

# ANTROPOFAGIA E TRANSCULTURAÇÃO: PERSPECTIVAS DECOLONIAIS NA FORMAÇÃO CULTURAL LATINO-AMERICANA

Marcos Mondardo

Universidade Federal da Grande Dourados

DOI: 10.25768/20.01.001

**RESUMO:** De que espaço cultural falamos quando nos referimos à América Latina? Algumas leituras propõem repensar a América, para além do olhar eurocêntrico, como nos campos dos Estudos Literários e Culturais, pelas perspectivas da antropofagia do literato brasileiro Oswald Andrade e da transculturação do antropólogo cubano Fernando Ortiz. Este texto problematiza, assim, a geografia cultural da América Latina por meio da descolonizando o poder. É premente adotar outra perspectiva na análise cultural da América Latina, em que se destaca a *teoria literária*, para cartografar as identidades culturais que foram ocultadas no processo de constituição e instituição da sociedade moderno-colonial.

**PALAVRAS-CHAVE:** América Latina; antropofagia; transculturação; descolonização.

---

## Índice

Introdução . . . . .	1
1 Antropofagia e transculturação . . . . .	3
2 Transculturação . . . . .	6
3 Hibridização . . . . .	10
Considerações finais . . . . .	12
Referências . . . . .	12

## Introdução

“Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval”.  
Manifesto Antropófago  
Oswald Andrade (1928, p. 16).

---

© 2020, Marcos Mondardo.

© 2020, Universidade da Beira Interior.

O conteúdo deste artigo está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte

desta obra carece de expressa autorização do editor e do(s) seu(s) autor(es). O artigo, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

**D**IFERENTEMENTE do Jaques Derrida<sup>1</sup> (1996), afirmou que toda cultura tem alguma “origem” colonial, entendemos, de acordo com Hall (2003, p. 44), que a cultura “não é uma ‘arqueologia’. A cultura é uma produção”. Mas o que ela “faz é nos capacitar”, “a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. (...) Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”.

Na América Latina é possível identificar um desdobramento das ideias do cubano Fernando Ortiz e do uruguaio Angel Rama sobre a transculturação (numa visão antropológica) e de transculturação narrativa (numa perspectiva literária), respectivamente. Outros autores reconhecem a realidade cultural latino-americana como transcultural e associam-na, seja por antagonismo ou complementaridade, à proliferação de termos como hibridismo, mestiçagem, criouliização, heterogeneidade, entre-lugar, barroco, americanidade, antropofagia, multiculturalismo, cultura migrante, identidades (trans)fronteiriças, dentre outros.<sup>2</sup> Outra narrativa transculturadora da América Latina, não eurocêntrica, também busca se edificar por meio dos estudos decoloniais, tendo por base as contribuições desses dois autores.

Segundo Aníbal Quijano (2010), a colonialidade do poder e do saber é um processo pelo qual o planeta inteiro é articu-

lado pela Europa para a produção do conhecimento ao estabelecer um modelo classificatório que parte e tem como centro as instituições, os valores e os objetivos de um projeto em torno da modernidade ocidental. Entretanto, um “espaço eurocêntrico” definido pelos hegemônicos e consequentemente pelo “centro” do mundo – euro + cêntrico – também foi reproduzido no interior da própria Europa. Como sabemos esse continente não é homogêneo muito menos difunde somente valores e saberes europeus ocidentais – ou “razões eurocênicas” –, tendo em vista a diversidade de posições e de culturas que influenciaram na formação (e influenciam, ainda, hoje) dessa porção do planeta e as que resistem ao processo de “eurocentrização”. Nessa perspectiva decolonial, a América Latina é vista por meio de uma descolonização do poder que incorpora, além das relações estatais, econômicas e disciplinares, as relações étnico-raciais e de gênero. Essa visão é importante para compreender o capitalismo, o colonialismo e patriarcarado, tão evidentes e marcantes nos contextos histórico-geográficos latino-americanos.

Por isso, na formação da identidade cultural híbrida brasileiro-latino-americana, reconhecemos estratégias de lutas e de resistência de sujeitos subalternos em práticas de transculturação e antropofagia. Assim, de que maneira podemos realizar a descolonização de nosso imaginário geográfico co-

<sup>1</sup>Para Derrida (1996: 45), em afirmação questionável, “toda cultura é colonial”, pois ela se desenvolve conforme a vontade de se impor como “verdade absoluta”, visão de mundo, cosmovisão. As culturas se reificam em uma “determinada promessa, uma determinada lei, um determinado saber, uma determinada ética, um determinado povo”, que têm pretensão de ser universal. Como o autor considera: “(há doce, discreto ou gritante, um terror nas línguas, este é o nosso tema) pois, contrariamente àquilo que somos frequentemente levados a acreditar, o mestre não é nada. Ele não tem nada de próprio. Porque o mestre não possui um próprio, *naturalmente*, aquilo que ele chama, no entanto, sua língua (...), ele pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, quer dizer sempre de

essência colonial, fingir se apropriar dela para a impor como a ‘sua’”.

