UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

DIAGONAIS DO AFETO:
Teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora
africana

Alexandre Almeida Marcussi

alexandre@marcussi.com
alexandremarcussi@gmail.com

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Marina de Mello e Souza

São Paulo
2010

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI

**DIAGONAIS DO AFETO:
TEORIAS DO INTERCÂMBIO CULTURAL NOS
ESTUDOS DA DIÁSPORA AFRICANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof.^a Dr.^a Marina de Mello e Souza
DH – FFLCH/USP
Orientadora

Prof. Dr. Robert Andrew Wayne Slenes
DH – IFCH/UNICAMP

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach
DH – FFLCH/USP

São Paulo, ____ de _____ de 2010

“Portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contato de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua história se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais.”

- Karl Friedrich Von Martius, “Como se deve escrever a história do Brasil”

Conteúdo

Resumo	1
Introdução	3
1. As armadilhas da cultura	8
1.1. Espírito e história: as aporias da cultura em Franz Boas	10
1.2. Permanência e mudança: a teoria boasiana dos contatos culturais	21
1.3. Reinterpretação e africanismos na obra de Melville Herskovits	28
1.4. Africanismos versus anomia: o debate entre Herskovits e Frazier	42
2. Ambiguidades da criouliização	55
2.1. A polissemia do termo “crioulo”	56
2.2. Modelos linguísticos para o processo cultural	66
2.3. Ambiguidades da formação das culturas afro-americanas em Mintz e Price	74
2.4. Mintz e Price e a herança do culturalismo	87
3. O retorno à cultura	106
3.1. A crítica afrogenética a Mintz e Price	107
3.2. Postulados implícitos	117
3.3. Convergências conceituais e divergências ideológicas	128
3.4. Posições intermediárias	138
4. Afeto e ambivalência	155
4.1. Tentação e desejo na transculturação de Fernando Ortiz	157
4.2. A economia perversa do afeto de Gilberto Freyre	173
4.3. Ambivalências do desejo	188
Conclusão: O fetiche cultural	204
Bibliografia	212

RESUMO

Esta pesquisa analisa a historiografia que abordou a formação das culturas afro-americanas e os intercâmbios culturais entre africanos e euro-americanos, mostrando como ela tem sido marcada por uma coexistência contraditória de premissas universalistas e particularistas a respeito da natureza da cultura. Tais contradições já podem ser observadas na antropologia culturalista de Franz Boas, que desliza entre duas definições de cultura – por um lado, como um “espírito” orgânico e estável e, por outro, como um agregado histórico e dinâmico de costumes e ideias –, apontando a permanência e a mudança como aspectos simultâneos dos contatos culturais.

Melville Herskovits fundamentou-se na obra boasiana e herdou essas contradições ao realizar seu estudo sobre as culturas afro-americanas, representando-as simultaneamente como uma aculturação, na chave da descontinuidade com o passado, e como uma preservação de africanismos, na chave da continuidade com as culturas africanas. Tais dificuldades desdobram-se até o debate contemporâneo em torno do conceito de “crioulização” e da obra de Mintz e Price, que descreve das culturas afro-americanas ressaltando ao mesmo tempo a criatividade e a sobrevivência de estruturas africanas. Autores filiados à chamada corrente “afrocêntrica” tentaram resolver esses impasses minimizando a transformação e privilegiando a continuidade com o passado, no que intensificaram o dualismo implícito na vertente particularista de análises anteriores.

Uma outra tradição de estudos sobre os intercâmbios culturais em sociedades coloniais – incluindo autores como Gilberto Freyre, Fernando Ortiz e outros associados ao pensamento pós-colonial – desenvolveu um modelo conceitual distinto, centrando-se nas ambivalências e inversões presentes na dimensão afetiva dos contatos culturais. Com isso, esses autores compreenderam o intercâmbio cultural a partir de uma lógica dialética, desconstruindo raciocínios dualistas, abraçando o caráter autocontraditório dos fenômenos e propondo, assim, uma alternativa teórica aos modelos herdados do culturalismo antropológico.

Palavras-chave: crioulização; cultura afro-americana; diáspora africana; contatos culturais; culturalismo

ABSTRACT

This work analyses the historiography which has studied the formation of African-American cultures and the cultural exchange between Africans and Euro-Americans, sustaining that it has been characterized by a contradictory coexistence of universalistic and particularistic presuppositions about the nature of culture. These contradictions can already be observed in Franz Boas's Anthropological culturalism, which moves between two definitions of culture – on the one hand, as an organic and stable “spirit” and, on the other hand, as a historical and dynamic aggregate of customs and ideas –, indicating permanence and transformation as simultaneous aspects of cultural contact.

Melville Herskovits was grounded on Boas's ideas and inherited these contradictions when he studied African-American cultures, representing them simultaneously as an acculturation, focusing a discontinuous relation with the past, and as a preservation of africanisms, stressing a continuous relation with African cultures. These difficulties have unfolded themselves up to the contemporary debate about the concept of “creolization” and Mintz and Price's work, which describes African-American cultures focusing cultural creativity and the survival of African structures at the same time. Authors of the so-called “afrocentric” perspective have tried to solve this impasse by minimizing transformations and stressing continuity with the past. By doing so, they have intensified the dualism implicit on the particularistic arguments of previous analyses.

Another tradition of studies about cultural exchange in colonial societies – including authors such as Gilberto Freyre, Fernando Ortiz and others associated to post-colonial thought – has developed a different conceptual model, which focuses on the ambivalences and inversions that can be observed on the affective dimensions of cultural contacts. These authors have interpreted cultural exchange through a dialectical logic, deconstructing dualistic thoughts, embracing the self-contradictory nature of the phenomena, and thus indicating a theoretical alternative to the models inherited from anthropological culturalism.

Keywords: creolization; African-American culture; African diaspora; cultural contact; culturalism

Introdução

Embora possa ser considerado como uma reflexão no campo da história do pensamento cultural, este trabalho não nasceu como tal. Antes, ele se originou a partir de inquietações teóricas e metodológicas no seio de uma pesquisa acerca de aspectos da religiosidade afro-luso-americana no século XVIII. Imerso em um campo de estudos atravessado por polêmicas intelectuais (bem como ideológicas) bastante acesas, procurei compreender de forma mais precisa os modelos interpretativos contrapostos empregados pela historiografia das culturas afro-americanas, com o objetivo de situar melhor minha perspectiva de análise.

A contraposição mais visível e relevante para mim, a princípio, parecia ser aquela entre os defensores da “crioulização” e os representantes de uma corrente de estudos normalmente denominada “afrocêntrica” (a qual, por motivos que ficarão mais claros ao longo da exposição, optei por intitular “afrogenética”). Num primeiro olhar, os primeiros defendem a plasticidade e a transformação das culturas africanas sob condições escravistas na América, enquanto os segundos reafirmam a continuidade das tradições étnicas africanas na América. Esse debate é imediatamente reconhecível para qualquer pesquisador presentemente debruçado sobre questões relativas às culturas afro-americanas. Contudo, ao investigar mais de perto os momentos mais relevantes da polêmica, dei-me conta, progressivamente, de que a oposição não era tão simples quanto parecera a princípio.

