-64.

107 Henri Estienne, *Deux dialogues du nouveau langage françois* (1578: ed. Pauline M. Smith, Geneva 1980).

Charles de Gaulle, por exemplo, conseguiu encontrar tempo entre a crise argelina e os acontecimentos de maio de 1968 para organizar um comitê para a defesa da língua francesa. Em 1975, foi aprovada a lei Bas-Lauriol, que proibia o uso de palavras estrangeiras (pelo menos por órgãos do governo) sempre que existisse uma palavra francesa de mesmo significado.

Na Alemanha, por outro lado, a preocupação com a pureza linguística alcançou seu clímax no início do século XX. Já em 1885 fora fundada uma sociedade para a defesa do alemão, o *Allgemein Deutsche Sprachverein*, com seu jornal *Muttersprache*. Os anos 1930 foram o ponto alto da chamada *Fremdwortjagd*, a busca e substituição de termos estrangeiros que haviam se dissimulado na língua alemã, particularmente expressões francesas. Assim “plataforma”, que fora *perron*, virou *Bahnsteig*, “*Universität*” virou *Althochschule* e assim por diante. Este programa foi muito anterior aos ideais nazistas de *Deutschtum* (“germanidade”) e purificação cultural, mas se harmonizava com eles. Por isso, os nazistas apoiaram a princípio o *Sprachverein*, embora tenham dado um fim à busca em 1940 depois que um linguista teve a ousadia de criticar a linguagem usada pelo *Führer*¹⁰⁸. Desde aquela época os puristas têm esta-

108 Peter von Polenz, “Sprachpurismus und Nationalsozialismus”, in *Germanistik*, ed. Eberhard Lämmert (Frankfurt, 1967), p. 113-65.

do relativamente quietos na Alemanha, talvez porque o purismo seja associado ao nazismo, e a língua alemã tenha passado a ser extremamente cordial para com as importações americanas.

SEGREGAÇÃO CULTURAL

Uma terceira estratégia possível, ou reação consciente, a uma invasão cultural é a da segregação. Neste caso, a linha divisória é traçada não entre ela mesma e a outra, mas no interior da cultura doméstica, desistindo da ideia de defender o território inteiro e se concentrando em manter parte dele livre de contaminação por influências estrangeiras.

Há muito existem grupos para os quais a aceitação indiscriminada de tudo o que é estrangeiro e a rejeição indiscriminada de empréstimos parecem igualmente absurdas. Nos séculos XIX e XX, os turcos e os chineses, dentre outros, queriam adotar a tecnologia ocidental sem aceitar os valores ocidentais. Por exemplo, os jovens otomanos criticaram o governo de Fuad Pasha por ele acreditar que ocidentalizar era o mesmo que aquilo que um deles descreveu como "construir teatros, ir a bailes, ser liberal em relação à infidelidade da esposa e utilizar vaso sanitário". Aquilo de que precisavam, de acordo com

eles, era da artilharia ou da engenharia ocidental¹⁰⁹.

O Japão da segunda metade do século XIX é outro exemplo de segregação cultural. Naquela época, pelo menos alguns homens da classe mais alta começaram a viver o que foi chamada de "vida dupla", uma vida ao mesmo tempo ocidental e tradicional, a consumir dois tipos de comidas (de acordo com a ocasião), a usar dois tipos de roupas (quimono em casa, por exemplo, e terno ocidental no trabalho), a ler livros em dois sistemas de escrita e a morar em casas tradicionais que passaram a ter um cômodo mobiliado no estilo ocidental.

Este tipo de segregação persiste até hoje, embora o cômodo ocidental em um apartamento de estilo japonês esteja gradualmente sendo substituído por um cômodo japonês em um apartamento de estilo ocidental. De forma semelhante, Gilberto Freyre descreveu brasileiros do século XIX que usavam casacos de casimira e gravata fora de casa, mas casaco de brim tradicional em casa. E em sua discussão sobre a santidade de Jaguaripe, Ronaldo Vainfas fala não do verdadeiro sincretismo no sentido da fusão de crenças de diferentes origens, mas de "disjunção cultural" e

109 Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), p. 115; cf. Joseph R. Levenson, *Liang Chi-Ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge, MA, 1953).

de uma vida dupla dividida entre o mundo pagão e o cristão¹¹⁰.

Outro tipo de segregação é muitas vezes visto nas grandes cidades políglotas e multiétnicas, do passado e do presente, descritas acima como zonas de encontro. Examinadas de perto, estas cidades muitas vezes lembram mosaicos culturais, compostos de muitas partes diferentes. A segregação cultural de imigrantes não deve ser exagerada. Varia com a própria cultura do imigrante, com o meio urbano dentro do qual estão tentando se estabelecer, e também com a idade, já que as pessoas mais velhas têm dificuldade de aprender uma nova língua e é menos provável que arrumem trabalho que os afaste de sua "aldeia" urbana. O que geralmente acontece é que as pessoas vivem uma vida dupla no sentido japonês da expressão, ou seja, na cultura anfitriã durante o horário de trabalho e em sua cultura tradicional nas horas de lazer.