<sup>2</sup>Bueno (1996: 21), por exemplo, associa transculturação à heterogeneidade: “A heterogeneidade precede a transculturação; uma transculturação começa a ocorrer quando se dá uma situação heterogênea de pelo menos dois elementos. Mas heterogeneidade é também o momento seguinte, quando a transculturação não se resolve em mestiçagem, e sim em uma heterogeneidade reafirmada e mais acentuada, ou quando a mestiçagem começa a solidificar-se, como cultura alternativa, adicionando um terceiro elemento à heterogeneidade inicial”.

lonial pela transformação de uma prática territorial eurocêntrica por meio da transculturação e da antropofagia na formação da identidade cultural híbrida brasileira? E de que forma a transculturação e a antropofagia nos ajudam a compreender sobre as tensões, conflitos e mesclas culturais na relação dos subalternos com os hegemônicos? Para repensar e cartografar as identidades e as territorialidades que ficaram de “fora” da edificação da modernidade, precisamos compreender os processos de transculturação e de antropofagização na formação da identidade latino-americana.

## 1 Antropofagia e transculturação

O índio “surge”, entre as décadas de 1920 e 1930, no centro da literatura brasileira, no momento em que houve a relação entre vanguarda (modernismo) e regionalismo em duas obras fundamentais: o *Manifesto Antropofágico*, no ano de 1928, de Oswald de Andrade, e *Macunaíma*, também em 1928, de Mário de Andrade. Em ambos os livros, os autores fizeram referência ao canibalismo, como metáfora do rito canibal de devoração para expressar a incorporação da cultura europeia pelos índios e outros brasileiros, o que criou vários resultados, não só na literatura como, inclusive, na arte da tela pintada por Tarsila do Amaral, denominada de *Abaporu*.

Conforme Jáuregui (2005: 599) o título – formado com a língua tupi-guarani – quer dizer que *aba* (homem) e *poru* (que come), expressa a “figura síntese” do antropófago. *Abaporu* é um “comedor de homens” que impõe sua presença pelo corpo desnudo, de braços e pés grandes, mas com uma pequeníssima cabeça na posição de pensador sobre um fundo azul, ao lado de um cactus. Com essa representação, Tarsila do Amaral constrói uma proposta que recupera a maneira afirmativa da imagem colonial do Brasil com o canibalismo.

Segundo Haesbaert (2011), no Brasil, uma faceta do hibridismo brasileiro-latino-

americano foi produzido no início do século XX pelo literato Oswald de Andrade em sua leitura antropofágica do processo de formação da identidade nacional brasileira. Em *Manifesto Antropófago*, Oswald afirma que “só a Antropofagia nos une. Socialmente, Economicamente. Filosoficamente” (Andrade, 1995: 47). Ao contrário da visão dos colonizadores que inferiorizava o Outro, Andrade considerava a Antropofagia como uma visão de mundo, de transformação dos limites em possibilidades e estratégias de subversão e/ou transgressão ou, como nas palavras do autor, “a transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia” (p. 50). A incorporação (comer) e a destruição do original, do “limite” (tabu) resultaram numa “síntese” pela transformação e o nascimento do novo, mais original, pela mistura.

Oswald propõe que se faça como entre os índios: “coma” o Outro para lhe absorver estrategicamente a força e o valor. A Antropofagia seria a incorporação de elementos do inimigo, o *tabu*, os limites, para transformá-lo em *totem*, em criação. A vida como devoração pura ou, *como considerou* Andrade (1995: 47), “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”, no sentido de compreender a alteridade como força de transvalorização, da incorporação de traços culturais do Outro, estratégia de sobrevivência e subversão. A devoração pode ser uma saída dialógica da relação entre a cultura nacional e as histórias locais ao romper com o processo colonial pela subversão de sua lógica. Para o canibalismo, ao invés do índio ser “assimilado” ou “aculturado” pela cultura dominante, ele incorpora traços e elementos mais interessantes e estratégicos para a reconstrução/reinvenção e afirmação de sua identidade.

O literato Silviano Santiago (1982), por exemplo, afirmou que as tentativas brasileiras de “traição da cultura colonial” para sua incorporação estratégica sem perder a

originalidade das criações derivadas na cultura brasileira terão como força o índio não idílico de Mário de Andrade e a Antropofagia de Oswald. Nessas interpretações o que se busca não é esconder a enorme lacuna histórica da cultura indígena em relação à cultura europeia, mas, ao contrário, dar ênfase à força coercitiva dessa relação entre os colonizados ao incorporar os elementos estratégicos e transgressores na subversão de valores na relação com os colonizadores.

Rolnik (1998) considera que no Brasil uma voz de reconstrução de nossa subjetividade e de nossa identidade frente ao processo modernizador, e que não considerou *a priori* nossa cultura *tupi* como inferior frente a qualquer outra cultura, seja ela europeia, africana, dentre outras, foi aquela cujo nome recebeu de “antropofágica”. Trata-se de uma forma de conceber a alteridade inspirada na “prática dos índios *tupis* que consistia em devorar seus inimigos, mas não qualquer um, apenas os bravos guerreiros”. Ritualizava-se com isso uma “certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo”, no sentido de “que partículas de sua virtude se integrassem à química da alma e promovessem seu refinamento” (p. 129).

