

FLUXOS, FRONTEIRAS, HÍBRIDOS: PALAVRAS-CHAVE DA ANTROPOLOGIA TRANSNACIONAL

Ulf Hannerz¹

No romance *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado (1971), Pedro Arcanjo, etnógrafo formado nas ruas da Bahia, está tomando seu café da manhã, com inhame e cuscuz de tapioca, quando se depara com uma moça de olhos azuis e cabelos dourados, Kirsi, que acabava de descer de um navio cargueiro sueco. A sirene do navio toca, chamando sua passageira extraviada, e então parte, sem ela; Arcanjo lhe diz que se fizerem juntos um filho homem, ele será o mais inteligente e o mais corajoso que jamais existiu: um rei da Escandinávia ou um presidente do Brasil. Se a criança fosse menina, nenhuma outra a igualaria, em graciosidade e beleza.

Não encontramos no livro muita coisa mais a respeito da moça, Kirsi que, seis meses depois, parte em outro navio. Certamente não passa de coincidência que, anos após a publicação do romance de Jorge Amado, houvesse de fato uma rainha da Suécia de origem brasileira. Mas, a respeito de Pedro Arcanjo, somos informados de que ele passou seus primeiros anos viajando e que era um filho de Exu, *trickster* mítico e senhor das encruzilhadas. O encontro inesperado entre Kirsi e Pedro Arcanjo é um encontro de pessoas tanto quanto de raças, continentes e culturas.

“Nas vizinhanças do Pelourinho”, assim começa *Tenda dos Milagres*, “no coração da Bahia, o mundo inteiro ensina e aprende [...]”. Talvez seja preciso, aqui, uma certa cautela, porque o romance também faz um divertido e não menos devastador retrato de outro encontro, o do saber local com a viajante teoria acadêmica internacional. É bem verdade, porém, que, na Bahia de Jorge Amado, os antropólogos parecem descobrir muito do que hoje andam procurando, tanto na vida quanto na etnografia.²

Nos últimos tempos, em vez de buscarmos a confortadora intimidade da vida provinciana, temos debatido a distância cultural que separa navio e terra firme, e as maneiras de atravessá-la. Fluxo, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos

para nossa reflexão sobre a cultura. Hoje procuramos locais para testar nossas teorias onde pelo menos alguns dos seus habitantes são crioulos, cosmopolitas ou *cyborgs*, onde as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam mas, curiosamente, são atravessadas. Frequentemente é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, e hibridez e colagem são algumas de nossas expressões preferidas por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções.

Mas aí nos perguntamos, o que há de realmente novo em tudo isso? Não quero entrar aqui na discussão se a globalização é em si uma coisa recente ou não. É claro que os antigos gregos tinham idéias próprias a respeito de um ecúmeno que ia desde o Atlântico europeu até o distante Leste Asiático, e a noção de um mundo cada vez mais interligado temos perseguido desde o infante Dom Henrique, o Navegador, até Marshall McLuhan, e outros. Só que nem sempre se trata da mesma globalização; é preciso, antes de mais nada, periodizá-la³.

Este artigo se ocupa mais imediatamente com o lugar da globalização na história das idéias antropológicas. Em sua aula inaugural na Universidade de Cambridge, não faz muito tempo, Marilyn Strathern (1995:24) observou que, ao aproximar-se um novo *fin de siècle*, “às vezes parecemos estar mais perto do início do século do que de sua metade”; quer dizer, os antropólogos têm voltado às questões da cultura material e da tecnologia e, à guisa de um interesse na globalização, também retomaram em certa medida o tema da difusão.

A descontinuidade dos temas de interesse talvez seja mais verdadeira no caso da tecnologia. Quanto às interconexões culturais no espaço e à atual reorganização da diversidade cultural no mundo, é possível que elas não tenham, de fato, recebido muita atenção por parte da corrente majoritária da disciplina que tende a descrever as culturas como estáveis ou limitadas; embora eu acredite ser possível argumentar que esses fatos nunca estiveram de todo ausentes das preocupações da antropologia, mesmo que tenham aparecido sob os mais variados disfarces conceituais.

A preocupação com a difusão cultural que Strathern menciona como uma característica da virada do século passado nem bem tinha se esgotado quando os antropólogos americanos se envolveram num debate sobre se a “aculturação” era um objeto de estudo apropriado. Muitos acharam que era, e por isso dos anos 30 aos anos 50 o tema ofereceu um quadro de referência um tanto desarticulado para grande parte das atividades de pesquisa. (Aliás, Salvador era um desses lugares bons para pensar na opinião de Melville Herskovits e outros teóricos da aculturação, há cerca de sessenta anos.) Enquanto isso, do outro lado do Atlântico, os

malinowskianos, tendo derrotado os difusionistas na batalha acadêmica, planejaram sem muito entusiasmo suas próprias estratégias para o estudo do “contato cultural”⁴. As teorias da modernização e da dependência, lançadas pouco depois do pós-guerra, não pareciam muito apropriadas aos que se interessavam pela cultura e suas variações, assim como também não o era a teoria do sistema mundial da década de 70, ainda que representassem um certo estímulo para os que se inclinavam na direção de uma antropologia da interconexão de culturas. E, então, novamente, por volta da última década, a globalização e a transnacionalização tornaram-se um novo foco de pesquisas.

A maneira como hoje falamos sobre a cultura em fluxo, sobre as regiões onde as culturas se encontram e dos agentes e produtos da mistura cultural é, em certos aspectos, diferente até da antropologia de dez anos atrás. Mas talvez possamos ainda ouvir aqui os ecos da história de tipo *stop-go, on-off*, das antigas antropologias da interconexão, parcialmente desvinculadas entre si ao longo do tempo. A linguagem mutável da antropologia talvez revele um pouco do que nos sobrou na memória, um pouco do que ficou quase esquecido, um pouco do que foi reinventado.

Passemos então da *Tenda dos Milagres* para um outro livro. Cerca de vinte anos atrás, o inglês Raymond Williams (1976), teórico literário e crítico cultural, publicou um pequeno livro chamado *Keywords*, que trazia o subtítulo de *A Vocabulary of Culture and Society*. Ali, Williams examinava pouco mais de cem conceitos centrais do discurso do século XX, com toda a sua complexidade acumulada historicamente. É curioso notar que há duas décadas a palavra “globalização” não constava da lista das palavras-chave. Entre as escolhas feitas por Williams, talvez possam ser encontrados termos aproximados, como “civilização”, “imperialismo”, “humanidade”, “mídia” e “tradição”. Mas tivesse Williams sobrevivido para rever seu livro hoje e certamente teria pensado que “globalização” deveria fazer parte de sua lista.

De maneira mais limitada, o que desejo fazer neste artigo pode lembrar o livro de Raymond Williams, por se tratar de uma investigação de nosso vocabulário, uma tentativa de reunir algumas das idéias e imagens que ele evoca, bem como experiências, concepções e definições de problemas associados a essa linguagem e que ainda têm implicações para nossa agenda intelectual. Escolherei apenas algumas palavras que os antropólogos hoje em dia usam, não propriamente “globalização”, mas palavras que de uma forma ou de outra aparecem associadas a esse termo. As palavras-chave da antropologia transnacional nas quais concentrarei meus comentários são “fluxos”, “limites” e “híbridos”. Como gran-

de parte do vocabulário recente que irei examinar, essas noções são metafóricas, de certo modo provisórias, talvez um pouco imprecisas ou ambíguas, e por isso mesmo sujeitas a contestações. Tais palavras chamam a atenção quando examinamos com novos olhos o mundo que nos cerca, porque parecem proporcionar uma percepção imediata de alguma qualidade essencial do que quer que se esteja tratando. É possível que as metáforas não tenham muito a ver com um “ponto de vista nativo” (embora alguns nativos possam gostar delas quando as encontram, outros não). Acima de tudo, elas falam à nossa própria experiência anterior, tornando-a um instrumental conceitual provisório. Mas talvez precisemos ir além delas, refinando seus argumentos implícitos e identificando suas ambigüidades. Lembro-me do clássico ensaio de Gregory Bateson (1972: 73 e ss.) sobre como pensar os materiais etnológicos, no qual ele dizia que, durante uma primeira fase de reflexão acerca dos Iatmul da Nova Guiné, parecera-lhe útil contrastar, de modo ainda bastante grosseiro, sociedades estruturadas como gelatinas ou anêmonas do mar e sociedades estruturadas como minhocas ou lagostas. A partir dessa intuição, ele pôde passar para formulações intelectualmente mais domesticadas. É possível que, em nossa reflexão acerca da globalização, ainda estejamos numa fase de palavras um tanto indomadas.

Fluxos, limites, híbridos, é disso que iremos tratar, tecendo comentários sobre os lugares que esses termos ocuparam no passado, ou ocupam no presente, em nossos cambiantes habitats de significados, às vezes na história da antropologia, outras vezes em uma paisagem conceitual interdisciplinar. Mas essas três palavras têm como vizinhos próximos outros conceitos de natureza similar que talvez mereçam um breve comentário.

Fluxos

Os antropólogos não são os únicos a falar de “fluxos” nos dias de hoje, pelo contrário. O termo já se tornou transdisciplinar, um modo de fazer referência a coisas que não permanecem no seu lugar, a mobilidades e expansões variadas, à globalização em muitas dimensões. Scott Lash e John Urry (1994:4,12), teóricos sociais, dizem que as sociedades deste final de século se caracterizam por fluxos de capital, trabalho, mercadorias, informações e imagens; e, por isso, economistas, demógrafos, pesquisadores da mídia, geógrafos e outros profissionais, todos lidam com fluxos⁵.