É curioso que parece ter havido poucos estudos até agora sobre o colapso da segregação cultural na segunda ou na terceira geração, com o bilinguismo, os casamentos mistos e mais tarde a assimilação. É bom observar que em alguns grupos, entre os poloneses, por exemplo, e em certos domínios, como a culinária, as tradições dos imigrantes sobrevivem melhor do que em ou-

tros. No decorrer das gerações, no entanto, a segregação se transforma em adaptação.

ADAPTAÇÃO

Uma reação comum a um encontro com outra cultura, ou com itens de outra cultura, é a adaptação, ou empréstimo no varejo para incorporar as partes em uma estrutura tradicional. É o que o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss chamava de "bricolagem" e afirmava ser uma característica de *la pensée sauvage*. Mais recentemente, este processo de apropriação e reutilização tem sido descrito e analisado também no caso da cultura ocidental, notadamente pelo cientista social francês Michel de Certeau¹¹¹.

A adaptação cultural pode ser analisada como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente. O processo de "tropicalização" tantas vezes discutido e incansavelmente advogado por Freyre em tantos domínios, da arquitetura à culinária, é um bom exem-

110 Sobre a vida dupla, ver Edward Seidensticker, *Low City, High City: Tokyo from Edo to the Earthquake, 1867-1923* (London, 1983); Freyre, *Ingleses*, p. 189; Vainfas, *Heresia*, p. 158.

111 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, 1962); Michel de Certeau, *L'invention du quotidien* (Paris, 1980).

plo deste processo, embora seja necessário distinguir diferentes tipos de adaptação.

A tropicalização no sentido literal ocorre quando as roupas ou as casas que foram planejadas para países frios são modificadas para serem exportadas para países quentes. Um exemplo famoso, mas controverso, é a arquitetura de Lúcio Costa e Oscar Niemeyer, algumas vezes descrita como uma bem-sucedida adaptação das ideias e dos *designs* de Le Corbusier ao meio ambiente brasileiro, e outras vezes criticada sob o pretexto de que o processo de adaptação não foi longe o suficiente. Por outro lado, se as cadeiras de *design* inglês tiveram suas formas alteradas quando copiadas no Brasil (supra, p. 25), as modificações podem ter sido menos deliberadas, quer por ter sido o resultado de diferenças entre tradições artesanais locais (inclusive tradições africanas no caso do Brasil), quer pela substituição da madeira inglesa (nogueira, por exemplo) por madeiras brasileiras como o jacarandá.

O comércio a longa distância, especialmente o comércio entre a Europa e a Ásia no início do período moderno, proporciona exemplos fascinantes de interação e hibridização cultural. No caso dos têxteis, um exemplo famoso é o do chintz, um tecido estampado produzido na Índia para ser exportado para a Europa. Os desenhos combinavam motivos persas, indianos e chineses e seguiam padrões enviados para a Índia pelos diretores da Companhia Holandesa das Índias Orientais e da Companhia das Índias Orientais de Londres. Em

outras palavras, estes têxteis eram produzidos em um estilo "oriental" genérico que deve ser encarado como uma produção eurasiática conjunta¹¹².

E também boa parte da porcelana chinesa e japonesa foi exportada para a Europa nos séculos XVII e XVIII (setenta milhões de peças, de acordo com uma estimativa). Novamente os intermediários foram as Companhias das Índias Orientais e novamente os *designs* tradicionais foram gradualmente modificados para se adequarem ao gosto dos consumidores ocidentais. As porcelanas decoradas no chamado "padrão de salgueiro" imitando as porcelanas chinesas que são tão populares na Grã-Bretanha até hoje são um exemplo de modificações deste tipo. Foi sugerido que a porcelana foi "o principal veículo material para a assimilação e a transmissão de temas culturais por grandes distâncias"¹¹³.

Por um lado, então, encontramos artistas asiáticos imitando estilos europeus ou no mínimo escolhendo a partir do repertório local os elementos que comprovadamente agradam aos consumidores ocidentais. Por outro lado, encontramos artistas europeus imitando estilos asiáticos e o surgimento da mania de coisas exóticas, notadamente a mania da Europa do século XVIII por *chino-*

112 John Irwin, "Origins of the 'Oriental Style'", in *English Decorative Art*, *Burlington Magazine* 97 (1955), p. 106-14.