Em vez de me sentir esclarecido, percebi-me em meio a um verdadeiro labirinto conceitual, em que os conceitos eram frequentemente empregados em acepções distintas, sem que se definisse precisamente o sentido de cada termo em cada contexto. Além disso, muitas vezes, as diferenças nos conceitos empregados ocultavam a permanência dos mesmos modelos interpretativos subjacentes a terminologias variáveis: as noções de “sincretismo”, “mestiçagem”, “mistura”, “crioulização”, “hibridismo” e “transculturação” são, em alguns casos, empregadas em sentidos bastante semelhantes nessa literatura. Por outro lado, um mesmo termo pode aparecer nas obras de autores diferentes (e por vezes em partes diferentes da obra de um mesmo autor!) com conotações sensivelmente distintas. Estava claro que um exame dessas questões teóricas que fosse condizente com sua complexidade exigiria uma análise um pouco mais extensa e minuciosa.

Levando em conta a flutuação no emprego dos conceitos, optei por considerar a terminologia como secundária, centrando minha atenção nos tipos de operações lógicas que sustentavam os diferentes modelos interpretativos. Como resultado, encontrei aproximações insuspeitadas entre autores normalmente tidos como contrapostos, bem como descontinuidades significativas em obras normalmente atribuídas às mesmas vertentes de interpretação. Mais do que isso, penso ter encontrado contradições relevantes na própria tessitura de alguns dos mais importantes conceitos que balizam a discussão sobre as culturas afro-americanas, como o de “crioulização”. Diante disso, pareceu-me necessário empreender uma espécie de genealogia dessas contradições e identificar algumas de suas matrizes conflitantes, o que me fez recuar a análise até a passagem do final do século XIX para o início do século XX.

Obviamente, isso deu origem a alguns problemas metodológicos importantes, na medida em que a análise passou a incluir um conjunto de obras produzidas em momentos históricos e contextos sociais e políticos heterogêneos. Parecia-me, no entanto, que, subjacente a projetos intelectuais produzidos em momentos muito diferentes, encontrava-se um mesmo tipo de operação lógica – seria talvez mais preciso dizer: uma mesma aporia. Minha sugestão é a de que essa aporia – a contradição entre premissas particularistas e universalistas no interior do conceito de cultura e das concepções de contato cultural – não se restringe à bibliografia que abordei, mas é parte constitutiva da própria noção historicamente construída de cultura e, como tal, é um fenômeno histórico de longa duração relacionado às contradições próprias da modernidade.

Com isso, espero ter escapado à necessidade de optar entre uma abordagem “contextualista” e uma “estruturalista”. Se a análise da estruturação lógica das obras pareceria apontar na direção de uma vocação mais “estruturalista”, ao mesmo tempo sugiro que essa lógica de longa duração seja compreendida como uma construção histórica condicionada por um determinado “contexto” intelectual, político e social. As contradições lógicas que penso ter encontrado no interior de toda uma genealogia de estudos afro-americanistas filiam-se a um determinado tipo de pensamento característico do século XIX na Europa, mas de modo algum restrito a esse período. Apesar disso, elas não podem ser vistas apenas como um atributo da “cultura euro-ocidental”, mas devem ser entendidas como um aspecto das relações coloniais entre a Europa e suas “periferias”. Assim sendo, essas contradições marcaram os projetos intelectuais que tentaram compreender as relações entre a Europa e uma dessas

“periferias”: a África. Elas continuam operantes na cultura contemporânea, talvez mais vivas do que nunca neste princípio de século XXI, e sua identificação e análise cuidadosa parecem constituir um passo necessário para a elaboração de modelos teóricos que nos ajudem a vislumbrar saídas para alguns dos impasses a que chegou a reflexão afro-americanista. Este trabalho pretende constituir uma pequena parte desse esforço de reelaboração.

O texto se divide em quatro capítulos. O primeiro, intitulado “As armadilhas da cultura”, consiste em uma análise dos vínculos que unem uma das mais importantes e influentes figuras dos estudos afro-americanistas nos EUA, Melville Herskovits, à obra do antropólogo Franz Boas. Boas é normalmente considerado o fundador e sistematizador da Antropologia culturalista, que exerceu influência decisiva sobre a obra de Herskovits e sobre toda a discussão afro-americanista até hoje. Uma questão fundamental se transmite de Boas para Herskovits e para todo o campo dos estudos afro-americanistas: a de saber como duas culturas, concebidas como entidades distintas e inconciliáveis, podem empreender o intercâmbio cultural, e qual o resultado desse processo. Pretendi evidenciar como, a partir de uma releitura da teoria boasiana dos contatos culturais, Herskovits reapresentou as contradições mais fundamentais da teoria culturalista, tentando conjugar pressupostos universalistas e particularistas em seu estudo da aculturação do negro e dos africanismos na cultura Americana. Além disso, este capítulo ainda analisa a polêmica que opôs Herskovits a Franklin Frazier e que dramatizou algumas dessas contradições.

O segundo capítulo, “Ambiguidades da criouliização”, analisa o ensaio de Sidney Mintz e Richard Price intitulado *O nascimento da cultura afro-americana*, uma das obras mais influentes na moderna historiografia afro-americanista. Pretendi evidenciar como Mintz e Price resgataram as questões herskovitsianas e tentam resolver as contradições apontadas em sua obra. O ensaio dos dois autores é frequentemente visto como divergente em relação ao modelo de Herskovits, mas esta análise chama atenção para os profundos vínculos que os unem. Analisando sobretudo a forma como Mintz e Price constroem seu conceito de “criouliização”, procurei mostrar como, apesar de rejeitarem alguns dos conceitos e perspectivas de Herskovits, eles acabam caindo em aporias lógicas muito semelhantes às aquelas alcançadas pelo autor, o que faz com que seu ensaio possa ser lido de duas maneiras muito diferentes. Tentei evidenciar ainda a forma como Mintz e Price matizam os excessos das premissas contraditórias que tentam conjugar.

O terceiro capítulo, “O retorno à cultura”, é uma análise da polêmica intelectual que se seguiu à publicação do ensaio de Mintz e Price nos EUA. Aqui são analisados os autores representantes da corrente normalmente denominada “afrocêntrica”. Tentei não polarizar ainda mais o (já suficientemente polêmico) debate, mas sim mostrar como as obras de muitos desses autores apresentam convergências inesperadas com o ensaio de Mintz e Price, embora optem por um foco muito distinto para as mesmas questões. Se Mintz e Price haviam procurado solucionar a tensão entre enunciados universalistas e particularistas sobre o contato cultural, pode-se considerar, de maneira muito geral, que os estudos afrocêntricos tentam dissolver essa tensão ao abdicar ou pôr entre parênteses as questões de vertente mais universalista da problemática, agudizando com isso os problemas decorrentes de uma visada particularista sobre o processo.