Não há dúvida de que a importância assumida pelas várias acepções de fluxo na antropologia inspira-se nos usos convergentes verificados em outras áreas das ciências sociais. Quando, em 1988, apareceu a nova revista *Public Culture*, interdisciplinar mas tendo na antropologia, talvez, o seu centro de gravidade, seus editores podiam declarar que desejavam “criar um fórum intelectual para a interação daqueles que lidavam com fluxos culturais globais”. E quando um desses interessados, Arjun Appadurai, propôs que se olhasse para a “economia cultural global” como envolvendo as cinco dimensões de *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *finanscapes* e *ideoscapes** — pode-se ter uma idéia dos paralelos com formulações mais amplas tais como as de Lash e Urry (Appadurai 1990; ver, também, Appadurai 1995). “Fluxo”, como várias outras palavras-chave examinadas neste artigo, aponta, portanto, para uma macroantropologia, um ponto de vista bastante abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica de entidades sociais e territoriais maiores do que aquelas convencionalmente abordadas pela disciplina.

Pode ser que a antropologia do passado não tenha feito um uso muito sistemático da noção de fluxo, mas isso não quer dizer que se trate de uma novidade dos últimos anos⁶. Vejamos duas citações de Alfred Kroeber, uma figura ancestral que não temia pensar a cultura em grande escala. Kroeber censurou Spengler por negligenciar “o interfluxo de material cultural entre civilizações” (Kroeber 1952:154). E acrescentou que se deveria examinar as civilizações “não como objetos estáticos, mas como processos limitados de fluxo no tempo” (Kroeber 1952:404).

A razão pela qual justaponho essas duas citações de Kroeber é que elas demonstram como a noção de fluxo pode realmente ser usada de duas maneiras. A primeira parece mais afinada com o uso corrente, referindo-se ao deslocamento de uma coisa no tempo, de um lugar para outro, uma redistribuição territorial. Isso de fato parece ser uma forma de reintroduzir a idéia de difusão, sem a necessidade de recorrer a este termo aparentemente fora de moda. A segunda é essencialmente temporal, sem implicações espaciais necessárias⁷.

Esse duplo sentido ainda está muito presente entre nós. Anos atrás, quando eu também reservei ao conceito de fluxo um espaço significativo em meu livro *Cultural Complexity* (1992), estava basicamente interessado na dimensão temporal, numa compreensão da cultura como processo. Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sen-

* N. T. – Termos compostos pela adição do sufixo *scape* – que, em inglês, significa vista ou retrato de uma cena – às palavras étnico, mídia, tecnologia, finanças e idéia.

do sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la.

Essa mesma ênfase processual era o que Johannes Fabian (1978:329) tinha em mente quando escreveu, jocosamente, sobre “uma liquidação, literalmente falando, do conceito de cultura” — é verdade que, mais recentemente, alguns antropólogos pensaram em liquidar o conceito de cultura num sentido muito diferente (ver, p. ex., Abu-Lughod 1991 e Ingold 1993). E Fredrik Barth (1984:80-82), elaborando uma interpretação do pluralismo cultural numa cidade de Oman, também se ocupou de uma interpretação da cultura em termos processuais, acompanhando a visão de Firth de que a cultura é algo que as pessoas “herdam, usam, transformam, adicionam e transmitem”. Barth também chamou a atenção para concepções de tradições coexistentes na obra de Redfield e Marriott. Tais conceitos, dizia ele, “deveriam servir para acentuar tanto as propriedades de separabilidade quanto as de interpenetração que se insinuam nas imagens de correntes ou cursos de água dentro de um rio: visíveis, capazes de transportar objetos e criar redemoinhos, mas de nitidez apenas relativa e efêmeras em sua unidade”.

Barth também tratou do significado espacial do fluxo, observando que a separabilidade, a coerência e os conteúdos de co-tradições tanto poderiam ser explorados em sua distribuição geográfica quanto em sua organização social, história e perspectivas. Na medida em que eu próprio dediquei o último capítulo de *Cultural Complexity* ao exame do novo interesse na interconexão cultural global, também adotei em parte uma concepção dos fluxos como produzidos no espaço — em certo momento referi-me a um imaginário “fluxograma cultural global” (Hannerz 1992: 221).

Quais são então os tipos de questões implicadas na noção de fluxos de culturas? Destaco aqui dois problemas. Quanto à dimensão espacial, examinemos por um momento o mencionado fluxograma. Um aspecto fundamental dos fluxos é que eles têm direções. No caso dos fluxos de culturas, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço.

Na antropologia, houve um tempo em que um punhado de difusionistas britânicos tendiam a ver o antigo Egito como a fonte de boa parte da cultura mundial — uma visão muito extremada das relações globais

centro-periferia, na opinião da maioria dos analistas posteriores. Hoje, num cenário global de fluxos, uma posição de preponderância equivalente corresponderia, de modo figurado, a uma combinação entre Nova York, Hollywood e a sede do Banco Mundial. Daí é que podem se originar os fluxos. E se eles se expandem por toda parte, a uniformidade cultural global poderá ser sua consequência final.

É claro que já há algum tempo essas imagens de centros dominantes despertam poucas simpatias entre os antropólogos. O grupo de acadêmicos americanos (Broom, Siegel, Vogt e Watson 1954), que se reuniu em 1953 no “Seminário de Verão sobre Aculturação” do Social Science Research Council, observou que os antropólogos, movidos “por um sentimento de justiça e indignação moral”, sempre se deleitaram em descobrir provas da influência cultural dos mais fracos sobre os mais fortes. O título de um livro datado de 1937, *The Savage Hits Back*, escrito pelo etnólogo alemão Julius Lips, dá a entender que as origens dessa preocupação tão antiga na disciplina vêm de mais longe ainda. Mais ou menos na mesma época, o livro clássico de Ralph Linton (1936:326-327), fala de “um americano cem por cento”. Acompanhando a rotina matinal de “um cidadão americano bem estabelecido”, chega-se à conclusão de que quase nenhum dos objetos que ele usa é realmente de origem americana, enquanto invenção cultural; trata-se de coisas da Índia, da Alemanha, da China, do Oriente Próximo e de outros lugares. Porém, ao tomar conhecimento dos problemas estrangeiros através da leitura de seu jornal matutino, o personagem dá graças “a uma divindade hebraica, num idioma indo-europeu, pelo fato de ser cem por cento americano”.

Décadas mais tarde, o tema ainda é facilmente reconhecível. Tendemos a prestar muita atenção não só à manipulação ativa de fluxos culturais por parte dos receptores, mas também à multicentralidade, aos fluxos entrecruzados e aos contrafluxos. Quando leio *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, fico fascinado com sua maneira de retratar a contínua influência das antigas correntes culturais da África Ocidental, através do Atlântico Sul, sobre a cultura popular da Bahia. Hoje o tema reaparece com ressonâncias mais ou menos pós-modernistas em outras disciplinas nas quais predomina a concepção de que o mundo tende para a descentralização (cf. Lash e Urry 1994:4). Numa ótica semelhante, Appadurai (1990:6) chega ao ponto de argumentar que a nova organização global da cultura não pode ser entendida nos termos dos modelos centro-periferia existentes, mesmo daqueles que admitem múltiplos centros e periferias.

Gostaria ainda de fazer uma outra advertência nada estimulante. Num ensaio recente, Howell (1995) — criticando minha conclusão ante-

rior de que o equilíbrio entre fluxos é desigual (Hannerz 1991:107) — apresenta como evidência contrária uma variedade de instâncias de contrafluxos. Em visita a Londres, ela descobre exóticos *bric-à-brac* na feira de Camden e assiste a uma exposição de artistas africanos contemporâneos; de volta a Oslo, descobre grupos de encontro terapêuticos que se baseiam nas técnicas malaias de interpretação de sonhos⁸. Isso não me surpreende — os exemplos de contrafluxos já estão se tornando um tanto ou quanto previsíveis —, mas considero que nossa credibilidade como comentaristas da vida humana contemporânea pode ser prejudicada se não mantivermos um certo senso de medida das coisas. Algumas redes de assimetrias de fluxo durante o último século parecem-me inegáveis, por exemplo, na disseminação de algumas habilidades fundamentais e formas institucionais centrais que denominamos coletivamente como modernidade; é o caso de certos tipos de educação básica e superior de origem ocidental, práticas administrativas ou biomedicina (mesmo quando adotadas de forma não exatamente igual ao original).

É verdade que a história acumula correntes de fluxo cultural em padrões cambiantes. Esse complexo de assimetrias tomou forma séculos atrás na Europa, e, tendo-se acelerado neste século, também criou por si mesmo algumas das condições para os posteriores contrafluxos e fluxos entrecruzados no espaço que hoje nos parecem tão admiráveis. Duvido, porém, que tenhamos chegado ao ponto em que seja completamente impossível distinguir os centros das periferias.

Quanto ao outro tipo de questões relativas aos fluxos, gostaria de voltar ao tema do tempo e do processo. Desde que comecei a refletir aqui em termos de fluxo, ocorreu-me, à medida que examinava as variações na organização da cultura, que esse termo funcionava bem como metáfora geradora, no sentido de suscitar desdobramentos. Não se trata apenas de que a idéia de fluxo se opõe ao pensamento estático; ela insinua, além do mais, a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, “redemoinhos” (como diz Barth acima), até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados.

Entretanto, como já afirmei em outro lugar, quando se brinca intelectualmente com uma metáfora, é importante saber onde parar. Se para certos fins parece válido pensar a cultura como fluxo, não é preciso acreditar que ela seja uma substância que se possa colocar dentro de garrafas. Mas talvez haja um outro risco, mais verdadeiro, no imaginário do fluxo que devemos identificar prontamente. Alguns analistas alegaram que a metáfora faz com que os processos culturais pareçam fáceis demais,

tranqüilos demais. Certamente não se deve interpretá-la como uma questão de simples transposição, simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente; uma seqüência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações. O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações.

Limites (margens, fronteiras, praias)

As idéias que tenho se tornarão mais claras à medida que eu avance na análise de minha segunda palavra-chave. Se “fluxo” sugere uma espécie de continuidade e passagem, “limites” têm a ver com descontinuidades e obstáculos. Entendo por limite uma linha clara de demarcação, em relação à qual uma coisa ou está dentro ou está fora. Mas de quê, exatamente? Citemos novamente Barth. Formular o pluralismo cultural em termos de correntes simultâneas, conforme mencionei acima, foi uma reação crítica a uma tendência que ele havia observado na antropologia de repor o debate sobre o pluralismo cultural em termos de etnicidade; e isso Barth (1984:80) considerou “uma abdicação forjada pelo desespero”.