113 Robert Finlay, "The Pilgrim Art: the Culture of Porcelain in World History", *Journal of World History* 9 (1998), p. 141-87, na 177.

iserie, artigos que copiam motivos chineses¹¹⁴. Às vezes é virtualmente impossível dizer se um dado artefato é obra de europeus asiaticizados ou de asiáticos europeizados. Os pontos que merecem ser enfatizados são, em primeiro lugar, os diferentes estágios do processo, em segundo lugar, o número de diferentes pessoas envolvidas, e, em terceiro lugar, o fato de que as mudanças se dão dos dois lados. A metáfora da “negociação” cultural, discutida anteriormente neste ensaio, parece ser particularmente útil na análise de processos desse tipo.

CIRCULARIDADE

A metáfora do círculo é útil também para nos referirmos a adaptações de itens culturais estrangeiros que são tão completas que o resultado pode às vezes ser “re-exportado” para o lugar de origem do item.

A história das relações culturais entre o Japão e o Ocidente nos séculos XIX e XX proporciona vários exemplos fascinantes deste tipo de circularidade. Nas artes visuais, por exemplo, os japoneses descobriram os impressionistas japoneses pouco depois de Eduard Manet, Claude Monet e

114 Madeleine Jarry, *Chinoiserie* (Nova Iorque, 1981).

outros descobrirem a arte japonesa, o que encorajou artistas ocidentais, já em revolta contra suas próprias tradições acadêmicas, a imitarem as composições assimétricas, as linhas caligráficas e o uso de áreas de cor uniforme que se pode encontrar em particular nas xilogravuras¹¹⁵.

Na música, compositores japoneses como Toru Takemitsu foram influenciados por compositores ocidentais como Pierre Boulez e John Cage, que por sua vez haviam sido influenciados pela música japonesa. Puccini se inspirou na música japonesa para compor sua *Madame Butterfly* (1907), e os japoneses por sua vez adaptaram Puccini em uma série daquilo que historiadores recentes chamaram de “repatriações”¹¹⁶. No caso do cinema, é lícito suspeitar que o surgimento dos filmes de samurais de Akira Kurosawa e de outros diretores japoneses se deve em parte à tradição do filme de faroeste norte-americano. Se este é o caso, a cortesia foi retribuída quando John Sturges fez “Sete homens e um destino” (*The Magnificent Seven*) (1960), uma “tradução” do famoso “Os sete samurais” (*Seven Samurai*), de Kurosawa (1954).

115 S. Takashina (ed.), *Paris in Japan: the Japanese Encounter with European Painting* (Tokyo, 1987).

116 John Corbett, “Experimental Oriental”, in *Born and Hesmondhalgh, Western Music*, p. 163-86; Arthur Groos, “Ramos of the Native: Japan in *Madama Butterfly*/*Madama Butterfly in Japan*”, *Cambridge Opera Journal* 1 (1989), p. 167-94.

E o poeta irlandês William Butler Yeats escreveu uma peça, *At the Hawk's Well* (1917), no estilo do tradicional teatro nô japonês, embora tenha localizado sua peça na "idade heróica" irlandesa e ela possa portanto ser descrita como um híbrido de Ocidente e Oriente. Yeats se interessou pela tradição japonesa porque a utilização de máscaras e dançarinos dava a ele um meio de romper com as tradições do teatro "realista" de sua época. Um escritor japonês, Yokomichi Mario, por sua vez adaptou *At the Hawk's Well* e a transformou em uma peça do teatro nô que foi montada em Tóquio em 1949¹¹⁷.

Estes exemplos de circularidade sugerem que a cultura do Ocidente ajudou os japoneses modernizantes a redescobrir ou a reavaliar algumas de suas próprias tradições. A combinação de afastamento com semelhança parece ser um fator-chave no sucesso de artigos culturais de exportação ou, melhor dizendo, "transplantes". E assim voltamos à questão, evocada anteriormente, das congruências e convergências.

117 Reiko Tsukimura, "A Comparison of Yeats' *At the Hawk's Well* and its Noh Version", *Literature East and West* 11 (1967), p. 385-97; Richard Taylor, *The Drama of W. B. Yeats: Irish Myth and the Japanese No* (New Haven, 1976), p. 111-20.

TRADUTORES

O exemplo de *At the Hawk's Well* traz à tona outro tópico que é central para este ensaio. As discussões sobre hibridização cultural frequentemente falam das tendências gerais e ignoram os indivíduos. Estas discussões estão dando as prioridades corretas às questões no sentido de que as tendências são muito mais importantes do que os indivíduos. Mesmo assim, faz sentido perguntar quem faz a adaptação. Vejamos o exemplo dos tradutores.