O último capítulo, intitulado “Afeto e ambivalência”, constitui um ponto de fuga em relação à linhagem de autores analisada até então. Diferentemente do que ocorre nos capítulos anteriores, procurei abordar um conjunto mais heterogêneo de obras e autores, nem todos interligados por relações diretas de influência e filiação. Analisei obras de autores que, bem como Herskovits – e alguns na mesma época –, também estudaram os contatos culturais da colonialidade americana partindo das questões formuladas por Boas, mas ofereceram soluções que recorriam a um outro tipo de lógica, baseada nas dimensões afetivas do contato, aceitando o caráter autocontraditório dos fenômenos analisados. Tentei mostrar como Fernando Ortiz construiu seu conceito de “transculturação” como uma resposta à questão de saber como duas culturas interagem, procurando a solução nas contradições internas a cada uma. Abordei também a forma como Gilberto Freyre elaborou uma noção particular de mestiçagem como resultado composto e contraditório do contato, mas ainda assim coeso (ainda que de uma forma precária e perversa). Por fim, ressalttei como perspectivas pós-coloniais como as de Mary Louise Pratt, Frantz Fanon ou Homi Bhabha recuperam (direta ou indiretamente) questões análogas e também se ancoram em uma lógica afetiva. Como pretendi argumentar, essa lógica talvez ofereça uma saída potencial aos impasses a que chegaram os autores analisados nos capítulos anteriores.

Esta pesquisa contou, para sua realização, com o apoio da CAPES e da FAPESP, que me concederam bolsas de pesquisa em nível de mestrado. Nenhum trabalho de pesquisa pode se desenvolver sem as valiosas contribuições e discussões com colegas, mentores e amigos. Dentre essas, gostaria de destacar as contribuições dadas pelos pesquisadores – professores e alunos – participantes do Projeto Temático “Dimensões

do Império Português” (coordenado pela Cátedra Jaime Cortesão/USP), com os quais tive a oportunidade de discutir muitas das questões teóricas que vieram a se desenvolver até assumir a forma como se encontram neste trabalho. Destaco também as contribuições dos pesquisadores que debateram essas ideias comigo nos congressos de que tive a oportunidade de participar. Agradeço a Lilia Schwarcz, que me abriu os olhos para o fascinante universo da teoria antropológica e me incentivou a desenvolver algumas partes deste trabalho. Não posso deixar de destacar também a interlocução com Maria Cristina Wissenbach: a primeira versão do texto que viria a se transformar nesta reflexão, inclusive, nasceu durante um curso de pós-graduação ministrado por ela. Ressalto ainda as valiosas contribuições de Laura de Mello e Souza e Robert Slenes, pelos quais tive a honra de ser avaliado em meu exame de qualificação e que são, possivelmente, os maiores responsáveis pela forma que este trabalho acabou tomando. Evidentemente, sou muito grato à orientação de Marina de Mello e Souza, que soube aceitar e incentivar com bondade e entusiasmo as várias reviravoltas desta pesquisa e que enfrentou os riscos de me conceder ampla liberdade para seguir meu próprio caminho de reflexão. Por fim, há companhias que borram as fronteiras entre o intelectual e o afetivo: não vejo como esta pesquisa, que procurou justamente se situar no ponto onde ambas as dimensões do trabalho crítico se entrecruzam, poderia ter sido levada a cabo sem o apoio incondicional de Amanda Rios Herane, ao mesmo tempo companheira de reflexão, de afeto e de vida.

1. As armadilhas da cultura

O campo dos estudos históricos sobre as culturas afro-americanas, até por ser uma área disciplinar intimamente ligada a questões políticas ideológicas delicadas, tem sido marcado por debates acalorados desde sua fundação. Num dos episódios mais recentes dessas polêmicas, o historiador norte-americano John Thornton resumiu da seguinte maneira a posição adotada por Sidney Mintz e Richard Price¹ em seu ensaio sobre a formação das culturas afro-americanas:

A mistura resultante [do contato entre africanos e europeus na América] foi nitidamente influenciada pelas culturas européias e euro-americanas, com os elementos africanos dando-lhe mais sabor do que substância.²

Thornton parece, ele também, estar convencido de que o resultado final desses contatos deva ser concebido, efetivamente, como alguma espécie de mistura entre elementos africanos e europeus, comparando metaforicamente o produto dessa mistura a uma receita culinária em que constassem ingredientes europeus e africanos. O plano da discordância em relação a Mintz e Price estaria muito menos nessa premissa basilar do que na proporção e na natureza dos ingredientes da mistura: quais deles teriam dado “substância” às culturas resultantes e quais seriam meros aditivos de “sabor”, coadjuvantes da receita?

Ignoremos, por ora, as possíveis discrepâncias entre a obra de Mintz e Price e a avaliação que dela fez John Thornton, e nos concentremos nos termos da discordância enunciada pelo último. Para Thornton, a resposta de Mintz e Price pareceria apontar na direção de que o “prato” resultante (as culturas afro-americanas) teriam apenas a adição de alguns temperos africanos, tendo adotado como base (“substância”) os elementos europeus ou euro-americanos. Em outros termos, mais distantes da metáfora culinária e mais próximos da teoria cultural, os africanos teriam abandonado a substância de suas culturas ao serem submetidos à escravidão americana, sendo forçados então a adotar as bases essenciais da cultura dos europeus dominantes e mantendo apenas alguns traços africanos mais ou menos coadjuvantes. Thornton, por sua vez, propõe a hipótese

¹ MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

² THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p 254.

contrária, segundo a qual as culturas resultantes teriam, durante muito tempo, conservado uma base (“substância”) eminentemente africana, com a adição de alguns elementos (“sabor”) europeus ou euro-americanos.

Se é assim, a descrição do processo enunciada por Thornton em termos culinários pode ser adequadamente reduzida a uma oposição familiar aos estudos culturais e históricos: aquela entre *permanência* e *mudança*. A questão essencial, neste caso, é: quando os africanos foram trazidos à América como escravos, as culturas africanas de que eles eram portadores permaneceram estáveis ou, pelo contrário, sofreram transformações variadas? Mais exatamente, em que medida e em que âmbitos elas puderam permanecer estáveis, e em que nível ocorreram as mudanças? Há aqui o reconhecimento implícito de que ambas as dimensões do processo cultural – estabilidade e dinamismo – devem ter ocorrido de alguma forma, mas a definição de seus papéis e espaços relativos é objeto fecundo de discussão e polêmica.