O próprio Barth foi um dos mais importantes teóricos da etnicidade na antropologia: acho até que a palavra “limites” se generalizou na disciplina depois da publicação de seu livro *Ethnic Groups and Boundaries* (Barth 1969). Mantendo uma distinção analítica entre o social e o cultural — referida, de um lado, às pessoas e suas relações, e, de outro, aos significados e formas significativas — Barth ressaltou que a etnicidade é melhor entendida como uma questão de organização social, e sugeriu que não há uma relação simples entre pertencer a um grupo étnico e a distribuição de itens culturais entre populações. Normalmente, o pertencimento a um grupo étnico, do ponto de vista da identidade social, poderia ser uma coisa ou outra; estar dentro ou estar fora. Nesse caso, o limite estaria claramente demarcado, envolvendo, na maior parte das vezes, formas culturais selecionadas, dicotomicamente distribuídas e compreendidas como emblemáticas da condição de membro do grupo⁹. Mas é importante perceber que nem todas as distribuições de cultura entre pessoas e relações têm de seguir as mesmas linhas.

Penso que os trabalhos de Barth da década de 60 contribuíram muito para nos levar a pensar nos limites como algo *através* do que se dão os contatos e interações; eles podem ter um impacto na forma e na extensão desses contatos, mas não *contêm* dentro de suas fronteiras isolados naturais [*natural isolates*]. E a distinção entre o social e o cultural foi feita de modo a permitir que a relação entre ambos pudesse ser problematizada.

É útil comparar a visão de Barth com a formulação, datada de quinze anos antes, dos teóricos da aculturação no seminário do Social Science Research Council (Broom, Siegel, Vogt e Watson 1954:974 e ss.). A aculturação, escreveram eles, “pode ser definida como a mudança cultural desencadeada pela combinação de dois ou mais sistemas culturais autônomos”; e “a unidade de análise nos estudos de aculturação é [...] qualquer cultura dada na medida em que se articula com uma sociedade específica”. Por meio dessas formulações, a distinção entre o social e o cultural tornou-se na maioria das vezes imperceptível. Quando os teóricos da aculturação se voltaram para os “mecanismos de manutenção de limites”, definiram-nos como “as técnicas e ideologias por meio das quais um sistema limita sua participação na cultura a um grupo claramente reconhecido”. De fato, eles parecem aceitar a visão que Barth viria a formular mais tarde dos limites como algo que canaliza a participação em relações sociais. Mas a discussão sobre os sistemas culturais da década de 50 transformou os limites de grupo em limites de culturas sem que ninguém tenha prestado muita atenção nisso.

Essa história pode estar-se repetindo agora. À medida que o conceito de cultura vem se popularizando em círculos cada vez mais amplos, ressurgem uma forte tendência para focalizar a atenção na cultura unicamente como um marcador de grupos. Na “política de identidade”, nos debates sobre o multiculturalismo, em muitos contextos de “estudos culturais”, o termo tem se tornado basicamente um fundamento para a formação e a mobilização de grupos, geralmente implicando pertencimentos atribuídos. Ou, por outro lado, se transforma num instrumento de exclusão social por parte das maiorias dominantes. Pode ser que haja uma preocupação com a autonomia da cultura e a defesa da herança cultural por si mesmas, embora com frequência essa retórica da cultura esteja estreitamente associada tanto ao poder quanto aos recursos materiais.

É preciso estar atento a essa estratégia particular de vincular o cultural ao social, à cultura como “capital totêmico”, conforme a feliz expressão de Kearney (1991:59). Lash e Urry (1994:4) afirmam que, nos tempos atuais, a economia vem se tornando cada vez mais uma economia de signos, já que os signos, não os objetos materiais, tendem a ser os principais

produtos. Porém, não estamos diante apenas de uma economia de signos nesse caso, mas também — se é que os dois termos podem ser separados — de uma intensa política de signos, de uma política da cultura¹⁰. Nosso interesse na cultura, porém, não precisa ficar restrito às distribuições de significados e formas significativas emblemáticas que implicam nítidas distinções entre grupos. Neste ponto se coloca a questão de saber em que outros termos seria possível pensar a respeito dos limites da cultura.

Voltemos à nossa miniatura etnográfica da *Tenda dos Milagres*. Primeiramente, Jorge Amado descreve Pedro Arcanjo e Kirsi gesticulando entre si e tentando adivinhar o que cada um está dizendo em suas respectivas línguas. Apesar disso, eles parecem se entender muito bem. E, enquanto Kirsi permaneceu na Bahia, ela teria aprendido com sucesso algumas de suas danças. Quem sabe se, ao ir embora, ela não era mais competente no *lundu* do que em português.

Pode-se argumentar que, se o fluxo cultural estacionou de algum modo em algum lugar, onde existe uma descontinuidade na distribuição de significados e/ou formas significativas entre indivíduos e relações sociais, então identificamos um limite cultural. Mas onde estaria este limite no caso de Kirsi e Pedro Arcanjo? Às vezes, o limite é visível, outras vezes não. É melhor entendê-lo como um ziguezague ou uma linha pontilhada. Talvez seja neste ponto que deveríamos abandonar essa metáfora específica. Em contrapartida, poderíamos refletir sobre quais são as unidades que nos permitem discernir descontinuidades, tanto na dimensão social quanto na cultural.

Vejamos um pouco de história, novamente. Em 1954, os teóricos da aculturação do seminário do SSRC opuseram-se frontalmente a construir o conceito de cultura em qualquer outro nível que não fosse “amplamente inclusivo”, como a “sociedade”; de outro modo, advertiam eles, o analista ficaria limitado a tratar de culturas tão particularizadas quanto as das famílias e até mesmo dos indivíduos (Broom, Siegel, Vogt e Watson 1954:974). Vinte anos antes, comentando uma primeira declaração de princípios da pesquisa sobre aculturação, feita por Redfield, Linton e Herskovits (1936), Gregory Bateson (1972:61 e ss.) assumira uma posição mais flexível. Bateson lembrou que a idéia de “contato cultural” poderia ser estendida de maneira fecunda aos contatos, p. ex., entre sexos, entre velhos e jovens, entre aristocracia e plebe; poderia até incluir “os processos pelos quais uma criança é moldada e treinada para adaptar-se à cultura em que nasceu”.

Se Bateson defendia, portanto, o estudo de unidades menores ao longo da dimensão social, criticava, por outro lado, a tendência para desa-

gregar as unidades na dimensão cultural; posicionava-se assim ao lado dos discípulos de Malinowski e contra a fragmentação em “traços” que, pelo menos os primeiros teóricos americanos da aculturação pareciam ter herdado do difusionismo.

Por enquanto, tendo a não aceitar sem exame as grandes unidades, seja na dimensão social, seja na dimensão cultural; é preciso desagregá-las primeiro antes de retomar (possivelmente) formulações de maior escala. Nessa etapa de globalização do final do século XX, muitas pessoas têm cada vez mais experiência tanto dos fluxos de formas culturais que costumavam se localizar em outros lugares quanto daqueles que acreditam pertencer à sua própria localidade. E, além disso, algumas correntes de cultura são dificilmente identificáveis como pertencentes a qualquer lugar específico. Na medida em que são enredadas nessas diversificadas correntes de cultura presentes em seus hábitats, as pessoas, como seres culturais, provavelmente estão sendo moldadas, e modelam a si mesmas, por peculiaridades de sua biografia, gosto e cultivo de talentos. As identidades atribuídas ao grupo não precisam mais ser todo-poderosas.

Os fluxos culturais através das distâncias estão se tornando também cada vez mais polimorfos. Lembremos novamente de Pedro Arcanjo e Kirsi, gesticulando entre si, um desconhecendo a língua do outro, e de Kirsi aprendendo as danças da Bahia. À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e o fluxo da mídia, ou combinações entre estes, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas que provavelmente diferem muito na maneira de fixar seus próprios limites; ou seja, em suas distribuições descontínuas entre pessoas e pelas relações. Em parte, elas impõem línguas estrangeiras, ou algo parecido, no sentido de que a mera exposição não é o mesmo que compreender, valorizar ou qualquer outro tipo de apropriação. Mas, em outros casos, um gesto, uma música, uma forma, quer sejam transmitidos por meios eletrônicos através de satélites de comunicação, quer trazidos por um estrangeiro que desembarca no lugar, poderiam ser imediatamente compreendidos, de modo que uma distribuição é modificada e um limite é transcendido, com rapidez e facilidade. Tomando emprestado uma expressão de Dan Sperber (1985), diferentes “epidemiologias” parecem estar envolvidas nisso, o que tenderia a dissolver as “culturas” como unidades de distribuição.

O que se pode tentar fazer, em primeiro lugar, para ir além da metáfora e da anedota, é chegar a uma compreensão mais geral da aquisição cultural como um processo constantemente em curso; uma compreensão

suficientemente pluralista para levar em conta as variações na forma cultural em questão. E, nesse caso — retornando a uma preocupação que já manifestei antes —, não parece ser necessário entender o fluxo cultural no espaço (a rigor, no tempo e no espaço, simultaneamente), nem suas descontinuidades, como profundamente diferentes do fluxo mais localizado no tempo.

O que quer que se tenha aprendido acerca da aquisição de cultura em linhas mais gerais, nas dimensões cognitiva, motivacional, situacional, institucional e outras, poderia aplicar-se ao estudo da migração de significados e formas significativas a longa distância, na medida em que se compreende a difusão como uma mera questão de aquisição cultural reorganizada espacialmente. Não que esse tipo de compreensão do processo cultural esteja plenamente desenvolvido ou que não tenha suas próprias controvérsias, mesmos nos contextos locais convencionalmente mais delimitados¹¹. Mas isso não era fácil de entender para os antigos difusionistas de setenta, oitenta ou cem anos atrás, empenhados em reconstruções históricas que só captavam os vestígios enigmáticos de migrações culturais do passado.