Os tradutores são frequentemente pessoas deslocadas. Em muitas culturas, os intérpretes têm formado um grupo característico no qual membros de comunidades periféricas eram importantes. As relações entre o Império Otomano e a Europa Ocidental, por exemplo, por muito tempo dependeu dos préstimos de judeus e gregos como intermediários linguísticos¹¹⁸.

As pessoas que transferiram suas lealdades de uma cultura para a outra têm muitas vezes representado um papel importante no processo de interpretação, como Doña Marina, "La Malinche", que se passou para os espanhóis no México, ou os "renegados" que se converteram

118 Bernard Lewis, "From Babel to Dragomans". *Proceedings of the British Academy* 101(1999), p. 37-54.

do cristianismo ao Islã, ou os “novos cristãos” (em outras palavras, judeus convertidos) que seriam de intérpretes para os portugueses no sul da Ásia¹¹⁹.

Também na Europa os tradutores da Renascença eram muitas vezes emigrantes, exilados ou refugiados. Valiam-se de sua situação liminar e transformavam em profissão a mediação entre dois países aos quais deviam lealdade de alguma forma. É provável que estas pessoas tivessem “consciência dúplice” (supra, p. 37), e que esta consciência dúplice os ajudassem na tarefa de tradução¹²⁰.

É curioso que estes anfíbios europeus tenham sido menos estudados do que seus equivalentes nas Américas e na Ásia. Por exemplo, os refugiados gregos da Itália antes e depois da queda de Constantinopla foram responsáveis por algumas traduções importantes do grego antigo para o latim. E os refugiados protestantes italianos representaram um importante papel na recepção da Renascença no norte da Europa. John Florio, por exemplo, cujo nome híbrido expressa uma identidade híbrida, era de uma família italiana protestante que se mudou para a Inglaterra para fugir à perseguição. Ganhou a vida dando aulas de

119 Frances Karttunen, *Between Worlds: Interpreters, Guides and Survivors* (New Brunswick, 1994), p. 1-22, 114-35.

120 Gilroy, *Atlantic*.

italiano e compilou um dicionário inglês-italiano, além de ter feito uma tradução agora famosa dos ensaios de Montaigne do francês para o inglês¹²¹.

121 Frances Yates, *John Florio* (London, 1934).

5. VARIEDADES DE RESULTADOS

Como conclusão deste ensaio eu gostaria de discutir os resultados ou as consequências da interação cultural no longo prazo. Daqui por diante, estarei falando menos como historiador da cultura e mais como um indivíduo preocupado, como todos nós, com o destino das culturas do mundo em nossa era de crescente globalização, escolhendo exemplos do passado para tecer comentários sobre possíveis futuros. Ao passo que a última seção se concentrou em reações conscientes e estratégias deliberadas, esta aqui está mais preocupada com o que mais provavelmente acontecerá, independentemente das intenções, desejos ou expectativas de indivíduos ou grupos.

Menciono uma possibilidade, apenas para rejeitá-la de imediato: a sobrevivência de culturas independentes. Em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha. Na verdade, já há muito que a maioria das culturas deixaram de ser ilhas. Com o passar dos séculos, tem ficado cada vez mais difícil se manter o que poderia ser chamado de "insularização" de culturas com o objetivo de defender essa insularidade.

Em outras palavras, todas as tradições culturais hoje estão em contato mais ou menos direto com tradições alternativas. A segregação só é uma possibilidade no curto prazo, como já vimos, mas não é uma opção viável em *la longue durée*. Por conseguinte, as tradições são como áreas de construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se deem ou não conta disto.

Vejamos o caso do candomblé, interpretado em um ensaio brilhante por Roger Bastide como a construção simbólica do espaço africano, uma espécie de compensação psicológica para os afro-brasileiros pela perda de sua terra nativa¹²². Apesar disso, foi mostrado que as práticas do candomblé se alteraram gradualmente com o tempo. Portanto, não se pode dizer que o candomblé é “puro” enquanto que a umbanda, por exemplo, é um híbrido. Podemos dizer que as tradições africanas são mais importantes no candomblé do que na umbanda, mas todas as formas culturais são mais ou menos híbridas.

Se a independência e a segregação são ambas eliminadas, sobram quatro possibilidades principais, ou cenários, para o futuro das culturas de nosso planeta. Em primeiro lugar, a resistência ou a “contraglobalização”. Em segundo lugar, o

que poderia ser chamado de “diglossia cultural”, uma combinação de cultura global com culturas locais. Em terceiro lugar, a homogeneização, a fusão de diferentes culturas, a consequência da globalização que muitos hoje tanto preveem quanto temem. Em quarto lugar, o surgimento de novas sínteses. Pode ser útil discutir estes quatro cenários em ordem.