A distinção entre *sabor* e *substância*, como a concebe Thornton, é uma tentativa de enunciar o problema, separando-o em dois campos, um dos quais teria sido um espaço de permanências, com a preservação das culturas africanas, e o outro constituindo um espaço de mudança, transformação e incorporação de elementos exógenos – europeus e americanos, no caso. Contudo, as diferenças entre uma sociedade e uma receita culinária tornam problemática a tarefa de definir a que correspondem tanto *sabor* quanto *substância* e, portanto, de discriminar exatamente o que permanece e o que muda. Marcada por imprecisões, essa formulação de Thornton (à qual voltarei mais tarde) já revela, por si só, as dificuldades no equacionamento do problema. Por isso mesmo, ela me pareceu um ponto de partida interessante para esta reflexão, que pretende apontar algumas ambiguidades e impasses resultantes dos desdobramentos do conceito de cultura no campo dos estudos sobre os contatos culturais entre africanos e europeus e sobre a formação das culturas afro-americanas.

A dificuldade não se limita aos estudos afro-americanistas, não tendo surgido com Mintz e Price e nem, muito menos, com John Thornton, tendo antes uma longa história que remonta, pelo menos, ao desenvolvimento da antropologia culturalista norte-americana – quando não mais longe ainda, às polêmicas do romantismo alemão contra o universalismo ilustrado. Não nos parece oportuno, aqui, fazer uma análise genealógica tão distante tanto do ponto de vista cronológico quanto temático. Reconstruir os fios que unem os debates acadêmicos contemporâneos nos EUA a suas raízes teóricas no culturalismo antropológico já deverá ser o bastante para acompanhar o

desdobramento sistematicamente reiterado de algumas ambiguidades e aporias persistentes na antropologia norte-americana, que, tendo sido enunciadas pelo menos desde o início do século XX no campo dos estudos culturais, ainda são responsáveis por boa parte das perplexidades do debate contemporâneo sobre as culturas afro-americanas. Este capítulo, portanto, tentará capturar os paradoxos do pensamento de Franz Boas e a forma como, por meio de seu discípulo Melville Herskovits, eles foram transmitidos como um legado decisivo para os estudos afro-americanistas.

1.1. Espírito e história: as aporias da cultura em Franz Boas

Em 1920, ao definir os métodos da escola antropológica norte-americana, Franz Boas se reportou a uma polêmica envolvendo autores que estudaram as culturas indígenas norte-americanas e, mais especificamente, o grupo cultural conhecido como *zuñi*. Enquanto alguns concebiam a cultura *zuñi* como o produto da reação da mente humana ao ambiente geográfico no qual vivia esse grupo, outros postulavam a tese de que ela teria sofrido influências decisivas da cultura espanhola com a qual entrou em contato, podendo ser compreendida como resultado de um processo aculturativo. Comentando a discussão, Boas afirmou que “o estudo histórico nos mostra um quadro [...] no qual a condição atual foi ocasionada por uma combinação única de antigos elementos (que são sem dúvida complexos) e influências européias.”³

Assim sendo, o atual estado da cultura *zuñi* deveria ser entendido como uma combinação de elementos que permaneceram estáveis e outros novos, que foram incorporados – ou seja, ele teria de ser encarado como produto de um processo histórico que operou mudanças e proporcionou permanências. O objetivo de Boas ao dar esse exemplo era o de sugerir indicações metodológicas para desenvolver a problemática da permanência e da mudança das culturas em situações de contato, entendendo ambas como aspectos simultâneos do processo. Contudo, essa combinação entre novo e antigo não poderia ser encarada como o produto de um procedimento simples e mecânico de adição e combinação de elementos. Boas indicou algumas dificuldades em se determinar o que permanece e o que se transforma em contextos de contato cultural, ressaltando a complexidade das permanências de elementos antigos. Ele deixou claro que a aculturação, ou seja, a transformação de uma cultura em contato com outra, não se

³ BOAS, Franz. Os métodos da etnologia. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 48.

processa através da mera transferência, de uma cultura para a outra, de elementos ou traços que permanecem estáveis durante a transmissão:

Os fenômenos de aculturação provam que são bastante raras as transferências de costumes de uma região para outra, sem que haja mudanças concomitantes produzidas pela aculturação. Portanto, é bem improvável que antigos costumes mediterrâneos possam ser encontrados hoje em dia em diferentes partes do planeta [...].⁴

O alvo da crítica de Boas, nesse caso, era a teoria difusionista, que tentava explicar todas as similaridades entre traços culturais ao redor do globo como resultantes de processos de migração e transmissão a partir de um único centro cultural comum. Segundo Boas, essa hipótese seria deficiente por desconsiderar o caráter histórico dos materiais culturais transmitidos, ou seja, por ignorar que eles sofreriam transformações ao serem apropriados por cada sociedade em seu percurso de difusão. Apesar de Boas ter defendido a existência de fenômenos de difusão cultural como parte de sua crítica à teoria evolucionista,⁵ ele deixou claro que a difusão nunca poderia ser tomada como explicação suficiente para todas as semelhanças culturais ao redor do globo. Isso porque, em primeiro lugar, nem sempre os contatos históricos entre populações com culturas semelhantes poderiam ser empiricamente provados; e em segundo lugar – e ainda mais decisivamente –, porque os elementos culturais sofreriam variadas transformações ao longo dos processos de difusão, engendrando resultados que nem sempre seriam semelhantes. É este segundo argumento que nos interessa aqui.

Para Boas, era crucial distinguir entre as formas exteriores dos costumes e seus aspectos mais essenciais, como as motivações psicológicas que os sustentam em cada cultura na qual podem ser observados. Essa discussão foi desenvolvida pela primeira vez já em 1887, numa crítica aos critérios empregados pelo curador das coleções etnológicas do Museu Nacional dos EUA, Otis Mason, para classificar os artefatos oriundos de culturas indígenas. Mason organizara os artefatos de diferentes sociedades a partir de critérios tecnológicos, agrupando-os de acordo com suas finalidades técnicas imediatas. O resultado era uma classificação de artefatos de culturas distintas que

⁴ *Ibid.*, p. 48-9.

⁵ Cf., por exemplo, Idem. *Evolution or diffusion?* In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, artigo publicado pela primeira vez em 1924. Antes disso, Boas já chamara a atenção para fenômenos de difusão como uma crítica ao evolucionismo em Idem. *As limitações do método comparativo da antropologia*. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 25-39, apresentado primeiramente em 1896.

procurava estabelecer uma linha de evolução das sociedades a partir da sofisticação técnica de seus objetos. Boas contrapôs a esse método uma outra concepção, histórica e particularista, da ciência antropológica, criticando os argumentos classificatórios baseados em analogias exteriores usados pelos evolucionistas. Para ele, cada objeto precisaria ser analisado em relação ao conjunto total da cultura do povo que o produziu e usou, o que revelaria o papel e as motivações específicas do objeto, que poderiam variar de cultura para cultura apesar das semelhanças externas. Boas partia aqui de uma discussão da causação: fenômenos semelhantes poderiam se originar a partir de causas diferentes, e apenas o estudo particularizado de cada cultura poderia evidenciar as causas particulares que teriam levado à adoção de um costume ou ao uso de um objeto por um povo específico. Ou seja, para além de sua aparência externa, os elementos da cultura seriam dotados de causas e significações íntimas e essenciais que só poderiam ser apreciadas particularmente, em relação com o todo da cultura em que existiam.