Quanto ao tema dos limites, e dos fluxos que os modelam ou dissolvem, cabe acrescentar um outro comentário. Para os antigos difusionistas, as culturas eram, como disse um deles, “feitas de retalhos e remendos” (Lowie 1920:441). Pode ser que, nesta época de espantosas justaposições, estejamos novamente nos aproximando desse modo de pensar, só que com uma melhor compreensão da maneira e do sentido exato em que chegaram a ser o que são. Ora, poder-se-ia pensar que examinar a difusão, seja como processo, seja em suas conseqüências, não passa de um obscuro jogo acadêmico, ainda que nossa capacidade de jogar tenha melhorado. Não faz a menor diferença que o espaguete tenha vindo da China para a Itália, ou que os pijamas do homem “cem por cento americano” de Linton tenham se originado da Índia. O que importa, nesse argumento, são as interpretações locais, os esquemas locais de significação.

Pois bem, é evidente que, para certos fins, as estruturas locais são importantes, embora não para todos igualmente e nem na mesma extensão (a própria categoria “local” não deve passar sem exame). Contudo, se por ora estamos insatisfeitos com formas mais fundamentalistas e exclusivistas de discurso cultural, pode não ser uma má idéia acrescentar outras interpretações da cultura no debate público, tornando menos paroquiais até mesmo as estruturas locais. Não acredito que Linton pretendesse fazer de sua vinheta do “homem cem por cento americano” apenas uma curiosidade. Ela contém uma certa ironia, uma certa crítica cul-

tural; num período caracterizado por uma grande dose de xenofobia e luta pelo fechamento cultural, uma visão mais distanciada que chamava a atenção para o permanente fluxo e reorganização do inventário cultural de toda a humanidade, para comunidades entrecruzadas e para a maneira como nos esquecemos de tudo isso, não deve ter sido apenas uma brincadeira escapista e inconseqüente. Assim como também não o é necessariamente hoje¹².

De qualquer maneira, é possível verificar algumas das dificuldades contidas na noção de limite, uma linha nítida mais ou menos contínua de demarcação, quando a aplicamos às evidências da diversidade cultural, principalmente no presente. Essas dificuldades talvez estejam contribuindo para tornar termos alternativos para descontinuidade menos atraentes para o mapeamento cultural, termos estes que não podem ser ignorados neste artigo. Compondo um pequeno conjunto de metáforas geográficas, “limite” parece combinar com “fronteira” e com “zona fronteira” [*Borderland*]. Mas esses últimos termos não implicam linhas nítidas e sim regiões, nas quais uma coisa gradualmente se transforma em outra, onde há indistinção, ambigüidade e incerteza¹³.

Em primeiro lugar, direi algumas palavras sobre o conceito de fronteira. O historiador americano Frederick Jackson Turner (1961[1893]) empreendeu cem anos atrás um modesto trabalho acadêmico, basicamente sobre a América do Norte, mas que teve durante algum tempo um alcance transnacional e comparativo (ver, p. ex., Leyburn 1935; Hofstadter e Lipset 1968; Hennessy 1978; Velho 1979). Para ele, a fronteira em expansão tinha sido uma região de oportunidades — terras selvagens que se transformaram em terras livres, onde os pioneiros eram independentes mas também podiam se unir, liberados dos entraves das tradições e das desigualdades que haviam deixado para trás, sem a carga de uma herança:

“A fronteira é a linha de mais rápida e eficaz americanização. A terra selvagem domina o colonizador. Ela o recebe como um europeu, no modo de vestir, no modo de trabalhar, nas ferramentas, nos modos de viajar, no modo de pensar. Ela o arranca do vagão de trem e coloca-o na canoa de bétula. Despoja-o de suas vestes da civilização e veste-lhe a camisa e o mocassim de caçador” (Turner 1961[1893]:39).

Críticos posteriores sugeriram que a história da fronteira narrada por Turner poderia servir como um mito americano, até mesmo como um instrumento simbólico no debate cultural nacional entre o Leste estabeleci-

do e o Oeste em mudança. Não há dúvida de que, desde Turner até a Nova Fronteira de John F. Kennedy, nos anos 60, a idéia de fronteira tem tido uma conotação muito positiva na cultura americana, apontando para o futuro, sugerindo um ambiente de progresso e de oportunidades que seres humanos abnegados e aptos poderiam forjar para si mesmos.

Mas, no sentido erudito que Turner imprimiu ao termo, a fronteira também representou uma determinada forma histórica de globalização: a expansão e colonização européia de outras regiões do mundo. Dentro da Europa, observou Turner, uma fronteira seria “uma linha fortificada cortando populações densas”¹⁴. Na América Latina, na Austrália e na África do Sul, assim como na América do Norte, a fronteira marcava o que tinha importância e o que não tinha; a “terra selvagem”. Se lá houvesse indígenas, estes também, como integrantes do imaginário da fronteira, eram selvagens. A verdade é que, nas palavras de Turner, “a terra selvagem domina o colonizador”. Ele é despojado de sua bagagem supérflua de civilização. A fronteira, nessa concepção, torna-se primordialmente uma zona ecológica mais do que uma confluência de correntes culturais.

Quando, como intelectuais, nos defrontamos com as “fronteiras do conhecimento”, é também esse sentido de fronteira próxima à “terra selvagem” que toma conta de nossa imaginação. Deste lado, os campos cultivados; do outro, o grande desconhecido. E o sentido de “terra selvagem” ainda está presente na imaginação popular, como uma idéia de fronteira, só que deslocada para a vida urbana, para as ruas e becos que parecem fora do alcance dos centros organizados da sociedade. Em outras palavras, é a fronteira urbana como selva urbana. Os outros nela encontrados podem ser realmente animais, e a lei da selva é a sobrevivência do mais apto. (O Pelourinho, onde morava Pedro Arcanjo em Salvador, parece ter sido, por um certo tempo, uma fronteira urbana desse tipo, antes de ser recuperado como centro histórico e ponto de atração turística.)

Mas a antropologia também elaborou outras interpretações da fronteira. Em seu trabalho sobre as regiões montanhosas de Burma, Edmund Leach (1960), problematizando a noção convencional de fronteiras políticas, descreveu uma região na qual as culturas se interpenetravam dinamicamente, por intermédio de diversos esquemas de natureza política, ecológica, econômica e de parentesco. E mais recentemente, em um livro sobre *The African Frontier* (1987), Igor Kopytoff, organizador da obra, descreveu um cenário do subsaara no qual continuaram a desenvolver-se inúmeras microfronteiras, não só nas imediações de sociedades estabelecidas, mas justamente *entre* elas, nos seus interstícios (e “interstícios” é outro termo muito usado nesse vocabulário “dos espaços intermediários”

[*betweeness*]), onde pequenos grupos de pessoas se encontram para formar os princípios de uma nova sociedade, após deixarem os lugares onde viviam por causa, por exemplo, de disputas de sucessão, ou de acusações de feitiçaria. Kopytoff afirma que, na África, onde vigora o padrão de constante troca de posições entre centros e periferias, as fronteiras continuaram a ressintetizar culturas, embora a tendência dominante seja conservadora, provocando variações de temas duráveis dentro de um único ecúmeno.

Kopytoff parte da tese de Turner a respeito da fronteira e busca apoio na etnografia africanista clássica, embora subvertendo seus pressupostos de estabilidade e atemporalidade; mas sua ênfase no encontro e na mistura de povos, nos territórios intersticiais, aproxima-o, assim como Leach, dos colegas antropólogos que, mais recentemente, baseando-se em contextos etnográficos menos convencionais, têm preferido falar em zonas fronteiriças. Passemos então a esses últimos.

Alvarez Jr. (1995:451), revendo recentemente a antropologia da fronteira entre o México e os Estados Unidos, observou que essa região se tornou “o modelo para o gênero de estudos de fronteira e das zonas fronteiriças em todo o mundo”, um surpreendente paralelo com o *status* exemplar da fronteira americana. Um dos observadores dessa região é Renato Rosaldo (1988), outro é Michael Kearney (1991). É interessante compará-los pois, embora analisem mais ou menos a mesma região, propõem ênfases distintas. A região estudada por Kearney é mais a fronteira “propriamente dita”, a fronteira política, e em torno dela existe uma área soturna de predadores e vítimas, quase uma atualização do imaginário da fronteira como a selva das cidades. Como essa área não está sob o controle de nenhum dos lados, nela predominam o terror e a evasão. Seus personagens-chave são os “coiotes” que facilitam a entrada de migrantes ilegais do sul para o norte. E Kearney nos faz lembrar que *El Coyote* também é, na região indígena do México e da América do Norte, “um *trickster* extremamente ambíguo e contraditório, e um herói cultural”.

Na zona fronteiriça descrita por Rosaldo, melhor definida pelas poetas do que pela polícia (e, portanto, mais metafórica), o herói cotidiano é El Louie, um lúmpen proletário das ruas, que joga com as modas e as imagens de Hollywood. Seus moradores típicos também são migrantes, minorias, os “sem-documento”. Contudo, Rosaldo chama a atenção não tanto para a luta pela sobrevivência, mas para a fronteira como uma zona cultural “entre lugares estáveis” – para sua liberdade, para as pessoas se divertindo, para a dança da vida. A fronteira torna-se um espaço lúdico. Ou, trazendo à lembrança uma outra corrente do pensamento antropoló-

gico, e passando de Frederick Jackson Turner para Victor Turner (p. ex., 1974), uma área de liminaridade.