CONTRAGLOBALIZAÇÃO

Hoje vemos muita resistência à “intromissão” ou “invasão” de formas globais de cultura. Isso não é de causar surpresa. Essa reação é um exemplo daquilo que os sociólogos às vezes chamam de “defasagem cultural”. Como Fernand Braudel, historiador francês, costumava dizer, diferentes tipos de mudança acontecem a diferentes velocidades.

As mudanças concatenadas que hoje descrevemos como “globalização” são principalmente tecnológicas e econômicas. A tecnologia, especialmente a tecnologia de comunicação, hoje se altera com tanta rapidez que a maioria de nós fica tonta. As instituições ficam para trás a despeito da necessidade de serem adaptadas ao mundo em mudança. Ainda mais lentas são as mudanças de atitude, especialmente daquelas atitudes ou suposições fundamentais que – seguindo os his-

122 Roger Bastide, “Mémoire collective et sociologie du bricolage”, *Année Sociologique* (1970), p. 65-108; Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda* (Petrópolis, 1978).

toriadores franceses novamente – irei descrever como “mentalidades”. Mudanças de mentalidade são necessariamente lentas, considerando-se a importância dos primeiros dois ou três anos de vida para o futuro desenvolvimento de cada pessoa. Os valores fundamentais da geração que estará velha em 2080 já foram instilados.

Não é de espantar portanto que em muitas partes do mundo haja reações contra a globalização cultural. Por uma questão de conveniência, vamos falar de “contraglobalização”. Neste cenário, um importante papel é representado pelo fenômeno coletivo da revolta das regiões, já descrito nos anos 1960 por Robert Lafont e outros como “revolução regionalista”¹²³. De nosso ponto de vista, não importa se um determinado movimento – bretão, digamos, ou catalão – utiliza a linguagem da região ou a da nação – ou mesmo a da religião, como no caso da Sérvia ou da Bósnia. O ponto a se destacar é a ênfase na cultura e na identidade local, quer ela assuma a forma do restabelecimento de linguagens moribundas, de limpeza étnica ou de quebrar as janelas do McDonald’s.

Freud tinha uma boa expressão para o que vemos acontecer em tantas partes do globo: “o narcisismo das pequenas diferenças”¹²⁴. Um

exemplo corrente – mas que tem uma longa história – é o dos católicos e protestantes da Irlanda do Norte, dois grupos que dividem o mesmo território e têm tanto em comum culturalmente que é difícil para os estrangeiros distingui-los. No entanto, eles continuam – pelo menos uma minoria de cada lado continua – a se tratar como o Outro, o oposto de si mesmo.

O antropólogo holandês Anton Blok, concordando com Freud, acrescenta que é a ameaça da perda das identidades tradicionais que provoca o narcisismo, muitas vezes se fazendo acompanhar pela violência contra o Outro¹²⁵. O sociólogo inglês Anthony Cohen concorda: “a expressão simbólica de comunidade e de seus limites aumenta de importância na medida em que os reais limites geossociais da comunidade são destruídos, obscurecidos ou então enfraquecidos”¹²⁶.

Em outras palavras, é uma reação forte mas que pode não durar muito. A resistência está fadada ao fracasso no sentido de que os objetivos daqueles que fazem parte da resistência, deter a marcha da história ou trazer de volta o passado, são inatingíveis. No entanto, a resistência não é em vão, porque as ações de resistência terão um efeito sobre as culturas do futuro. Não será o

123 Robert Lafont, *La révolution régionaliste* (Paris, 1967).

124 Sigmund Freud, “Das Tabu der Virginität” (1918), traduzido em *Complete Psychological Works*, ed. James Strachey, xi (London, 1957), p. 191-208.

125 Anton Blok, “The Narcissism of Minor Differences”, *European Journal of Social Theory* 1 (1998), p. 33-56.

126 Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (Chichester 1985), 50.

efeito que desejaram, mas apesar de tudo será um efeito.

DIGLOSSIA CULTURAL

Em um mundo futuro de cultura global, poderemos nos tornar todos biculturais, vivendo uma vida dupla como os japoneses que foram descritos em uma seção anterior deste ensaio. Todos nós falaremos EFL (*English as a Foreign Language*, inglês como língua estrangeira) ou qualquer outra língua mundial (chinês, espanhol, árabe) em algumas situações, mas manteremos nossa língua ou dialeto local em outras, participando da cultura mundial mas mantendo uma cultura local. Estou chamando este resultado de "diglossia cultural" (seguindo um modelo proposto por alguns sociolinguistas da geração passada) e não de "bilinguismo cultural" porque os dois elementos provavelmente não são iguais¹²⁷.