A antropofagia ganha no Brasil, na década de 1930, segundo Rolnik (1998), uma conotação que extrapola a literatura no ato de devoração praticada pelos índios. O *Movimento Antropofágico*, pelas ideias de Oswald de Andrade, extraiu aquilo que era próprio de nossa gente, uma fórmula ética da relação com o Outro que ultrapassou o ritual e ganhou o campo da cultura. Essa forma de entender a produção cultural passou a ter visibilidade na sociedade e foi uma fórmula de relação com o Outro, praticada no Brasil desde sua fundação. Se a cultura brasileira é elaborada sobre o rótulo de uma multiplicidade variável de origens

e misturas, muitas são as estratégias de relações e de alteridade frente a esses cruzamentos, nas quais as situações em que os sujeitos são expostos a um grau variável de alteridade é que permitem que a situação se aprofunde ou se intensifique.

Para Rolnik (1998: 130), a classe dominante no Brasil reproduziu seus interesses nacionalistas pela “persistência de sua condição de europeia”. Os que aqui viviam foram sendo separados da experiência e com isso fechou-se os olhos para os efeitos da convivência com a heterogeneidade cultural. A tendência que se construiu como hegemônica foi “consumir cultura europeia, cartografias de sentido que, além de terem sido produzidas no contexto de uma experiência de não mistura, são desencarnadas da experiência sensível, porque forjadas sob a égide do racionalismo”.

Por outro lado, a cultura popular na condição de subalternidade teve a necessidade de dar sentido às suas práticas, ao seu mundo, em criar aquilo que Rolnik (1998) chama de um “em casa”, tendo consciência daquilo que realmente é vivido em seu mundo. O resultado foi um processo original de muita criatividade, força inventiva e irreverente do povo brasileiro de que fala, por exemplo, Darcy Ribeiro (1995). No entanto, essa cultura popular se desenvolveu à margem da cultura oficial brasileira, que a desqualifica, inferioriza ou folcloriza, evitando a contaminação que poderia trazer novos contornos e traços a essa relação.

O que o Movimento Antropofágico faz, segundo Rolnik (1998), é borrar essa fronteira discriminatória que separa esses dois mundos, disseminando uma contaminação geral e disruptiva, não somente entre o erudito e o popular, cultura nacional e cultura europeia, mas também na relação entre o arcaico e moderno, o rural e o urbano, o artesanal e o tecnológico. Com isso, pode assumir que a heterogeneidade é uma condição de nossa vida de relações, de nossa subjetividade, na qual o brasileiro se inventa e

reinventa como produção de uma mestiçagem infinita.

O universo antropofágico é construído por mundos diversos, incorporados na íntegra ou somente por componentes mais fecundos à alteridade, misturados à vontade num mesmo “lugar”, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias definidas *a priori*, sem qualquer adesão mistificadora desses mundos. Mas a fórmula ética da antropofagia não usa qualquer componente na construção de “seu” mundo, somente aqueles que possam ter um efeito revigorativo de sua alma, e quando absorvidos, possam ser incorporados nas suas cartografias para que se reconstruam as identidades. Em síntese, a estratégia antropofágica desmitifica a condição definida de antemão de que, no processo de colonização da América, os europeus seriam seres superiores culturalmente, pois toda e qualquer relação cultural é construída por uma troca em que são definidas as suas cartografias.

Para Gomes (2005: 51), a antropofagia oswaldiana emergiu sob o signo do paradoxo e da utopia. “Enquanto paradoxo representou uma abertura à experiência do

novo, engendrada através da recuperação do arcaico” e “enquanto utopia do Brasil, ao propor o reencontro e o retorno à inocência perdida, no uso irreverente, libertário e prazerosamente aleatório de uma sofisticada erudição”. Inserindo uma perspectiva original aos estudos das estratégias culturais coloniais, segundo a autora, “a noção metaforizada de canibalismo”, “acrescida e enriquecida pela contribuição, eminentemente brasileira, da Antropofagia oswaldiana, abarca uma forma fecunda de crítica cultural e acrescenta novos dados e indagações à questão da alteridade” (Gomes, 2005: 51). Podemos dizer que, de alguma forma, a Antropofagia oswaldiana já trazia em seu bojo as críticas da perspectiva pós-colonial.

Jáuregui (2005) considera que a antropofagia revelou outro mapa cultural por meio da transfiguração dos valores ideológicos que passaram a pensar o canibalismo numa perspectiva pós-colonial. É uma preocupação face à modernização em que o processo nacionalizador poderia promover a “assimilação” do índio. Considera, assim, que a antropofagia foi um movimento que:

(...) revelou ironicamente o arquivo colonial; elaborou o canibalismo como signo contra as academias e a literatura indianista, e como metáfora carnavalesca e de choque entre a modernidade e a tradição (especialmente em relação à moral e ao catolicismo); assim mesmo, Antropofagia, elaborou um tropo digestivo da formação de uma cultura nacional e às vezes cosmopolita e moderna (Jáuregui, 2005: 603).