Mais uma vez, ao que parece, “o selvagem revida”; e se não se trata exatamente do selvagem, pelo menos trata-se de alguém colocado numa posição bem afastada do centro dominante. De fato, já nos encontramos com esse tipo de figura numa série de memoráveis retratos etnográficos ao longo do tempo¹⁵. O *mestizo* de Eric Wolf (1959:238-241), em *Songs of the Shaking Earth*, teve de rejeitar propositadamente boa parte do que a herança espanhola deixara na América Central, pois no ritmo errático de sua vida “suas chances de sobrevivência não dependiam nem do acúmulo de bagagem cultural nem da adesão às normas culturais, mas da capacidade de mudar, adaptar-se, improvisar”. Ele tinha de parecer ao mesmo tempo mais e menos do que era, e ser ao mesmo tempo mais e menos do que aparentava. A linguagem podia se tornar uma estratégia em que os sentidos explícitos ocultavam mensagens implícitas, e em que falar duas línguas contraditórias era um meio de confundir os não iniciados. E ele se divertia com o jogo da fantasia porque, estando à margem da sociedade, também se tinha posto à margem da realidade. O personagem favorito do *mestizo*, diz Wolf, era o grande palhaço Cantinflas, “que, numa eterna sucessão de fantasias, desvia-se espertamente das armadilhas da vida, com passadas criativas e uma fala ambígua e engraçada, transitando com leveza pelos corredores sociais”.

Há uma outra metáfora para a zona de contato que eu não posso ignorar aqui. Em seu admirável trabalho sobre a etnohistória das ilhas Marquesas, na Polinésia, Dening (1980) formulou uma imagem das “ilhas” culturais e das “praias” que se formam ao seu redor através de definições de “nós” e “eles”¹⁶. Essas praias não se parecem com a Copacabana de hoje, mas com o litoral de Pedro Álvares Cabral ou de James Cook; assemelham-se mais a zonas de fronteira. Seria útil comparar a descrição feita por Dening dos “*beachcombers*”^{*} — “o que quer que façam na praia, eles têm de cavar com as próprias mãos um novo mundo para si mesmos” — com o homem da fronteira de Frederick Jackson Turner. Mas há uma diferença no fato de que Dening admite que, atravessando a praia, os *beachcombers* chegavam não a uma “terra selvagem”, mas a “outros mundos bem estabelecidos e auto-suficientes”.

Em suma, os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros. Se uma pessoa é capaz de sobreviver e

^{*} N. T. - *Beachcombers* são pessoas sem ocupação regular que vivem à custa de vender qualquer coisa que encontram nas praias.

até prosperar nelas, isso se deve à sua própria agilidade cultural, talvez mesmo agilidade física. Uma parte disso, assim nos dizem nossos intérpretes, pode ser uma questão de “deculturação”: despojar-se de uma sobrecarga de cultura para ganhar liberdade de movimento. Contudo, “deculturação” em excesso traz o risco da desumanidade, de tornar-se um animal perigoso. A liberdade da zona fronteira é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [*agency*] no manejo da cultura.

Híbridos e outras palavras que expressam mistura

Podemos agora tratar de nossa terceira palavra-chave, não sem antes voltarmos, por um instante, a anos anteriores. Examinemos as seguintes frases:

“É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentimento de estarmos sempre olhando para nós mesmos com os olhos dos outros, de medirmos nossa alma pelo padrão de um mundo que nos observa com piedade e sorridente desprezo. Sente-se sempre a própria duplicidade — um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois conflitos inconciliáveis; dois ideais em luta num mesmo corpo escuro, cuja força obstinada impede de dilacerar-se.”

Esse trecho foi retirado do livro *The Souls of Black Folk*, do escritor afro-americano W. E. B. DuBois (1961[1903]:16-17). Talvez haja um presentimento de ação [*agency*] nessa frase, mas se isso for verdade, ela diz respeito à força diante da adversidade. O tom dominante tende ao trágico. Um pouco desse tom perdurou como tema durante pelo menos a primeira metade deste século em muitas análises da sociedade e da cultura. Na sociologia americana, avolumaram-se os trabalhos sobre o novo conceito de “homem marginal”. O criador do conceito, Robert E. Park (1964[1928]:356), figura ancestral da sociologia de Chicago, mais interessado do que a maior parte dos acadêmicos de seu tempo no que hoje se denomina de sociologia da globalização, escreveu, vinte anos depois de DuBois, que “é na mente do homem marginal que a confusão moral ocasionada pelos novos contatos culturais se manifesta sob formas mais patentes”.

“Margens”, obviamente, é uma palavra que combina com o vocabulário dos limites, fronteiras e interstícios, e o homem marginal também faz parte de uma genealogia intelectual das interpretações contemporâneas das recombinações culturais¹⁷. Mas alguma coisa se passou entre aquele tempo e o nosso. Comparemos DuBois e Park à observação de Salman Rushdie (1991:394), sobre uma conhecida passagem do seu famoso e controvertido romance:

“*Os Versos Satânicos* celebram a hibridez, a impureza, a mistura, a transformação que provêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, idéias, política, filmes, canções. Compraz-se na mestiçagem e teme o absolutismo do puro. *Mélange*, miscelânea, um pouco disto e um pouco daquilo é a maneira *como o novo ingressa no mundo*.”

Houve uma mudança de ethos, do silencioso sofrimento ou da compaixão para a afirmação confiante e, até mesmo, a celebração. Impureza e mistura oferecem agora não só uma saída para a “duplicidade” de que fala DuBois, uma possibilidade de reconciliação, mas é uma fonte — talvez a mais importante — de uma desejável renovação cultural.

Claramente a mudança ocorreu mais cedo no universo brasileiro dos estudos humanistas e das letras, podendo-se até mesmo sugerir que foi aí que ela começou. Pedro Arcanjo, de *Tenda dos Milagres*, e através dele, Jorge Amado, é com certeza um precursor de Rushdie; nos anais da hibridez artística, parece que a Bahia precede Bombaim. Os trabalhos de Gilberto Freyre (1946; 1959) a respeito do Brasil como um ponto de encontro entre portugueses, ameríndios e africanos certamente são fundamentais para uma história intelectual e cultural da hibridez — especialmente por sua audaciosa tentativa de delinear não só um tipo de caráter, ou um modo de produção artística, mas toda uma nova civilização, um nível do que se poderia chamar de ambição macroantropológica que talvez só encontre paralelo no estudo de Frederick Jackson Turner sobre a fronteira. Cabe notar também que embora o “homem marginal” tenha sido principalmente uma criação da sociologia, já na metade do século, a antropologia (previsivelmente) tendia a conceber uma outra visão. “A conjunção de diferenças no contato cultural”, escreveram os membros do seminário sobre aculturação do SSRC em 1954, “fornece uma espécie de catalisador para a criatividade cultural” (Broom, Siegel, Vogt e Watson 1954:985). Em sua laboriosa linguagem, eles se preocupavam com as condições favoráveis à emergência, em situações de contato, de “um genuíno terceiro sistema sociocultural através de um processo de fusão”.

Seja como for, aqui estamos agora, com hibridez, colagem, *mélange*, miscelânea, montagem, sinergia, bricolagem, criolização, mestiçagem, miscigenação, sincretismo, transculturação, terceiras culturas, e outros termos; uns são usados só de passagem, como metáforas sintéticas, outros reclamam um *status* analítico maior, outros, ainda, têm uma importância apenas regional ou temática. Na maioria das vezes eles parecem sugerir uma preocupação com forma cultural, com produtos culturais (e frequentemente os termos se referem a domínios de materiais culturais bastante tangíveis, tais como a linguagem, a música, a arte, o ritual ou a culinária); algumas palavras parecem, mais do que outras, dizer respeito a processo.

Hibridez parece ser atualmente o termo genérico preferido, talvez por derivar sua força, como “fluxo”, de uma fácil mobilidade entre disciplinas (mas muitos dos outros termos também têm a mesma flexibilidade). Apesar de seu tom biológico, é um termo forte principalmente no campo dos estudos literários, em grande parte pela sua presença na obra de Mikhail Bakhtin (1968). Imagino que, para Bakhtin, a hibridez representava antes de tudo a coexistência de duas línguas, duas consciências lingüísticas, mesmo dentro de uma única fala, comentando uma a outra, desmascarando-se mutuamente, criando contradições, ambigüidades, ironias. Mais uma vez, deparamo-nos com o tema do *trickster*. Na forma como é utilizada por Homi Bhabha (1994) para fazer a crítica cultural do colonialismo, hibridez sublinha a subversão, a desestabilização, da autoridade cultural colonial. Mas como outros comentadores, ligados a diversas disciplinas, usaram a palavra com diferentes sentidos e objetivos analíticos, hibridez acabou se tornando um termo repleto de ambigüidades¹⁸.

Voltemos os olhos rapidamente para algumas das outras palavras que expressam mistura. “Sinergia” talvez seja um termo de pouca tradição na antropologia; sua presença foi assinalada em algumas notas das conferências de Ruth Benedict, a partir de 1941 (Maslow e Honigmann 1970). Mas Benedict usava a palavra para se referir a situações internas às culturas, nas quais um “ato ou habilidade beneficia o indivíduo ao mesmo tempo que beneficia o grupo”. Também, atualmente, o termo parece ser menos popular na antropologia do que entre os profissionais dos novos campos da comunicação intercultural, que o empregam para fazer referência aos benefícios dinâmicos dos contatos e das fusões entre culturas. É claro que esses interculturalistas muitas vezes transitam nas fronteiras do mundo dos negócios, onde a idéia de sinergia tende a emprestar uma aura de atração a fusões e *takeovers*. Em outras palavras, “sinergia” contém nítidos matizes laudatórios.