Enquanto descrição do presente de alguns de nós e do futuro próximo de muitos de nós, este cenário me parece ser muito plausível. É uma versão mais amena da segregação cultural consciente que foi discutida em uma seção anterior deste ensaio. Existiram e ainda existem muitas pes-

soas capazes de alternar entre culturas da mesma forma como alternam entre línguas ou registros linguísticos, escolhendo o que consideram ser apropriado à situação em que se encontram. A inferência de que hoje somos todos imigrantes, quer nos demos conta disto ou não, deve ser levada a sério, como a observação de Canclin de que a fronteira se encontra em toda parte¹²⁸.

No longo prazo, por outro lado, podemos predizer com segurança que pelo menos algumas das divisões entre esferas na "vida dupla" irão se desfazer. O que poderia ser descrito (do ponto de vista dos puristas) como "contaminação" está fadado a ocorrer, como de fato já aconteceu no caso do Japão, assim como no caso dos imigrantes urbanos descritos supra (p. 71). Como as fronteiras nacionais, os muros dos guetos não são à prova de invasão cultural ou infiltração.

HOMOGENEIZAÇÃO CULTURAL

O terceiro cenário é o da homogeneização cultural, venha ela a ocorrer como predito em 2050, em 2100 ou mesmo mais tarde. Quem não gosta desta tendência costuma falar da "ameri-

127 Charles Ferguson, "Diglossia", *Word* 15 (1959), p. 325-40.

128 Cf. James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass., 1997).

canização” da cultura ou do “efeito coca-cola” (cujas insinuações de americanofobia lembram a italianofobia que foi discutida em uma seção anterior). Os críticos hostis temem a perda do sentimento de se pertencer a algum lugar, na verdade da própria perda de um lugar, substituído pela proliferação de “não lugares” como aeroportos¹²⁹. Confrontados com o cenário da hibridização, podem responder que a mistura de todas as culturas em um caldeirão global é um estágio em sua subsequente homogeneização.

Certamente vemos muitos sinais do surgimento de uma cultura global, quase global ou pelo menos crescentemente global, especialmente no Ocidente, mas também no Japão e cada vez mais também na China. Veja o caso da arte contemporânea. Não vemos uma simples homogeneização no sentido do surgimento de um único estilo em detrimento de todos os seus rivais. O que vemos é uma homogeneização mais complexa no sentido de uma variedade de estilos rivais, abstratos e representacionais, *op* e *pop*, e assim por diante, todos os quais estão disponíveis para os artistas, virtualmente independentemente do local no qual por acaso vivam. No nível do indivíduo há mais escolhas, mais liberdade, uma ampliação de op-

129 Edward Relph, *Place and Placelessness* (London, 1976); Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: the impact of electronic media on social behaviour* (Nova York, 1985); Marc Augé, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité* (Paris, 1992).

ções. No nível global, o que vemos é o oposto, uma redução da diversidade.

Em outras formas de arte, estamos testemunhando outro tipo de homogeneização. Graças ao crescimento do mercado global, alguns escritores, como alguns diretores de cinema, como foi observado recentemente, “consciente ou inconscientemente incorporam a traduzibilidade em suas formas de arte”¹³⁰. No caso dos filmes, Hollywood tem por alvo um mercado global, e também na Europa as coproduções internacionais se tornaram cada vez mais comuns. Michelangelo Antonioni, por exemplo, que construiu sua reputação com filmes falados em italiano rodados na Itália com atores italianos, passou a trabalhar com um elenco internacional e com financiamento internacional e fazer filmes em inglês como *Blow-Up – Depois daquele beijo* (1967) e *Zabriskie Point* (1969).

No caso dos romances, uma entrevista recente com Milan Kundera (da qual por acaso li, nesta era da globalização, sua tradução em um jornal brasileiro) é certamente reveladora de uma tendência mais ampla. Antes de 1968, Kundera morava em Praga e escrevia em tcheco, primariamente para leitores tchecos. Agora ele vive em Paris, escreve em francês e, como explica na entrevista, primariamente para um público internacional.

130 Emily Apter, “On Translation in a Global Market”, *Public Culture* 13 (2001), p. 1-12.

Privilegiar um público global em vez de um público local modifica a própria obra de várias maneiras importantes que ainda não foram, que eu saiba, analisadas em detalhes nem em profundidade. Os romances de Kundera certamente se modificaram depois de 1968. Ficaram menos sociais e mais metafísicos, com menos referências locais e mais observações sobre a condição humana.

Algo de semelhante pode ser dito a respeito de outros tipos de obras, inclusive histórias. Posso pessoalmente testemunhar que, na medida em que me acostumei com a ideia de que meus livros poderiam ser traduzidos para várias línguas, tenho tentado a cada trabalho (inclusive neste aqui) evitar alusões que não seriam facilmente compreendidas fora da Grã-Bretanha, ou mesmo fora da Europa. Comecei a pensar em termos de um público potencialmente global, imaginando se uma determinada afirmativa ou referência seria clara para leitores japoneses ou brasileiros. Ao fazer isso, parece que estou fazendo uma reconstrução de mim mesmo como cidadão do mundo, e tenho certeza de que não sou o único.