A aparência exterior de dois fenômenos pode ser idêntica, e ainda assim suas qualidades imanes podem ser completamente diferentes; portanto, os argumentos de analogia, baseados na aparência exterior, como os que estão presentes na coleção do professor Mason, são enganadores.⁶

Tratava-se de uma primeira formulação de sua crítica ao paradigma evolucionista dominante na etnologia cultural de sua época, que postulava que todas as sociedades se desenvolveriam segundo princípios idênticos, adotando os mesmos costumes de acordo com leis gerais de desenvolvimento, as quais estabeleciam um percurso unilinear e teleológico de evolução cultural a ser percorrido por todas as sociedades, passando por diversos graus e estágios de cultura em ritmos distintos. Obviamente, a ideia de que só haveria um único caminho possível de desenvolvimento cultural culminava no corolário da impossibilidade de duas civilizações distintas plenamente desenvolvidas, o que colocava uma das civilizações atuais, necessariamente, como ápice desse percurso evolutivo – no caso, a civilização ocidental européia.⁷

A esta teoria, Boas tentava opor a constatação de que o mesmo elemento cultural poderia ter origens e motivações distintas, não derivando necessariamente das mesmas leis supostamente universais da cultura. Se essas leis não se aplicam a todas as

⁶ Idem. Os princípios da classificação etnológica. In: *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 91.

⁷ Idem. Os métodos da etnologia. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 41-52.

sociedades, decorre daí, evidentemente, que não haveria um único percurso de desenvolvimento cultural.⁸ Para ele, as motivações ocidentais de um dado costume só seriam verdadeiras para a própria civilização ocidental, não podendo ser estendidas às demais, nem mesmo àquelas nas quais se podem observar costumes semelhantes. Com isso, Boas tentava estabelecer um fundamento histórico e particularista para a ciência antropológica, indicando a história de um fenômeno como dado essencial para sua compreensão, já que ela teria moldado seu caráter atual ou suas *qualidades imanentes* particulares. As classificações externas seriam inválidas porque todo fenômeno seria marcado inapagavelmente pela sua trajetória particular:

Os acontecimentos anteriores, como já disse, deixam sua marca no caráter atual de um povo. Uma das grandes realizações do darwinismo foi a de ter lançado luz sobre esse fato, tornando possível estabelecer um tratamento físico da biologia e da psicologia. O fato pode ser expresso pelas seguintes palavras: “O estado fisiológico e psicológico de um organismo em determinado momento é função de toda sua história.” O caráter e o desenvolvimento futuro de um fenômeno biológico ou etnológico não podem ser captados por sua aparência, pelo estado em que *está*, mas por toda sua história.⁹

A consequência dessa postura não poderia ser outra senão a eleição, para a ciência antropológica, de uma perspectiva de viés historicista, que considerasse que o caráter de uma cultura era o resultado de sua trajetória particular, e não da ação de leis ou tendências de validade geral. Assim sendo, os enunciados sobre uma cultura só poderiam ser verdadeiros em relação àquela cultura particular, não podendo ser aplicados às outras, portadoras de desenvolvimentos históricos distintos. Como afirma George Stocking Jr., sua crítica da causalidade evolucionista o levou a formular de outra maneira a relação entre os elementos e os conjuntos na ciência antropológica. Cada elemento só poderia ser adequadamente avaliado em relação à totalidade que lhe seria própria: a cultura daquela sociedade. Boas não chegou a enunciar de forma sistemática o que constituiria essa “cultura” concebida como uma totalidade mais abrangente: em alguns momentos, ela aparece como tendência psicológica; em outros, como interesse de um povo; em outros, simplesmente como o estado atingido por uma evolução histórica particular, estado este que influenciava todos os desenvolvimentos posteriores. Para Stocking Jr, o estatuto dessa totalidade remontava à noção de *Geist*, muito

⁸ Veja sua primeira formulação sistemática do problema em As limitações do método comparativo da antropologia. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 25-39.

⁹ Idem. Os princípios da classificação etnológica. In: *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 91.

influyente no contexto intelectual da Alemanha do século XIX, o qual influenciou profundamente a formação de Boas. O *Geist* era o “espírito” ou “gênio” de um povo, entendido no sentido de uma ideia dominante, uma direção, uma tendência ou um processo que caracterizaria a cultura daquele povo específico e que deveria ser concebida como totalidade orgânica, não passível de cisão e nem, em última instância, de análise, devendo ser apreendida de forma mais intuitiva. O conjunto dos elementos de uma cultura era concebido por Boas como dinâmico, caracterizado por empréstimos, mas essas aquisições exógenas sempre seriam inflexionados de formas peculiares pelas tendências e interesses mais íntimos, afetivos, do povo.¹⁰

Boas estava plenamente ciente dos embaraços que a aplicação dessa perspectiva historicista representaria para a ambição de uma ciência objetiva e capaz de formular leis universais:

Os resultados imediatos do método histórico são, assim, histórias das culturas de diversas tribos tomadas como objeto de estudo. Concordo plenamente com os antropólogos que reivindicam não ser este o propósito último de nossa ciência, porque as leis gerais, embora implícitas em tal descrição, não podem ser claramente formuladas, nem seu valor relativo apreciado, sem uma comparação completa dos modos pelos quais elas se tornam manifestas em diferentes culturas.¹¹

Com sua crítica ao evolucionismo e seu apelo a uma visada particularista, Boas pretendia estabelecer, na antropologia, um método historicista de rigor científico que seria derivado do estudo particular de fenômenos tomados em relação a totalidades, as quais ofereceriam as únicas condições de inteligibilidade de seus elementos. No contexto da epistemologia alemã do século XIX, trata-se do que se chamava habitualmente *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*), em contraposição às chamadas *ciências da natureza* (*Naturwissenschaften*) – ou, nos termos de Boas, método histórico e método físico, respectivamente. De acordo com Wilhelm Dilthey, filósofo alemão que sistematizou o paradigma de cientificidade das ciências do espírito, estas buscariam a compreensão de fenômenos específicos a partir de seus sentidos imanentes e particulares, afastando-se de generalizações. As ciências da natureza, por sua vez, optariam por explicar grupos de fenômenos a partir das leis gerais que os

¹⁰ STOCKING Jr., George W. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 15-38.