Uma expressão que tem igualmente longínquas origens na antropologia é “transculturização”, termo cunhado pelo historiador social cubano Fernando Ortiz em seu livro *Cuban Counterpoint* (1947). Bronislaw Malinowski, que conheceu Ortiz em Havana, em 1939, escreveu uma introdução (datada de 1940) na qual dizia que tinha prometido ao autor “apropriar-se da nova expressão para uso pessoal, concedendo-lhe o crédito pela autoria do termo, e utilizando-o com constância e lealdade”. Na opinião de Malinowski, o termo era preferível a aculturação, que não lhe soava bem — “parece um misto de soluço com arrote” —, e que lhe parecia sugerir uma mudança cultural mais unilateral. Concordava com Ortiz que transculturização era um sistema de toma-lá-dá-cá, isto é, “um processo a partir do qual decorre uma nova realidade, transformada e complexa, uma realidade que não é um aglomerado mecânico de traços, nem mesmo um mosaico, mas um novo fenômeno, original e independente”. Parece difícil que, pelo menos alguns dos colegas americanos de Malinowski efetivamente entendessem aculturação de modo muito diferente. Recentemente, “transculturização” popularizou-se novamente graças ao uso que lhe deu Pratt (1992) em seu estudo sobre a literatura de viagem. Na época pós-colonial um dos atrativos desse conceito talvez esteja no fato de que ele é, em si mesmo, um exemplo de contrafluxo, da periferia para o centro.

Apesar de origens e ênfases um pouco diferentes, não importa muito qual desses conceitos se escolhe, mas aquele que mais me chamou a atenção, especialmente por minha experiência de campo na Nigéria, foi o de “criolização” (Hannerz 1987; 1996:65 e ss.)¹⁹. Embora me pareça que os demais termos tendam a indicar mistura cultural como tal, e apesar de “criolização” muitas vezes também ser empregado dessa maneira, considero que esse conceito pode ser utilizado de modo mais preciso e ao mesmo tempo mais restrito.

As origens da noção de “crioulo”, para qualificar pessoas e fenômenos culturais, encontram-se no contexto histórico-cultural das sociedades de *plantation* do Novo Mundo e já houve quem dissesse que o termo deveria ter-se restringido a esse contexto. Pode-se discutir esse conceito tanto quanto todos os demais igualmente retirados de determinadas áreas para serem usados com finalidades comparativas (casta, totem, tabu...) ²⁰. Seja como for, o uso mais amplo do conceito já está consolidado principalmente na sociolinguística. Fazendo uma analogia com as interpretações dessa disciplina sobre a cultura “crioula”, penso que a perspectiva da “criolização” é particularmente aplicável aos processos de confluência cultural que se estendem num *continuum* mais ou menos aberto de diversidade, ao longo de uma estrutura de relações centro-periferia que

pode ser perfeitamente alargada para o âmbito transnacional, também caracterizado pela desigualdade de poder, prestígio e recursos materiais. Dentro desse raciocínio, parece-me possível integrar a análise social e cultural de uma forma que não é claramente sugerida pelos outros conceitos, e, desse modo, alcançar uma visão mais macroantropológica²¹. Só que isso significa, mais uma vez, tornar menos genérico o termo “criolização”, relacionando-o a um tipo mais elaborado. (E sugerindo também uma paisagem social bem mais estruturada, não tanto uma fronteira ou uma zona fronteiriça.)

A identificação de culturas crioulas chama a atenção para o fato de que algumas culturas *não* são visivelmente tão “limitadas”, “puras”, “homogêneas” e “atemporais” quanto a tradição antropológica muitas vezes as retrata; e na medida em que também nesse caso há uma postura de exaltação da hibrididade, pode-se pensar que uma parte da vitalidade e criatividade dessas culturas tem origem exatamente na dinâmica da mistura (se bem que a exaltação possa ser moderada pelo reconhecimento de que as culturas também são construídas em torno de estruturas de desigualdade). Uma objeção às vezes levantada ao conceito de “criolização” – outras noções correlatas recebem a mesma crítica — é a de que a identificação de culturas crioulas, como categoria específica, poderia simplesmente fazer reaparecer um essencialismo, sugerindo-se que as correntes culturais articuladas através do processo de criolização tenham sido puras, limitadas e tudo o mais, antes de seu encontro²².

Essa conclusão não me parece inevitável. Recorrendo novamente a um paralelo lingüístico, existe uma série de línguas crioulas baseadas no inglês espalhadas pelo mundo, mas ninguém levaria a sério a afirmação de que o inglês é uma língua historicamente pura. (Convém recordar o ano de 1066 e tudo o que se seguiu.) O que precisa ser dito é que, em determinado período, algumas culturas são mais crioulas do que outras, na medida em que as correntes culturais se encontram em condições específicas e com resultados mais ou menos dramáticos, se distinguem historicamente das outras, mesmo que elas próprias tenham resultado de outras confluências. Em um momento ou outro da história, nós ou nossos antepassados podemos ter passado pela criolização, mas não estamos envolvidos eternamente nesse processo, nem o fomos necessariamente no mesmo grau.

Por último, a palavra sincretismo; trata-se novamente de uma antiga noção, embora nem sempre claramente visível, usada tanto na antropologia quanto em outras áreas, especialmente no campo do estudo comparativo das religiões, como, por exemplo, na análise da maneira como as

culturas afro-americanas fizeram a fusão de divindades de origem africana com os santos católicos²³. Nos últimos anos parece ter havido uma retomada do interesse nessa noção, associado a um interesse pelo “anti-sincretismo”. Em um mundo em que os acadêmicos estudam vidas não-acadêmicas e os não-acadêmicos lêem textos acadêmicos, líderes e adeptos de algumas das fés religiosas envolvidas no debate não estão muito satisfeitos com uma abordagem científica que parece negar a autenticidade e a pureza de suas crenças e práticas (cf. Stewart e Shaw 1994; Palmié 1995)²⁴.

Conclusão: os mundos e o mundo

Isso nos leva a alguns comentários conclusivos. Comecei falando em três palavras-chave de uma antropologia transnacional, mas acabei mencionando muitas outras palavras extraídas do passado e do presente: aculturação, fronteira, homem marginal, difusão... Este é um vocabulário que abrange todo o século XX e um pouco mais, e que também liga continentes. Ao mesmo tempo, porém, é um vocabulário que coloca a globalização com os pés no chão e ajuda a revelar sua face humana. Ele leva a pensar que o mundo não está se tornando necessariamente igual. Há luta, mas também há jogo. Os *tricksters* prosperam nas zonas fronteiriças.

Nós mesmos precisamos dessas palavras, e de outras mais, muitas vezes de novas palavras, mais precisas, para traçar o mapa das mudanças e devemos recordar as velhas palavras-chave, e como foram criticadas no passado, para saber de onde viemos e para avaliar até onde fomos. Mas essas palavras não são apenas nossas; palavras que só nós conhecemos. O mundo de hoje também vem se tornando cada vez mais reflexivo, o que quer dizer que os leigos, os “nativos”, prestam atenção no que os especialistas dizem sobre eles, e muitas vezes os refutam.

“Sincretismo” não é certamente a única palavra do vocabulário citada neste artigo a respeito da qual as pessoas que de uma maneira ou de outra foram estudadas teriam algo a dizer. Convém pensar um pouco na maneira como lidamos com esse fato. Se as pessoas não vêm a cultura como um “fluxo”, ou se, por isso mesmo, preferem acreditar que seus modos de viver e de pensar são puros, estáveis, eternos, nem por isso elas deveriam ter a oportunidade de vetar os nossos conceitos analíticos ou proto-analíticos, quando sugerem o contrário. Esses conceitos não são necessariamente validados ou invalidados por coincidirem ou não com o uso ordinário, cotidiano, “nativo”.

Precisamos perceber quais palavras, idéias e interesses são nossos e quais são “deles”. Mas nosso vocabulário, também não habita um mundo isolado. Seguindo os passos de Raymond Williams e Pedro Arcanjo, ambos intelectuais públicos à sua maneira, não é trivial compartilhar nossas próprias palavras-chave com os outros, e discutir as implicações de tais palavras com esses outros, e aqueles que fazem do estudo da cultura num mundo interligado sua vocação podem ajudar a criar uma bem informada análise pública desse mundo. Quanto a isso, há mais trabalho por fazer.

Tradução: Vera Pereira

Revisão técnica: Kátia Maria Pereira de Almeida

Recebido em 3 de setembro de 1996

Aprovado em 11 de outubro de 1996

Ulf Hannerz é presidente da Associação Européia de Antropólogos Sociais [EASA] e diretor do Departamento de Antropologia da Universidade de Estocolmo. Entre seus últimos livros estão *Cultural Complexity*, *Studies in the Social Organization of Meaning*, e *Transnational Connexions. Culture, People, Places*.

Notas

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada numa conferência realizada durante o XX Encontro da Associação Brasileira de Antropologia em Salvador, Bahia, 14-17 de abril de 1996. Agradeço à ABA pelo convite e pela hospitalidade que me proporcionaram. O artigo foi elaborado para o projeto sobre “Processos Culturais Nacionais e Transnacionais”, desenvolvido no Departamento de Antropologia Social da Universidade de Estocolmo e no Departamento de Etnologia da Universidade de Lund, e financiado pelo Swedish Research Council for the Humanities and Social Sciences.

² É claro que eu não sou o primeiro antropólogo a buscar inspiração em Jorge Amado. Ver DaMatta (1982).

³ Uma tentativa importante nesse sentido foi elaborada por Robertson (1992:57-60).

⁴ Em sua história do estudo antropológico da política, Vincent (1990:125) observa que “o que distinguia os difusionistas, como Rivers, Hocart, Wheeler, Perry e Elliot Smith, era sua inapelável insistência em que a antropologia estudasse não só povos primitivos ou selvagens, mas o mundo inteiro, antigo e moderno, com sua complexidade histórica”. Na série de artigos sobre o contato cultural na África que resultou de seu trabalho na década de 30, na London School of Economics, Malinowski — o “*presiding genius*” nas palavras da organizadora da coletânea, Lucy Mair (1938:v) — observou que “a antropologia, que costumava ser o estudo dos seres e das coisas lentas, graduais e atrasadas, encontra-se agora diante da difícil tarefa de explicar como o ‘selvagem’ se torna um participante ativo da civilização moderna, como os africanos e asiáticos estão assumindo posições de parceria com os europeus na cooperação e no conflito mundiais”. Boa parte dos trabalhos americanos sobre aculturação desse período distribuem-se entre dois grandes modelos conceituais e teóricos: o de Redfield, Linton e Herskovits (1936) e o de Broom, Siegel, Vogt e Watson (1954). Uma antiga crítica (1935) pode ser encontrada em Bateson (1972:6 e ss.) e uma crítica recente encontra-se em Murphy (1964).