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2008: 117) considera a “Antropologia como Antropofagia”, retomando a Antropofagia de Oswald de Andrade para desenvolver o que ele chama de perspectivismo: “O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em outros termos” (2008: 116). Para isso, faz uma crítica à famosa versão de Descartes “se penso, logo existo”, ao afirmar que isso quer di-

zer “que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria”. O “perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: ‘o outro existe, logo pensa’”. Nessa visão, o “ponto de vista cria o sujeito”, diferente da perspectiva ocidental em que, ao contrário, “o ponto de vista cria o objeto”. O ponto de vista, o pensamento, é pura diferença, visto como *potência de alteridade*, pois:

(...) se penso, então também sou um outro. Pois só o outro pensa, só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade. O que seria uma boa definição da antropologia. E também uma boa definição da antropofagia, no sentido que este termo

recebeu em certo alto momento do pensamento brasileiro, aquele representado pela genial e enigmática figura de Oswald de Andrade: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”. Lei do antropólogo (Viveiros de Castro, 2008, p. 168).

Estudando povos indígenas na Amazônia brasileira, o antropólogo reconhece no conceito um enorme potencial político, em especial sobre a resistência de índios e não índios contra a sujeição cultural na América Latina aos paradigmas eurocêntricos e cristãos. A Antropofagia foi uma crítica ao projeto modernizador instalado pós-1930 que *não* tentou aliar o erudito ao popular, a tradição à tecnologia, e implantou, assim, um projeto nacional monolítico.

Viveiros de Castro (2008) afirma que o “projeto oswaldiano” lançado no “Manifesto Antropófago” de 1928, é uma recusa de modelos estéticos, políticos e éticos cri-

ados pelo mundo ocidental-moderno, pois com a “revolução caraíba” era possível reverter o vetor colonial e indigenizar nosso imaginário. As ideias de Oswald de Andrade criaram uma “filosofia messiânica”, de “reintegração da vida selvagem na civilização industrial e a emergência de um ‘homem novo’, o ‘homem natural tecnizado’”, construída por uma “concepção de mundo antropofágica” (2008: 12) e baseada na síntese dialética entre o mundo selvagem e o mundo civilizado. A Antropofagia invadiria o pensamento domesticado, civilizado, selvagizando-o, devorando-o.<sup>3</sup> Assim, afirma que:

A Antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre *topos* cebrapiano-marxista sobre as “ideias fora do lugar”. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária... (Viveiros de Castro, 2008: 168).

Jáuregui (2005) afirma que a maioria dos críticos que analisam a Antropofagia oswaldiana a tem colocado como uma ideia similar àquela que o antropólogo cubano Fernando Ortiz chamou de transculturação. Antropofagia e transculturação estariam ligadas à forma de se pensar a identidade nacional de maneira híbrida e por uma perspectiva geopolítica de inversão dos valores na relação entre colonizador e colonizado. A construção de uma “transvalorização” de sentidos, pois os valores do colonizado passariam a ser vistos com certa

preponderância na relação de forças com o colonizador. Não seriam os valores externos que deveriam predominar sempre nas relações no novo mundo. Os valores estrangeiros deveriam ser absorvidos ou incorporados estrategicamente no sentido de valorização e/ou revitalização da cultura nacional ou local.

## 2 Transculturação

Uma das leituras que propõem repensar a América, especialmente a realidade cubana para além do olhar eurocêntrico é a do an-

<sup>3</sup>Apresentando o livro de Eduardo Viveiros de Castro, Sztutman (2008, p. 14), considera que “a Antropofagia é, como já havia constatado Oswald de Andrade, debruçado na literatura informativa do século XVI, muito mais do que mera refeição cerimonial. Trata-se de uma metafísica que imputa um valor primordial à alteridade e, mais do que isso, que permite comutações de ponto

de vista, entre eu e o inimigo, entre o humano e não humano. Isso não seria um atributo exclusivo dos povos tupi-guarani, podendo ser reconhecido como um modo ameríndio de pensar e viver. Eis então o que foi chamado, a partir de um longo mergulho na bibliografia americanista, de perspectivismo ameríndio.”

tropólogo Fernando Ortiz, ao desenvolver a noção de transculturização. O vocábulo aparece pela primeira vez na década de 1940, em Cuba, no livro *Contraponto cubano del azúcar y del tabaco*, de Ortiz (1978). A noção tornou-se referência fundamental na área da Antropologia e dos Estudos Literários e Culturais para as reflexões em torno do fenômeno da mestiçagem não apenas em Cuba, mas, por analogia, em toda a América. Em Cuba, Ortiz produziu sua obra científica procurando entender os principais fatores na formação identitária desse país pela dinâmica de sua formação social, econômica e cultural, por meio do trabalho escravo e da produção de tabaco e açúcar.