Estas mudanças são certamente inevitáveis, mas não nos aproximam muito do cenário da homogeneização total. Deve-se acrescentar que os historiadores estão ficando cada vez menos convencidos de que movimentos de homogeneização foram bem-sucedidos no passado. Eles costumavam acreditar que processos como os de helenização, romanização, hispanização e anglici-

zação e assim por diante foram essencialmente vitoriosos. Hoje, no entanto, há uma forte tendência a negar este sucesso, a argumentar, por exemplo, que os romanos nunca tiveram uma penetração profunda nas culturas das diferentes partes de seu império. Além disso, as culturas subordinadas ou “submersas” da América Latina, da China e até do Japão (por muito tempo tida como um caso exemplar de unidade cultural) estão recebendo cada vez mais atenção agora que há um despertar étnico, uma espécie de “volta dos reprimidos”. Há alguma razão para se pensar que a globalização será diferente?

É certamente revelador que os partidários da tese da homogeneização – amem ou odeiem o que descrevem – geralmente recorrem a um círculo restrito de exemplos, de comida congelada à arquitetura de aeroportos. Os partidários da homogeneização frequentemente não levam em conta a criatividade da recepção e a renegociação de significados discutidas anteriormente, ou a importância do narcisismo das pequenas diferenças. Até o exemplo favorito da Coca-Cola foi brilhantemente reinterpretado pelo antropólogo Daniel Miller em um estudo do que ele chama de “a contextualização local da forma global” em Trinidad¹³¹.

131 Daniel Miller, “Coca-Cola: a black sweet drink from Trinidad”, in *Material Cultures*, ed. Miller (London, 1998), p. 169-87.

A visão de que o mundo todo estará em 2050, digamos, falando inglês – como língua estrangeira, obviamente – e assistindo aos mesmos programas de televisão ao mesmo tempo é uma caricatura óbvia. As principais línguas do mundo como o chinês, o árabe e o espanhol, para não mencionarmos o francês, o português e o russo, ainda estão muito vivas, assim como as principais religiões do mundo, mesmo que agora estejam se influenciando mutuamente mais do que antes, como expressões como “catolicismo zen” sugerem¹³².

HIBRIDIZAÇÃO CULTURAL

A hibridização, seja ela consciente ou inconsciente, é o quarto e último cenário possível a ser discutido aqui¹³³. A ideia de que encontros culturais levam a algum tipo de mistura cultural é uma posição intermediária entre duas visões do passado que podem ser criticadas como superficiais. Por um lado, há a alegação de que uma cultura ou uma tradição cultural pode permanecer “pura”. Por outro, temos a afirmativa de que uma única cultura (a francesa no passado,

132 Graham Aelred, *Zen Catholicism* (London, 1964).

133 Pieterse, “Globalization”.

a norte-americana hoje ou a global no futuro) pode conquistar as outras por completo.

No grupo dos “partidários do hibridismo” podemos distinguir aqueles que têm uma atitude negativa daqueles que veem esta tendência mais positivamente.

Por um lado, os críticos enfatizam o caos, o que Arnold Toynbee chamava de “desintegração cultural” e analistas conscientemente pós-modernos costumam descrever como “fragmentação”¹³⁴. Estes críticos enfatizam o que está sendo perdido no processo de mudança cultural. É difícil negar que estas perdas ocorrem. Voltando a Kundera por um instante, acredito que seu melhor romance é *A brincadeira*, escrito em seu período tcheco e enriquecido, mesmo para os leitores estrangeiros, por suas referências à cultura local. Ele pagou um preço por sua emigração. No entanto, os críticos do processo de hibridização certamente não veem seu lado positivo, a tendência à síntese e à emergência de novas formas. Um modo esclarecedor de analisar estas tendências é trabalhar com o conceito de “crioulização” introduzido anteriormente.

134 Toynbee, *Study*, vol. 8, p. 498-521.

A CRIOLIZAÇÃO DO MUNDO

O motivo de se introduzir esta palavra relativamente desconhecida em um debate no qual, como vimos, há expressões demais é enfatizar tendências a síntese, à criação daquilo que o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins descreve como a criação de uma nova "ordem cultural", um esquema cultural em grande escala. Em seus estudos sobre o Havai de antes e depois do encontro com o Capitão Cook, Sahlins esboça uma teoria dialética de mudança cultural na qual ideias, objetos ou práticas de fora são absorvidas ou "ordenadas" por uma determinada cultura, mas que no decorrer do processo (quando um determinado limiar crítico é ultrapassado) a cultura é "reordenada"¹³⁵.