⁵ Ver também, por exemplo, a importante noção de “espaço de fluxos” do sociólogo urbano Manuel Castells (1989:126 e ss.), que se refere à manipulação de informações dentro e entre organizações dispersas. Czikszentmihalyi (p. ex., 1990) popularizou na mesma época um conceito de fluxo muito diferente, referindo-se à experiência de atividades altamente recompensadoras. Na antropologia, Victor Turner (p. ex., 1982:55 e ss.) remeteu essa interpretação do fluxo à *communitas* e à liminaridade, aproximando-se, portanto, de alguns dos temas tratados neste artigo — ver a discussão sobre zonas de fronteira mais adiante.

⁶ Para exemplos de utilizações diversas da palavra, ver a concepção de Watson (1970) e Vincent (1977) da “sociedade como fluxo organizado”, ou os comentários de Adams (1975:144 e ss.) no contexto de uma discussão sobre energia. A breve formulação de Mintz e Price (1992:32 e ss.) acerca do fluxo da cultura no período inicial de formação da cultura afro-americana, no contexto da *plantation*, lembra de certo modo Barth, como se verá adiante, especialmente sua proposta de investigação ao mesmo tempo da cultura e das relações sociais.

⁷ Num exemplo de utilização mais elaborada da metáfora temporal do fluxo, Kroeber (1952:405) também observa que “nossas Idades Médias não são realmente uma reversão, uma volta às origens de uma corrente de fluxo. Elas marcam a cessação do fluxo de uma civilização, uma conseqüente paralisação e hesitação do confuso e oscilante movimento da correnteza; e, então, o gradual e lento aumento do fluxo de uma nova civilização ocidental — nova exatamente porque sua correnteza toma um novo rumo.”

⁸ Cabe acrescentar que Howell (1995:172), depois de me citar de modo um tanto confuso, parece sugerir que eu menosprezo a importância de um fluxo de significados nas relações face a face. Essa interpretação de qualquer dos meus trabalhos é inteiramente falaciosa; veja-se, por exemplo, algumas outras páginas no mesmo artigo citado por Howell, à sua maneira (Hannerz 1991:113-114).

⁹ Cohen (p. ex., 1986; 1994), outro importante estudioso dos “limites”, também se ocupa basicamente com a demarcação simbólica das identidades sociais.

¹⁰ Mais recentemente Barth (1995:65; ver, também, Barth 1994), comentando as teorias atuais sobre a identidade cultural, escreveu que elas “proporcionam um campo extremamente fértil para os empreendimentos políticos; permitem que líderes e porta-vozes afirmem estar falando em nome de outros; facilitam a manipulação do acesso à mídia e estimulam a construção estratégica de debates polarizadores que se traduzem em guerras de influências. Essas guerras criam hegemonia e restringem as opções; destituem o poder dos seguidores e limitam a diversidade das vozes”. É interessante mencionar a observação de Verdery (1994:56) a esse respeito: “do ponto de vista da antropologia no campo das disciplinas, a crítica do multiculturalismo no estilo de Barth é perigosa. Entender a política de identidades como errônea e baseada em fundamentos essencialistas inaceitáveis pode servir para marginalizar a antropologia, pois se considera que sua mensagem obstrui desenvolvimentos apoiados por forças poderosas do mundo econômico. Numa época em que as identidades e limites disciplinares (e seus respectivos recursos) tornaram-se tão evanescentes quanto nos sistemas étnicos mais fluidos, essa marginalização não deve ser avaliada sem uma análise profunda”. Ver também, p. ex., Terence Turner (1993), sobre o multiculturalismo, especialmente no contexto americano, e Stolcke (1995), a respeito do fundamentalismo cultural na Europa; e a observação de Robertson (1992:83) de que o crescimento da área dos “estudos culturais” parece perfeitamente compatível com a visão da cultura de Wallerstein (1990) como um campo de batalha ideológico do sistema mundial.

¹¹ Eu diria que uma concepção da difusão (e dos relativos processos culturais portadores de uma dimensão espacial) como aquisição cultural poderia inspirar-se em diversas fontes, por exemplo, nas investigações de Bloch (p. ex., 1992) acerca da teoria conexionista; na teoria de Lave e Wenger (1991) sobre a aprendizagem situacional; na análise de Schudson (1989) sobre a eficácia da cultura, a partir de estudos sobre meios de comunicação de massa; no contraste estabelecido por Urban (1993:220 e ss.) entre cultura lateral e vertical; ou na crítica de Turner à noção de práticas compartilhadas.

¹² É interessante notar que Raymond Williams (1985:177) criou uma versão totalmente independente de um indivíduo “cem por cento britânico”, que contém uma mensagem antiparoquial.

¹³ É verdade que nem todas as línguas permitem fazer essas distinções, mas no inglês americano as palavras contêm diferentes cargas históricas e simbólicas. A força do inglês como língua internacional é tamanha que essas palavras são muitas vezes entendidas também em outros lugares. Ver também os comentários de Cohen (1994:62-63).

¹⁴ Para uma análise recente focalizando um pouco mais essas fronteiras, principalmente em termos políticos, ver Anderson (1996).

¹⁵ Excetuando o *mestizo* de Wolf, pode-se considerar como outro exemplo da história e da etnografia das zonas culturais de fronteira o estudo realizado por Christopher Waterman, sobre o *jùjú*, forma de música popular da África Ocidental que surgiu na época do colonialismo e início do pós-colonialismo. Os estilos de cultura popular na África, afirma Waterman (1990:8-9), “raramente se originaram das elites ocidentais educadas ou brotaram de uma fonte autóctone”; surgiram da ação pioneira de uma camada intermediária de artesãos cosmopolitas, trabalhadores, marinheiros, operários das ferrovias, motorneiros, professores e balconistas. São essas as pessoas “mais competentes na interpretação de múltiplas línguas, códigos culturais e sistemas de valores, habilidades que as capacitam a construir estilos que expressam a mudança de padrões da identidade urbana”. E, entre elas, os músicos, “extremamente versáteis, ocupando importantes interstícios nas sociedades urbanas heterogêneas, eles forjam novos estilos e comunidades de gostos, negociando diferenças culturais por meio da manipulação musical de associações simbólicas”.

¹⁶ Para uma reflexão sobre a noção antropológica de “ilhas”, ver Eriksen (1993).

¹⁷ Exemplos de uma geração de estudos sobre a marginalidade são: Stonequist (1937); Green (1947); Riesman (1951); Golovensky (1952).

¹⁸ Para uma visão geral da idéia de hibridez, ver Nederveen Pieterse (1994); Young (1995); Papastergiadiis (1995); e para uma discussão da interpretação de Bhabha, ver Purdom (1995). Uma análise crítica recente da noção de mestiçagem

encontra-se em Klor de Alva (1995). A noção de “terceiras culturas”, que parece ter surgido de uma tentativa de conceituar as interações dos americanos expatriados e os indianos, na fase pós-colonial (Useem 1963), tem aparecido com certa regularidade desde então no campo dos estudos sobre comunicação intercultural e, por vezes, em outros contextos (p. ex., Featherstone 1995:90-91).

¹⁹ Para outras discussões que me pareceram úteis do conceito de criolização na cultura, ver, p. ex., Fabian (1978:317); Drummond (1980); Jackson (1989); Barber e Waterman (1995).

²⁰ Mintz (1996:300-303) talvez preferisse uma utilização mais limitada, embora seu argumento me pareça um pouco ambivalente. Acho muito confusa sua conclusão de que o uso corrente de “criolização”, não exclusivamente caribenho, remete de algum modo ao “fim da cultura”, ou simplesmente à modernização. Pelo menos nos trabalhos de minha autoria citados por Mintz isso seguramente não acontece.

²¹ Como Mintz (1996:309) situa minha analogia entre as dimensões lingüística e cultural da criolização, no plano da forma cultural, de “*insouciant*” — o que pode ser verdade no trecho citado que contém uma afirmação muito geral —, ele despreza o fato essencial de que meu pensamento sobre a cultura crioula foi inspirado, em grande medida, em sua ênfase na dimensão social. Isso deveria ter ficado claro em meus trabalhos anteriores, mas procurei torná-lo particularmente explícito em Hannerz (1996:65 e ss.).

²² Friedman (p. ex., 1994:208 e ss.) parece estar convencido de que um argumento “criolista” só pode ser um “essencialismo confuso”.

²³ Para uma discussão recente a respeito das concepções de sincretismo, numa perspectiva antropológica contemporânea, ver Droogers (1989).

²⁴ Uma interessante reviravolta no debate foi causada pela política de expansão da Igreja Católica Romana que, à guisa de um conceito de “inculturação”, patrocina a indigenização de sua mensagem transcendente e eterna, abrindo-se a formas culturais locais (Angrosino 1994).