Desenvolveu uma análise do povo cubano e elaborou o conceito de transculturização para entender a formação dos diversos grupos, de como foram mesclados na relação entre colonizador e colonizados, para construir uma visão não eurocêntrica do que veio a ser chamado de cubano. Para isso, trata desde a presença indígena, marcada por diversas etnias, aos nativos da ilha, a chegada dos europeus com o seu processo de imposição e ruptura radical dos costumes, até os escravos africanos, de variados grupos étnicos. Segundo Ortiz (1978), os negros, os afro-cubanos, por sua condição de extrema subalternidade em um sistema escravocrata, foram os que mais sofreram no movimento de transplantação espacial e cultural pela ruptura radical com seus laços e raízes. Eles passaram pelo processo de transculturização.

O autor demonstrou que a geografia e a história de Cuba foram múltiplas e variadas, num permanente choque e entrecruzar de limites culturais, políticos e econômicos que iam se refazendo nos contatos como marca do processo transculturador. Por isso, para Ortiz (1978) a transculturização é um processo de *trânsito* de uma cultura a outra, e como resultado dessa relação se incorporam partes de outras culturas, sem perder elementos da cultura prece-

dente, que se sintetiza numa nova cultura. O processo de transculturização é a expressão da criatividade das culturas colocadas em atrito. Nesse contato e fricção ocorrem perdas, seleções estratégicas, assimilações impostas, redescobertas, operadas simultaneamente no campo de modificação cultural e da criação de novas culturas oriundas das mesclas.

No campo dos Estudos Culturais latino-americanos, o conceito de transculturização foi inserido no discurso e crítica pós-colonial em função do processo de “recontextualização e ressemantização que articula período, disciplinas e projetos ideológicos diversos” (Moraña, 1997: 137). Na América Latina um daqueles que manteve diálogo com o conceito de transculturização de Ortiz foi o uruguaio Ángel Rama (2007), ao desenvolver a ideia de “transculturização narrativa” nos estudos literários nas décadas de 1970 e 1980. Para dar sustentação teórica a sua narrativa de América Latina durante o século XX, o literato parte de uma discussão do conflito entre vanguardismo (modernismo) e regionalismo. Para ele, a inserção de novas técnicas literárias nas cidades latino-americanas implicou numa interrupção do movimento narrativo regionalista que predominava até então em várias partes do continente.

Nesse processo, as respostas regionalistas face ao impacto modernizador estrangeiro na América Latina foram: a aceitação “passiva” das novas formas literárias, o fechamento que rejeita as novidades estéticas e a “plasticidade cultural” de uma (nova) produção literária que integra as novas estruturas modernas sem recusar, incorporando, as próprias tradições. Essa última resposta – que será a perspectiva adotada pelo autor – irá se chamar literatura de transculturização. Em sua teoria, a cultura regional não assume um papel passivo ou inferior nos processos de transculturização, de modo que essas culturas oriundas

das periferias sempre, de algum modo, afetam as culturas dos centros.

Rama (2007) acredita que a ideia de transculturação de Ortiz é muito apropriada para pensar a América Latina, pois traduz uma perspectiva em que o termo adquire a forma de um processo, caracterizada por três passos ou momentos: de aculturação, de desculturação (parcial) e de neoculturação. A transculturação não consiste somente em adquirir uma cultura, como no que tange à noção de aculturação; ela é muito mais ampla e se caracteriza por um processo de comunicação e de troca na relação entre grupos culturais dominantes e dominados. Por meio da noção de transculturação devemos rever “inclusive no que esta pode ter de interpretação incorreta, por considerar a parte passiva ou inferior do contato de culturas, aquela destinada às maiores perdas, sem nenhum tipo de resposta criativa” (Rama, 2007: 33).

Para Remedi (1997), Rama em seu livro *Transculturación narrativa en América Latina* dedica-se a compreender aspectos da lógica dinamizante do processo cultural latino-americano. Organiza sua narrativa transcultural pela história das tensões entre movimentos contrários: “colonização e independência, falta de identidade cultural própria e originalidade, regi-

onalismo e vanguardismo, tradicionalismo e cosmopolitismo, o local e o universal, de(s)culturação, aculturação e neoculturação” (p. 99). Esses pares dialéticos seriam um gesto transculturador para analisar uma série de biopolaridades conflitivas que se instauraram na América Latina com a colonização europeia. Segundo ele, Rama critica os escritores que se dedicaram simplesmente a copiar ou difundir a cultura hegemônica, estrangeira em nosso continente, sem reconhecer que a cultura tradicional, regional ou local, se realiza numa relação com outras culturas externas no sentido de estabelecer um processo de descobrimento, de encantamento, de seleção, perdas e ganhos, que resultam numa série de combinações e sínteses de elementos, tanto na cultura “externa” como na “interna”.

Sobre o pensamento transcultural ou híbrido brasileiro-latino-americano, além da perspectiva antropofágica, vale destacar também Darcy Ribeiro que, em *O Povo Brasileiro* (1995), analisou a formação de um “brasilíndio mestiço”. O antropólogo afirma que do entrecchoque e da mistura do invasor português com índios e africanos escravizados teria resultado um povo novo, uma “nova etnia nacional”, por um gênero humano diferente, uma “cultura sincrética” e singularizada. Assim:

Nessa confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo novo, num novo modelo de estruturação societária. Novo porque surge com uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. *Povo novo*, ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial (Ribeiro, 1995: 19, [grifo do autor]).