¹¹ BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 36-7.

determinam, de validade universal. Para Dilthey, os fenômenos do espírito – diríamos, os fenômenos culturais – seriam caracterizados por vivências e sentidos que deveriam ser remontados – mais precisamente, afetivamente revividos – a fim de se atingir uma compreensão satisfatória, sendo este o fundamento do método hermenêutico que caracterizaria as ciências do espírito. Para isso, o intérprete deveria ser capaz de vivenciar, em algum nível, os fenômenos que ele compreende, através de afinidades ou comunidades entre ele e seu objeto.¹²

Dilthey formulou seu método hermenêutico como uma maneira de tentar inserir as ciências do espírito dentro do paradigma científico de verdade universal vigente no século XIX: se os fenômenos do espírito seriam compostos por vivências e sentidos humanos, a existência de uma natureza humana compartilhada garantiria a inteligibilidade de todos esses fenômenos. Como afirmou Hans-Georg Gadamer, Dilthey tentou estabelecer um fundamento universal de inteligibilidade de todos os sentidos humanos particulares, a natureza humana funcionando como uma espécie de fundamento epistemológico à semelhança das categorias imanentes kantianas. Contudo, ele jamais esclareceu como essa natureza humana, formulada em termos excessivamente abstratos, poderia garantir uma unificação de todos os sentidos necessariamente particulares dos fenômenos humanos. Dilthey ressalta a necessidade da comparação a fim de elevar a compreensão a níveis cada vez mais gerais, mas não resolve a contradição entre a aproximação subjetiva e afetiva necessária à compreensão (devido ao método hermenêutico) e o pressuposto objetivo da comparabilidade. Assim sendo, para Gadamer, ele não foi capaz de desenvolver plenamente as inovadoras premissas particularistas e relativistas derivadas de sua filosofia da vida.¹³

Um olhar abrangente sobre a obra de Boas e sobre suas exposições metodológicas revela que suas ideias se moviam em um terreno bastante semelhante a esse, atestando a influência da epistemologia alemã em sua formação. Boas formula de forma ainda mais radical a relatividade dos sentidos particulares de cada fenômeno cultural, uma vez que reconhece as culturas como formadoras de convicções e premissas filosóficas fundamentais.

¹² DILTHEY, Wilhelm. La estructura de las ciencias del espíritu. In: *El mundo histórico*. Pánuco, México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

¹³ GADAMER, Hans-Georg. O enredamento de Dilthey nas aporias do historicismo. In: *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 335-68.

O fato ensinado pela antropologia – o homem em todo mundo *acredita* seguir as determinações da razão, por mais irracionalmente que possa agir – e o reconhecimento da tendência da mente humana a chegar primeiro a uma conclusão e só depois dar as razões para isso nos ajudam a abrir os olhos para perceber que nossas visões filosóficas e nossas convicções políticas são em grande medida determinadas por inclinações emocionais [isto é, culturais].¹⁴

Esta premissa – a relatividade de todas as crenças, no sentido de que elas seriam determinadas pelas diferentes culturas – impunha dificuldades sérias à formulação de um conhecimento universal. Contudo, Boas não chegou a abandonar completamente o ideal de universalidade científica e nem o objetivo de formular leis gerais da cultura humana, concebendo-os como uma espécie de passo posterior da ciência antropológica. Para ele, o conhecimento científico tinha como característica justamente a possibilidade de ultrapassar as premissas filosóficas prévias e culturalmente limitadas, pois estaria fundado em um conhecimento radicalmente indutivo, derivado exclusivamente dos fenômenos estudados. Uma vez que tivesse sido estabelecido um conhecimento sólido e rigoroso sobre as qualidades iminentes e causas reais dos fenômenos em cada cultura, então seria possível estabelecer comparações e classificações generalistas, em busca das leis gerais, o que permitiria questionar a partir de um ponto de vista objetivo as premissas e preconceitos de nossa própria cultura e, assim, alcançar uma avaliação subjetivamente neutra do desenvolvimento cultural, ao contrário do que fazia a etnologia evolucionista, que tomava como paradigma valorativo as manifestações e valores da nossa própria cultura.

Contudo, o particularismo de sua metodologia histórica implicava dificuldades sérias para se estabelecer essa comparabilidade posterior dos dados etnológicos. A necessidade de uma compreensão indutiva e, em certa medida, afetiva das culturas levaria o antropólogo, em teoria, a se despir de suas pressuposições sobre um determinado costume e aceitar como verdadeira a razão dos fenômenos tal qual ela é concebida no interior da cultura estudada, como derivação de suas tendências, de seu gênio e de sua história. No entanto, os membros dessa mesma cultura não teriam consciência desses sentidos reais e profundos de seus costumes, hábitos e crenças. Sua verdadeira e autêntica causa teria sido perdida no decurso da história, e os costumes teriam sobrevivido como hábitos ou como repetições mais ou menos inconscientes obscurecidas por explicações secundárias elaboradas *a posteriori* pelos seus praticantes:

¹⁴ BOAS, Franz. *Antropologia*. In: *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 339-40.

as ações costumeiras se tornam objeto de explicações secundárias que nada têm a ver com sua origem histórica; são inferências baseadas no conhecimento geral do povo. Acho que a existência dessas interpretações secundárias das ações costumeiras é um dos fenômenos antropológicos mais importantes, não sendo menos comum em nossas sociedades do que nas sociedades antigas. É comum observar que desejamos ou agimos primeiro e depois tentamos justificar nossos desejos e nossas ações.¹⁵

A rigor, pois, não haveria nenhuma espécie de acesso direto às *qualidades imanes* dos fenômenos culturais. Elas não poderiam ser derivadas por meio da percepção e dos pressupostos do antropólogo, por via dedutiva, mas ao mesmo tempo não poderiam ser aferidas por via indutiva, recorrendo-se à enunciação dos membros nativos de uma cultura. Um procedimento exclusivamente indutivo implicaria aceitar as qualidades imanes dos fenômenos culturais tais como elas se manifestariam diretamente, ou seja, tais como elas seriam percebidas e enunciadas pelos participantes daquela cultura. Contudo, a aceitação plena dos enunciados nativos acarretaria um grau de relativismo impossível de se harmonizar com as tentativas universalistas de sua ciência. No mais das vezes, esses enunciados são marcadas por pressupostos e axiomas sobre a realidade que são incompatíveis com a percepção do antropólogo ou com os pressupostos de outras culturas, inviabilizando a pretensão de um conhecimento universal.