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. "Writing Against Culture". In: R. G. Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press. pp.137-162.
- ADAMS, Richard N. 1975. *Energy and Structure*. Austin: University of Texas Press.
- ALVAREZ JR., Robert R. 1995. "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands". *Annual Review of Anthropology*, 24: 447-470.
- AMADO, Jorge. 1971. *Tente of Miracles*. New York: Knopf.
- ANDERSON, Malcom. 1996. *Frontiers*. Cambridge: Polity.
- ANGROSINO, Michael V. 1994. "The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church". *American Anthropologist*, 96:824-832.
- APPADURAI, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture*, 2(2):1-24.
- . 1995. "The Production of Locality". In: R. Fardon (ed.), *Counterworks*. London: Routledge.
- BAKHTIN, Mikhail. 1968. *Rabelais and his World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BARBER, Karin e WATERMAN, Christopher. 1995. "Traversing the Global and the Local: Fúji Music and Praise Poetry in the Production of Contemporary Yorubá Popular Culture". In: D. Miller (ed.), *Worlds Apart*. London: Routledge.
- BARTH, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1984. "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society.
- . 1994. "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity". In: H. Vermeulen e C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- . 1995. "Other Knowledge and Other Ways of Knowing". *Journal of Anthropological Research*, 51:65-68.
- BATESON, Gregory. 1972 [1935]. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- BHABHA, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BLOCH, Maurice. 1992. "What Goes without Saying: The Conceptualization of Zafimaniry Society". In: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge. pp.127-146.
- BROOM, Leonard, SIEGEL, Bernard J., VOGT, Evon Z. e WATSON, James B. 1954. "Acculturation: An Exploratory Formulation". *American Anthropologist*, 56:973-1000.
- CASTELLS, Manuel. 1989. *The Informational City*. Oxford: Blackwell.
- COHEN, Anthony P. (ed.). 1986. *Symbolising Boundaries*. Manchester: Manchester University Press.
- . 1994. "Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries: Critical Questions for Anthropology". In: H. Vermeulen e C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- CZIKSZENTMIHALYI, Mihaly. 1990. *Flow*. New York: Harper & Row.
- DAMATTA, Roberto. 1982. "Dona Flor e seus Dois Maridos: A Relational

- Novel". *Social Science Information*, 21:19-46.
- DENING, Greg. 1980. *Islands and Beaches*. Chicago: Dorsey.
- DROOGERS, André. 1989. "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem". In: J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout e A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism*. Grand Rapids: Eerdmans. pp.7-25.
- DRUMMOND, Lee. 1980. "The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems". *Man*, 15:352-374.
- DUBOIS, W. E. Burghardt. 1961[1903]. *The Souls of Black Folk*. Greenwich: Fawcett.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 1993. "In Which Sense Do Cultural Islands Exist?". *Social Anthropology*, 1:133-147.
- FABIAN, Johannes. 1978. "Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures". *Africa*, 48:315-334.
- FEATHERSTONE, Mike. 1995. *Undoing Culture*. London: Sage.
- FREYRE, Gilberto. 1946. *The Masters and the Slaves*. New York: Knopf.
- . 1959. *New World in the Tropics*. New York: Knopf.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- GOLOVENSKY, David I. 1952. "The Marginal Man Concept: An Analysis and Critique". *Social Forces*, 30:333-339.
- GREEN, Arnold W. 1947. "A Re-examination of the Marginal Man Concept". *Social Forces*, 26:167-171.
- HANNERZ, Ulf. 1987. "The World in Creolisation". *Africa*, 57:546-559.
- . 1991. "Scenarios for Peripheral Cultures". In: A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan. pp.107-128.
- . 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- . 1996. *Transnational Connections*. London: Routledge.
- HENNESSY, Alistair. 1978. *The Frontier in Latin American History*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HOFSTADTER, Richard e LIPSET, Seymour, Martin (eds.). 1968. *Turner and the Sociology of the Frontier*. New York: Basic Books.
- HOWELL, Signe. 1995. "Whose Knowledge and Whose Power? A New Perspective on Cultural Diffusion". In: R. Fardon (ed.), *Counterworks*. London: Routledge.
- INGOLD, Tim. 1993. "The Art of Translation in a Continuous World". In: G. Pálsson (ed.), *Beyond Boundaries*. London: Berg.
- JACKSON, Jean. 1989. "Is There a Way of Talking about Culture without Making Enemies?". *Dialectical Anthropology*, 14:127-143.
- KEARNEY, Michael. 1991. "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire". *Journal of Historical Sociology*, 4:52-74.
- KLOR DE ALVA, J. Jorge. 1995. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism', and 'Mestisaje'". In: G. Prakash (ed.), *After Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- KOPYTOFF, Igor (ed.). 1987. *The African Frontier*. Bloomington: Indiana University Press.
- KROEBER, A. L. 1952. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- LASH, Scott e URRY, John. 1994. *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- LAVE, Jean e WENGER, Etienne. 1991. *Situed Learning*. Cambridge: Cambridge University Press.

- LEACH, Edmund R. 1960. "The Frontiers of 'Burma'". *Comparative Studies in Society and History*, 3:49-68.
- LEYBURN, James G. 1935. *Frontier Folkways*. New Haven: Yale University Press.
- LINTON, Ralph. 1936. *The Study of Man*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- LIPS, Julius. 1937. *The Savage Hits Back*. New Haven: Yale University Press.
- LOWIE, Robert. 1920. *Primitive Society*. New York: Liveright.
- MAIR, Lucy P. (ed.). 1938. *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. International African Institute, Memorandum XV. London: Oxford University Press.
- MASLOW, Abraham H. e HONIGMANN John J. 1970. "Synergy: Some Notes of Ruth Benedict". *American Anthropologist*, 72:320-333.
- MINTZ, Sidney W. 1996. "Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumenê". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2:289-311.
- e PRICE, Richard. 1992. *The Birth of African-American Culture*. Boston: Beacon Press.
- MURPHY, Robert F. 1964. "Social Change and Acculturation". *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser.II, 26:845-854.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan. 1994. "Globalisation as Hybridisation". *International Sociology*, 9:161-184.
- ORTIZ, Fernando. 1947. *Cuban Counterpoint*. New York: Knopf.
- PALMIÉ, Stephan. 1995. "Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American *òrisà* Worship". In: R. Fardon (ed.), *Counterworks*. London: Routledge.
- PAPASTERGIADIS, Nikos. 1995. "Restless Hybrids". *Third Text*, 32:9-18.
- PARK, Robert E. 1964 [1928]. *Race and Culture*. New York: Free Press.
- PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes*. London: Routledge.
- PURDOM, Judy. 1995. "Mapping Difference". *Third Text*, 32:19-32.
- REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph e HERSKOVITS, Melville J. 1936. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist*, 38:149-152.
- RIESMAN, David. 1951. "Some Observations Concerning Marginality". *Phylon*, 12:113-127.
- ROBERTSON, Roland. 1992. *Globalization*. London: Sage.
- ROSALDO, Renato. 1988. "Ideology, Place, and People without Culture". *Cultural Anthropology*, 3:77-87.
- RUSHDIE, Salman. 1991. *Imaginary Homelands*. London: Granta.
- SCHUDSON, Michael. 1989. "How Culture Works: Perspectives from Media Studies on the Efficacy of Symbols". *Theory and Society*, 18:153-180.
- SPERBER, Dan. 1985. "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations". *Man*, 20:73-89.
- STEWART, Charles e SHAW, Rosalind (eds.). 1994. *Syncretism/Anty-Syncretism*. London: Routledge.
- STOLCKE, Verena. 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*, 36:1-24.
- STONEQUIST, Everett. 1937. *The Marginal Man*. New York: Scribner's.
- STRATHERN, Marilyn. 1995. *The Relation*. Cambridge: Prickly Pear Press.
- TURNER, Frederick Jackson. 1961 [1893]. "The Significance of the Frontier in American History". In: R. A. Billington (ed.), *Frontier and Section*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- TURNER, Terence. 1993. "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalism Should Be Mindful of It?". *Cultural Anthropology*, 8:411-429.
- TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1982. *From Ritual to Theater*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- URBAN, Greg. 1993. "Culture's Public Face". *Public Culture*, 5:213-238.
- USEEM, John. 1963. "The Community of Man: A Study in the Third Culture". *Centennial Review*, 7:481-498.
- VELHO, Otávio G. 1979. "The State and the Frontier". In: N. Aguiar (ed.), *The Structure of Brazilian Development*. New Brunswick: Transaction Books. pp.17-36.
- VERDERY, Katherine. 1994. "Ethnicity, Nationalism, and State-Making – Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future". In: H. Vermeulen e C. Govers (eds), *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- VINCENT, Joan. 1977. "Agrarian Society as Organized Flow: Processes of Development Past and Present". *Peasant Studies*, 6:56-65.
- . 1990. *Anthropology and Politics*. Tucson: University of Arizona Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1990. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". In: M. Featherstone (ed.), *Global Culture*. London: Sage.
- WATERMAN, Christopher A. 1990. *Jùjú*. Chicago: University of Chicago Press.
- WATSON, James B. 1970. "Society as Organized Flow: The Tairora Case". *Southwestern Journal of Anthropology*, 26:107-124.
- WILLIAMS, Raymond. 1976. *Keywords*. London: Fontana.
- . 1985. *Towards 2000*. Harmondsworth: Penguin.
- WOLF, Eric. 1959. *Songs of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.
- YOUNG, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Resumo

Este artigo pretende situar o lugar ocupado pelos estudos sobre a globalização na história das idéias antropológicas, partindo do pressuposto que as interconexões culturais nunca estiveram ausentes das preocupações da antropologia, ainda que tratadas sob os mais diversos modelos conceituais. Com esse objetivo, realiza uma investigação da genealogia do vocabulário utilizado pela antropologia transnacional, desvendando os sentidos e usos de três palavras-chave – fluxos, fronteiras e híbridos – tanto no interior da antropologia quanto num contexto interdisciplinar mais amplo. Através dos múltiplos diálogos que estabelece – com os difusionistas, com os teóricos da aculturação, com as atuais correntes multiculturalistas, entre outros –, o texto aponta para a dimensão reflexiva que a relação, ao mesmo tempo problemática e enriquecedora, entre conceitos acadêmicos e nativos vem imprimindo à antropologia, particularmente através dos estudos sobre a globalização.

Abstract

This article is intended to delineate the place occupied by studies on the globalization of the history of anthropological ideas, based on the premise that cultural interconnections have never been absent from the concerns of anthropology, even when dealt with under the most widely diverse conceptual models. This objective is the basis for an investigation of the genealogy of the vocabulary used by transnational anthropology, unveiling the meanings and uses of three key words – flows, frontiers, and hybrids – both within anthropology and in a broader interdisciplinary context. By establishing multiple dialogues – with diffusionists, theorists of acculturation, and contemporary multiculturalist currents, amongst others, the text points to the reflexive dimension that the problematic (yet enriching) relationship between academic and native concepts has impressed on anthropology, especially through studies on globalization.