Munanga (2010), afirma que apesar das desigualdades entre as contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos, na sociedade brasileira “a mestiçagem e a transcul-

turação entre os povos que aqui se encontram é fato consumado”, embora, entenda que “a identidade é um processo sempre negociado e renegociado”, por relações de

poder. Diferentemente de Darcy Ribeiro, o autor considera que essa “nova cultura” que passou a predominar, não se configura pelo caráter “sincrético” e “democrático”; mas, sim, como “cultura de pluralidades”, “partilhada por todos”, feita “de colcha de retalhos e não de síntese”, o que não impediu a “produção cultural de minorias étnicas”. Defende a ideia de que nossa formação cultural é “assimilacionista”, pois foi construída pela pressão de uma classe dominante em moldes eurocêntricos, marcado pelo “branqueamento” do território, controle e preconceito da manifestação das identidades étnicas frente a essa “identidade nacional” de mestiçagem. E ratifica que no “Brasil, apesar do conteúdo integrador e assimilacionista defendido por Darcy [Ribeiro], os mestiços constituem, pela sua importância numérica, a categoria mais excluída e mais discriminada” (2010, p. 451).

(...) as fases do processo de transição de uma cultura a outra, já que este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como sugere o sentido estreito do vocábulo anglo-saxão, aculturação, mas implica também necessariamente a perda ou desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial desculturação, e, além disso, significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados neoculturação. (...) No conjunto, o processo é uma transculturação e este vocábulo compreende todas as fases da trajetória (Ortiz, 1983: 90).

A noção de transculturação objetivou ultrapassar a visão limitada e eurocêntrica

Por isso, vendo um Brasil híbrido antropofagizado e, por extensão, toda a América Latina, pelas relações dissimétricas entre colonizador e colonizado, tal como sugerido por Haesbaert (2011), devemos retomar a ideia de transculturação para compreender esse “movimento” de *trânsito* cultural entre sujeitos hegemônicos e subalternos para pensar as reconfigurações identitárias.

Segundo Ortiz (1978), o ponto fundamental e a razão pela qual produziu a noção de transculturação foram a inexistência de um termo que pudesse abarcar o significado deste processo sempre aberto, dinâmico e em movimento, que é o encontro dos diferentes sujeitos e de suas culturas. Inspirado em Bronislaw Malinowski,<sup>4</sup> ele designa transculturação como:

---

<sup>4</sup>Malinowski na apresentação do livro de Fernando Ortiz (*apud* Ianni, 2003: 107), considera que “toda mudança cultural, ou (...) toda *transculturação* é um processo no qual sempre se dá algo em troca do que se recebe; é um ‘tomar e dar’... É um processo no qual ambas as partes da equação resultam modificadas. Um processo do qual resulta uma nova realidade, composta e complexa. Uma realidade que não é uma aglomeração mecânica de características, nem sequer um

mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente. Para descrever tal processo o vocábulo *transculturação* proporciona um termo que não contém a implicação de uma dada cultura a qual deve ter a outra, mas uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas contribuintes e ambas cooperantes para o advento de uma nova realidade civilizatória”.

de “aculturação”<sup>5</sup> e de mestiçagem racial, para significar o movimento que se manifesta pelo encontro de culturas geradoras de “novos fenômenos culturais”. Para Ortiz (1978: 90), “as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra” passam por três momentos: aculturação, desculturação e neoculturação. A primeira fase é a aquisição de outra cultura, é a soma; a segunda fase corresponde ao “desenraizamento de uma cultura anterior”, é a perda; e, o terceiro, a “criação de novos fenômenos culturais” que, numa visão de processo e de conjunto, produzem a transculturação.

O sociólogo Octavio Ianni (2003) desdobra a noção de transculturação de Fernando Ortiz ao realizar uma análise sobre a formação do Novo Mundo. Parte da ideia de que o Novo Mundo nasce e se desenvolve sob o signo da modernidade. Na relação entre o Velho e o Novo Mundo, Ocidente e Oriente, ele considera que são muitas as interrogações e inquietações sobre a originalidade ou não do que vem a ser latino-americano. Muitas narrativas científicas, filosóficas ou artísticas se preocuparam com essa questão e foram desafiadas a elaborar inúmeras reflexões e questionamentos sobre a realidade cultural de *Nuestra América*. O Novo Mundo, sobre vários aspectos de trocas, mesclas, configurações, movimentos, tensões e conflitos culturais é um extenso laboratório para repensar os modos de ser e de vir a ser de uma “ampla, intrincada e contínua transculturação” (2003: 43). Se a história e a geografia colonial podem ser lidas como um amplo e intrincado

processo de transculturação, a releitura decolonial da América Latina nos faz experimentar uma ideia aberta de cultura ao devir e às novas e originais formações e sociabilidades.