Isso levou Boas forçosamente a considerar como uma espécie de engano ou ilusão as percepções dos indivíduos a respeito de si mesmos e de suas culturas. Sendo assim, então haveria a possibilidade de uma verdade profunda que transcendesse simultaneamente a percepção limitada dos nativos e os pressupostos do antropólogo e, assim, se situasse além dos pressupostos culturalmente determinados sobre o mundo. Comentando as doutrinas esotéricas segundo as quais os nativos explicavam os significado de alguns de seus costumes, Boas já desautorizava expressamente a possibilidade de que uma cultura elaborasse para si a compreensão verdadeira de seus próprios fenômenos culturais, ainda que ele reconhecesse que esses fenômenos só faziam sentido dentro daquela mesma cultura.¹⁶

¹⁵ Idem. Problemas psicológicos na antropologia. In: *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004.

¹⁶ Idem. The ethnological significance of esoteric doctrines. In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 312-5.

Por isso, a razão última dos fenômenos tinha de ser deduzida pelo antropólogo por vias indiretas – diríamos, por vias dedutivas e não indutivas, apesar da rejeição categórica do dedutivismo por Boas –, através da reconstrução mais ou menos hipotética de motivações concretas que teriam se manifestado um dia e que teriam sido esquecidas ou obscurecidas pelas explicações secundárias. Seriam essas motivações reais, verdadeiras, que deveriam ser posteriormente relacionadas em estudos comparativos de âmbito transcultural. Contudo, não retornaria aqui, talvez, o risco da aplicação de categorias de causação externas ao fenômeno, acusação que Boas impugnava aos evolucionistas? Em última instância, Boas acaba postulando que a verdade objetiva de um fenômeno cultural não podia ser encarada nem como atributo interno a uma cultura (observável diretamente por indução plena), e nem como externo a ela (dedutível pelo antropólogo pela aplicação de categorias externas). Ou melhor, as motivações reais dos elementos culturais deviam ser encaradas como ambas as coisas – internas e externas – simultaneamente. Nesse passo decisivo de aferição das qualidades imanentes dos fenômenos, a metodologia boasiana rejeitou um tratamento rigorosamente indutivo, garantindo assim a compatibilidade dos enunciados científicos elaborados no estudo de diferentes culturas.

No fundo, Boas optou por rejeitar as premissas radicalmente historicistas e particularistas de sua análise, agregadas em torno dos desenvolvimentos históricos particulares e do conceito dos *Geisten* ou gênios das diversas culturas, e rejeitar o indutivismo em um ponto crucial da análise, a fim de garantir uma comparabilidade dos dados que forneceria os subsídios para a elaboração posterior de leis gerais e universais do desenvolvimento cultural. Exatamente como ocorria em Dilthey, o recurso à comparação pressupunha a comparabilidade objetiva dos fatos, contradizendo o caráter essencialmente particularista e afetivo da compreensão desses mesmos fatos. Não parecia ser possível, em suma, reintegrar os métodos particularistas das ciências do espírito nas pretensões universalistas das ciências da natureza sem o abandono, em algum nível, da especificidade dos primeiros.

Como afirma Stocking Jr., Boas herdou de seus contemporâneos um conceito clássico ou humanista de cultura, definido como um conjunto de manifestações progressivas do espírito, caracterizadas pela perfectibilidade evolutiva e pelo caráter absoluto e cumulativo das realizações culturais. Era essa a noção de cultura empregada pelos evolucionistas, por exemplo. Apesar de empregar em muitos momentos esse conceito clássico de cultura, Boas viria a formular, ao longo de sua trajetória, críticas

contundentes a todos os pressupostos que o sustentavam, acabando por elaborar as condições e o contexto intelectual para a emergência de um conceito de cultura moderno e antropológico, caracterizado pelo pluralismo, pelo relativismo, pela historicidade e pelo determinismo cultural dos comportamentos. Embora não tenha formulado explicitamente essa noção de cultura, ela acabou se desenvolvendo quase como corolário de suas análises. Nessa guinada teórica mais sugerida do que sistematicamente desenvolvida, Boas lançou os alicerces de uma ciência antropológica historicista e relativista.¹⁷

Contudo, Boas não chegou a abandonar inteiramente as pretensões universalistas da ciência de sua época. Em *Race, Culture, and Evolution*, Stocking Jr. atribui essas hesitações ao caráter de Franz Boas como uma figura de transição entre dois paradigmas científicos, herdeiro de um paradigma universalista e precursor de um relativista que ainda não havia emergido inteiramente. Posteriormente, em artigo de síntese sobre o pensamento boasiano, Stocking Jr. propôs que essas tensões e ambiguidades de sua obra devem ser vistas menos como uma hesitação ocasional e mais como uma espécie de contradição permanente da obra do antropólogo, que viria a marcar profundamente os estudos antropológicos nos EUA durante todo o século XX.¹⁸ Seu pensamento se movia entre tendências opostas que não eram facilmente reconciliáveis, apesar da insistência de Boas de que as análises comparativas e a enunciação de leis gerais só precisavam do aporte mais minucioso das análises particulares.

Com o passar do tempo, Boas viria a ganhar uma consciência cada vez mais aguda das dificuldades de combinar as duas tendências, o que o levou a um ceticismo crescente em relação às leis gerais. A princípio, Boas formulou que a comparação objetiva dos dados obtidos com diferentes culturas poderia levar ao reconhecimento de quais partes de nossa forma de pensar eram universais, e quais eram determinadas pela nossa cultura e não poderiam ser aplicadas às demais.¹⁹ Com o tempo, contudo, Boas sentiu-se cada vez mais inclinado a pensar que esses “resíduos” universais do pensamento seriam aspectos quase tautológicos, à semelhança de categorias kantianas tão gerais que teriam pouco valor explicativo para uma ciência da cultura. Em adição a

¹⁷ STOCKING JR., George W. Franz Boas and the culture in historical perspective. In: *Race, culture, and evolution: Essays In the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.

¹⁸ Idem. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 15-38.

¹⁹ BOAS, Franz. The aims of ethnology. In: *Race, Language, and Culture*. In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 312-5.

isso, a caracterização das culturas ao mesmo tempo como produtos de um “espírito” ou “interesse” afetivo e orgânico, por um lado, e de um desenvolvimento histórico objetivo, por outro, levava a um impasse no procedimento de derivação de verdades objetivas, como mencionei anteriormente. Tudo isso teria levado Boas a afirmar, já em 1932:

Em resumo, a matéria-prima da antropologia é tal, que ela precisa ser uma ciência histórica, uma das ciências cujo interesse está centrado na tentativa de compreender os fenômenos individuais, mais do que no estabelecimento de leis gerais. Estas, graças à complexidade da matéria-prima, serão necessariamente vagas, e, podemos quase afirmar, tão auto-evidentes, que seriam de pouca ajuda para uma real compreensão.²⁰