Outra metáfora que pode ser útil é a da "cristalização". Eu a utilizo aqui para sugerir que, quando ocorrem encontros e trocas culturais, um período de relativa fluidez ("liberdade" no caso de você o aprovar, "caos" no caso de desaprovar) é rapidamente seguido por um período em que o que era fluido se solidifica, congela e vira rotina e se torna resistente a mudanças posteriores. Velhos elementos foram rearranjados em um novo

135 Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (Ann Arbor, 1981); id., *Islands of History* (Chicago, 1985).

padrão. Para usarmos a linguagem do sociólogo Norbert Elias, há uma nova "configuração". É difícil, se não impossível, dizer como o processo funciona, a que ponto a cristalização e a reconfiguração são inconscientes e coletivas e até que ponto dependem de indivíduos criativos. Mesmo assim, este aspecto da troca cultural certamente merece ser enfatizado, quer estejamos pensando no passado, no presente ou no futuro.

Para resumir os últimos parágrafos e torná-los relevantes para o problema das consequências da globalização, eu gostaria, seguindo Hannerz e outros, de sugerir que estamos vendo a emergência de uma nova forma de ordem cultural¹³⁶, uma ordem cultural global, mas que – se Carl von Sydow, o teórico dos ecótipos está certo – pode rapidamente se diversificar, adaptando-se a diferentes ambientes locais. Em outras palavras, as formas híbridas de hoje não são necessariamente um estágio no caminho para uma cultura global homogênea.

Não devemos descartar os *insights* incômodos dos teóricos da homogeneização ou dos críticos do hibridismo. É possível que o equilíbrio entre forças centrípetas e centrífugas tenha finalmente se inclinado na direção das centrípetas. Mesmo assim, a análise de nossa cultura (ou culturas) passada, presente e futura que acredito ser

136 Hannerz, "World"; cf. Id., *Complexity*.

a mais convincente é aquela que vê uma nova ordem surgindo, a formação de novos ecótipos, a cristalização de novas formas, a reconfiguração de culturas, a “crioulização do mundo”.

Os outros títulos da Coleção *Aldus*

- ❖ (Bio)ética ambiental, de *José Roque Junges*
- ❖ Quem pensas tu que eu sou?, de *Abrão Slavutzky*
- ❖ O prazer de ler jornal – Da *Acta Diurna* ao blog, de *Walter Galvani*
- ❖ A ciência é masculina?, de *Attico Chassot*
- ❖ O inconsciente, de *Christiane Lacôte-Destribats*, trad. *Mario Fleig e Carolina Gubert Viola*
- ❖ Os oceanos, de *Anne-Sophie Archambeau*, trad. *Fernando Althoff*
- ❖ Releituras do óbvio, de *Iván Izquierdo*
- ❖ Isso é grego para mim, de *Nélio Schneider*
- ❖ Sociologia dos intelectuais, de *Gerard Leclerc*, trad. *Paulo Neves*
- ❖ Sobre a ansiedade, de *Renata Salecl*, trad. *André de Godoy Vieira*
- ❖ As pulsões, de *Dominique Scarfone*, trad. *Paulo Neves*
- ❖ Questões sobre memória, de *Iván Izquierdo*
- ❖ Que devo fazer? – A filosofia moral, de *Monique Canto-Sperber e Ruwen Ogien*, trad. *Benno Dischinger*
- ❖ Na diagonal do campo, de *Carlos Eugênio Simon*
- ❖ Vamos dormir?, de *Geraldo Nunes Vieira Rizzo*
- ❖ Proteção da privacidade, de *Diógenes V. Hassan Ribeiro*
- ❖ Hibridismo cultural, de *Peter Burke*, trad. *Leila Mendes*
- ❖ Hobbes e a teoria clássica do riso, de *Quentin Skinner*, trad. *Alessandro Zir*
- ❖ Vai chover no fim de semana?, de *Ronaldo Rogério de Freitas Mourão*
- ❖ Silêncio, por favor!, de *Iván Izquierdo*
- ❖ O piano, de *C. Michaud Pradeiller e C. Helffer*, trad. *Paulo Neves*
- ❖ Que dia é hoje?, de *Ronaldo Rogério de Freitas Mourão*
- ❖ Dá pra ir embora? – Uma visão psicossomática das fugas. A depressão nos corpos, de *Ricardo Maximiliano Pelosi*
- ❖ Cultura negra e dominação, de *Wilson do Nascimento Barbosa*
- ❖ Conhece-te a ti mesmo, de *José Outeiral*
- ❖ Um copo d'água, de *Gerônimo Albuquerque Rocha*
- ❖ Erro médico, de *Nestor Forster*
- ❖ A aventura do cinema gaúcho, de *Luiz Carlos Merten*
- ❖ Tempo de viver, de *Iván Izquierdo*