A antropofagia e a transculturação foram, assim, modelos de descrever e analisar os processos de apropriação das culturas latino-americanas na relação com as culturas das metrópoles. Nessa direção, “tanto a Antropofagia como a transculturação haviam servido como metáforas modelos de integração entre a cultura nacional própria e os impulsos modernizadores e influências ‘externas’” (Jáuregui, 2005: 622). Constituíram-se como ferramentas na construção de outra narrativa de “identificação e autopercepção cultural da modernidade; e ambos definiram o papel de intelectual como agente cultural modernizador ou mediador (antropófago, transculturador, tradutor cultural etc.)” (Jáuregui, 2005: 622).

### 3 Hibridização

Os processos culturais que envolvem a transculturação estão relacionados, assim, à localização da cultura e estão *sempre* associados à produção simbólica e identitária. Normalmente, dizem respeito à nação, região, comunidade, cultura europeia ou latino-americana, cultura local, regional ou (inter)nacional. Logo, supõem pensar os processos de mesclas e trocas culturais na América Latina pelas relações entre centro e periferia, dentro e fora, interior e exterior – com todas as controvérsias que esses termos implicam como ressaltamos.

<sup>5</sup>Cuche (2002: 157) afirma que “o substantivo ‘aculturação’ parece ter sido criado desde 1880 por J. W. Powell, antropólogo americano, que denominava assim a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes em contato com a sociedade americana. A palavra não designa uma pura e simples ‘deculturação’. Em ‘aculturação’, o prefixo ‘a’ não significa privação; ele vem etimologicamente do latim *ad* e indica um movimento de aproximação” (2002: 114-115). Por isso, para o autor, “o processo que cada cultura sofre em

situação de contato cultural, processo de desestruturação e depois reestruturação, é em realidade o próprio princípio da evolução de qualquer sistema cultural. Toda cultura é processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo a situação. Talvez fosse melhor substituir a palavra ‘cultura’ por ‘culturação’ (já contido em ‘aculturação’) para sublinhar esta dimensão dinâmica da cultura”.

No mundo que vivemos ser híbrido, mestiço, crioulo, confere, por vezes, positividade, pois o discurso da diferença que está na moda também “vende” o diferente. No entanto, devemos estar atentos ao que essas mudanças interferem nas políticas *de* identidade e nas identidades *em* política<sup>6</sup>. Em tempos de intensa transformação social, o discurso da hibridização, das trocas e diálogos multi, inter e transculturais entram em cena, haja vista a “mobilidade das fronteiras” (Hissa, 2006).

Para Bhabha (2000) a hibridização se configura como uma forma de compreensão do trânsito conflituoso das relações sociais, das mudanças territorial-identitárias em curso e, por isso, de um conhecimento que está sendo construído. O hibridismo torna-se, segundo o autor, o momento em que o discurso do protagonista ou autoridade colonial perde seu domínio unilateral do sentido e se encontra aberto ao movimento contestador do Outro. Por isso, é um problema da “representação colonial” que fazemos dos hegemônicos e dos subalternos ao reverter à lógica de forma a trazer outros saberes, “negados” por aqueles que exerciam o domínio do discurso, de modo

a desconstruir as bases do conhecimento de sua autoridade.

Canclini (2003), em seu livro *Culturas híbridas*, constata que as hibridizações transformaram o mundo. De forma um tanto exagerada, afirma que hoje “todas as culturas são de fronteira”, “todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes”, sendo que as culturas e os sujeitos perderam a relação “exclusiva” com seu território, mas ganharam em comunicação, inter-relação e conhecimento. Para o autor, hibridização seriam “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2003: 19). Esses processos modificam, portanto, a forma de falar sobre identidade e cultura, território e territorialidade, diferença e desigualdade.

Hall (2003: 74) considera que o hibridismo é um processo de *produção* por meio da tradução cultural, pois “hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da tradução. (...) Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua inde-

<sup>6</sup>Mignolo (2008: 289) considera que devemos deslocar o sentido eurocêntrico de política de identidade para pensar um novo *lôcus* de enunciação por meio da identidade *em* política. Essa mudança é necessária para descolonizar as identidades que foram “naturalizadas” pelo colonialismo como “inferiores”, promovendo, para isso, uma desobediência epistêmica, pois: “a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia (...) todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência ‘natural’ do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas”. Por isso, “a identidade *em* política é crucial para a opção decolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em

identidades que foram alocadas” (2008: 290) será difícil descolonizar o imaginário.

<sup>7</sup>Hall (2003: 61), a partir de Jacques Derrida considera a *différance* como o “movimento do jogo que ‘produz’ (...) essas diferenças, esses efeitos de diferença” (Derrida). Não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente ‘Outro’. É uma ‘onda’ de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que ‘cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças’ (Derrida). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e ‘posicionado’ ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais”.

cibilidade”. A passagem do entendimento de diferença cultural para *différance*<sup>7</sup>, como mudança necessária relacionada à transição neocolonial que vivemos “nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá” (2003: 108). Assim, uma das características do hibridismo é a ambivalência, o conflito e a construção de uma análise dupla que interfere nas concepções do mundo do colonizador e do colonizado.

A ambivalência é inerente aos processos de hibridização. Numa leitura “dialógica”, Young afirma que o hibridismo é tanto uma “fusão” quanto como uma “articulação dialética” de elementos. Este “hibridismo duplo”, diz ele, comentando Salman Rushdie, “foi considerado um modelo que pode ser utilizado para as formas de sincretismo que caracterizam todas as culturas e literaturas pós-coloniais” (Young, 2005: 29). Baseado na leitura de Bakhtin, considera que o hibridismo opera simultaneamente de maneira dupla, “‘organicamente’, hegemонizando, criando novos espaços, estruturas, cenas e, ‘intencionalmente’, diásporizando, intervindo como uma forma de subversão, tradução, transformação” (Young, 2005: 30).

O hibridismo deve ser visto, assim, como um processo de dupla face. De um lado, pode ser um instrumento de imposição, o que resulta em consideráveis perdas culturais e, de outro lado, pode se transformar em um mecanismo para a criação de novos elementos e/ou de resistência como, por exemplo, na perspectiva do “hibridismo antropofágico”. Nessa direção, propomos pensar, como afirmamos em Haesbaert e Mondardo (2010, p. 26-27), que o hibridismo das identidades sociais num contexto neocolonial culturalmente tão rico e nuançado como o brasileiro-latino-americano, não é apenas um instrumento de ruptura com a “unidade” cultural do colonizador, desterritorializando tantos grupos hegemônicos

(num nível mais atenuado) quanto subalternos (num nível muito mais violento), mas representa também uma forma de resistência/reterritorialização às vezes bastante rica, recriando, pela mistura, novas formas de construção identitário-territoriais.

### Considerações finais

O movimento antropofágico e o processo de transculturação demonstram como a América Latina é construída por mundos diversos, incorporados na íntegra ou somente por componentes mais fecundos à alteridade. Esses mundos estão imbricados num mesmo “lugar”, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias definidas *a priori*, sem qualquer adesão mistificadora desses mundos.

A América Latina/Abya Yala/Quilombola, um “continente assaltado”, é uma construção histórica e apresenta uma ideia de um lugar do mundo como um produto colonial. Estamos imersos na colonialidade do poder e do saber. Tanto a antropofagia quanto a transculturação não usam qualquer componente na construção de “seu” mundo, somente aqueles que possam ter um efeito revigorativo de sua alma, e quando absorvidos, possam ser incorporados nas suas cartografias para que se reconstruam as identidades. Em síntese, a estratégia antropofágica e transculturadora desmitifica a condição definida de antemão de que, no processo de colonização da América, os europeus seriam seres superiores culturalmente, pois toda e qualquer relação cultural é construída por uma troca em que são definidas as suas cartografias.

### Referências

- Andrade, O. (1995). *A Utopia Antropofágica*. 2 ed. São Paulo: Globo.
- Bhabha, H. (2000). *Minority Culture and Creative Anxiety*. Disponível em [www. bri](http://www.bri)

- tishcouncil.org/studies/reinventin\_g\_britain/bhabha. Acesso em 2009.
- Bueno, R. (1996). Sobre la heterogeneidade literária y cultural de América Latina. In J. Mazzoti & U. Cevallos (orgs.), *Asedios a la heterogeneidade cultural: homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Canclini, N. (2003). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. São Paulo: EDUSP.
- Cuche, D. (2002). *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2 ed. Bauru: EDUSC.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Gomes, H. (2005). Antropofagia. In E. Figueiredo (org.), *Conceitos de cultura e literatura* (pp. 35-54). Juiz de Fora: UFJF.
- Haesbaert, R. (2011). Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad. In P. Zuzmán, et al. (org.), *Geografías Culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires: Fac. De Filosofía y Letras da UBA.
- Haesbaert, R. & Mondardo, M. (2010). Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. *GEOgraphia*, (24).
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. EDUFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. EDUFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- Hissa, C. (2006). *A mobilidade das fronteiras: inserções da Geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.
- Ianni, O. (2003). *Enigmas da modernidade-mundo*. 3 ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro.
- Jáuregui, C. (2005). *Canibalia: canibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Havana e Córdoba: Casa de las Américas.
- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, (34): 287-324.
- Moraña, M. (org.) (1997). *Ángel Rama y los estudios literarios latino-americanos*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Munanga, K. (2010). Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira. In B. Sousa Santos & M. Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In B. Santos & M. Meneses (eds.), *Epistemologias do sul* (pp. 85-130). São Paulo: Cortez.
- Rama, A. (1985). *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Haver, NH: Ediciones del Norte.
- Rama, A. (2007). *Transculturión narrativa em América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Remedi, G. (1997). Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. In M. Moraña (org.), *Ángel Rama y los estudios literarios latino-americanos*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- Rolnik, S. (1998). Subjetividade Antropofágica. In P. Herkenhoff & A. Pedrosa (org.), *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outros* (pp. 128-147). São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo.
- Santiago, S. (1982). *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Sztutman, E. (2008). Apresentação. In E. Sztutman (org.), *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- Viveiros de Castro, E. (2008). O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos. In E. Sztutman (org.), *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- Wagner, C. (2003). *País-bandido: crime tipo exportação*. Porto Alegre: RBS.
- Young, R. (2005). *O Desejo Colonial*. Perspectiva. São Paulo.