Para Margarida Maria Moura, ao fundar um novo conceito de cultura e afirmar o princípio da determinação social dos fenômenos sociais, rejeitando determinismos de várias ordens (racial, geográfico, econômico e psicanalítico), Boas teria estabelecido as bases de um método antropológico indutivo, particularista e rigoroso, que permitiria corrigir as imprecisões e o etnocentrismo contidos nas análises evolucionistas. Ele teria optado por deixar em aberto, ou “entre parênteses”, a elaboração de leis gerais, pois ainda não se teria atingido um substrato indutivo sólido o bastante para fazê-lo na ciência antropológica – mas isso não significaria, para a autora, que a possibilidade de formulação dessas leis tivesse sido vedada. Pelo contrário, Boas teria estabelecido um solo metodológico seguro que teria permitido o desenvolvimento de correntes antropológicas posteriores de caráter mais universalista. Ela chega a ver em Boas, inclusive, um precursor do estruturalismo de Lévi-Strauss, ao postular a existência de leis gerais abstratas que seriam conformadas de maneiras culturalmente determinadas.²¹ Contudo, como afirma Stocking Jr., a totalidade das culturas, em Boas, deve ser entendida menos em termo de estrutura e função (como ocorre em Lévi-Strauss), e mais em termos de processo, tendência ou interesse, de acordo com o conceito dos *Geisten*.²²

A meu ver, Margarida Moura acaba supervalorizando a coerência de todas as propostas boasianas, tomando como não-problemática a passagem da análise indutiva particular para a enunciação de leis gerais, do método histórico para o método físico.

²⁰ BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 107-8.

²¹ MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: A obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec, 2004.

²² STOCKING JR., G., *op. cit.*

Neste ponto, a autora diverge de Stocking Jr., que afirma que, “para Boas, a relação da história e da ciência física era menos uma relação de complementaridade que de inibição mútua.”²³ Com isso, a autora deixa de lado o caráter contraditório ou ambíguo de algumas das formulações de Boas, que é o que estou tentando enfatizar. Parece-me mais interessante, para os propósitos desta análise, encarar Boas como o formulador de um dilema epistêmico duradouro, sistematizador de tensões e aporias fundadoras de uma corrente importante da antropologia norte-americana do século XX, que se transfeririam para os estudos sobre as culturas afro-americanas.

1.2. Permanência e mudança: a teoria boasiana dos contatos culturais

Vimos como uma parte substantiva das aporias da obra de Franz Boas derivava de uma dupla determinação dos fenômenos culturais: por um lado, eles estariam relacionados ao “espírito” como totalidade condicionante; ao mesmo tempo, estariam fundados na história e nas transformações objetivas dos costumes ao longo do tempo, em processos de difusão e empréstimo. A coexistência dessas duas premissas também viria a acarretar dificuldades sérias para a teoria da difusão cultural e da aculturação enunciada por Boas. De fato, como pretendo evidenciar, o dilema entre método histórico e físico, entre indução e dedução, se desdobrava em uma concepção potencialmente contraditória da aculturação, conduzindo a uma visão ambígua, que viria a marcar também o pensamento antropológico sobre os contatos culturais entre europeus e africanos.

É importante enfatizar que Boas empreendeu uma *dupla* crítica aos antropólogos de sua época, rejeitando tanto as leis gerais evolucionistas quanto o difusionismo como teoria explicativa da cultura. De acordo com a crítica do autor, os evolucionistas ignorariam que cada costume teria uma história particular de desenvolvimento, não redutível a uma linha geral e unidirecional de evolução. Os difusionistas, por sua vez, ignorariam o caráter essencialmente histórico dos elementos culturais tomados de empréstimo, que não permaneceriam sempre estáveis, mas sofreriam mudanças ao longo de seu trajeto de difusão.

Comentando a forma como Boas tentou definir o que caracterizaria o estado atual de cada cultura, Stocking Jr. afirmou:

²³ *Ibid.*, p. 30.

Por um lado, a cultura era simplesmente uma somatória accidental de elementos individuais. Por outro lado, a cultura – apesar da renúncia de Boas ao crescimento orgânico – era, ao mesmo tempo, uma totalidade espiritual integrada que, de alguma maneira, condicionava a forma de seus elementos. Esse interesse em culturas totais e em seu significado psicológico – nos “gênios” dos “povos” – ainda teria implicações importantes para o desenvolvimento do conceito antropológico de cultura.²⁴

Parecia claro, desde as primeiras críticas aos sistemas evolucionistas de classificação, que Boas queria definir a cultura como um fenômeno particularizado. Contudo, o que não era tão claro era se esse fenômeno deveria ser definido em termos de um desenvolvimento histórico particular, mas fortuito (de trocas e intercâmbios de elementos culturais com outras sociedades) ou em termos de um espírito ou interesse que, assumindo o papel de totalidade, inflexionava todos os elementos internos e as contribuições externas. A questão, no fundo, era saber se as sociedades se transformavam por influência externa ou por desenvolvimento orgânico:

Vemos [...] que cada grupo cultural tem sua história própria e única, parcialmente dependente do desenvolvimento interno peculiar ao grupo social e parcialmente de influências exteriores às quais ele tenha estado submetido. Tanto ocorrem processos de gradual diferenciação quanto de nivelamento de diferenças entre centros culturais vizinhos.²⁵

A resposta, como se vê, é ambígua. Em parte, cada cultura se desenvolveria por processos internos e orgânicos inflexionados por seus interesses e pelo seu espírito; em parte, ela se transformaria segundo os ritmos históricos das influências externas, em processos de difusão e aculturação. Em termos gerais, é possível dizer que a maior parte dos autores que tentaram compreender as culturas afro-americanas partindo de um referencial teórico culturalista (começando possivelmente com Herskovits) tentou equacionar a proporção e os lugares simbólicos de cada um desses processos, com o objetivo de definir onde o espírito permanecia estável e onde a cultura se transformava de acordo com os empréstimos; ou seja, de definir o caráter endógeno ou exógeno da dinâmica cultural.

²⁴ STOCKING JR., George W. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 214.

²⁵ BOAS, Franz. Os métodos da etnologia. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 47.

O terreno torna-se ainda mais pantanoso com a constatação de que uma das dimensões pode influenciar a outra. Ou, como afirmou Boas, de que “são bastante raras as transferências de costumes de uma região para outra, sem que haja mudanças concomitantes produzidas pela aculturação.”²⁶ Ou seja, a difusão de um elemento cultural seria responsável por transmiti-lo a outra sociedade (ou seja, reproduzi-lo) e por alterá-lo *concomitantemente*, num processo em que permanência e mudança parecem se interpenetrar. Parte dessas mudanças pode vir sob a forma de novos desenvolvimentos internos ocasionados pela adoção do costume estrangeiro: “A introdução de novas ideias não deve ser considerada como resultando de forma puramente mecânica em adições ao padrão cultural, mas pode ser também um importante estímulo para novos desenvolvimentos internos.”²⁷ Nesse caso, devemos entender que a adoção de uma ideia ou costume estrangeiro pode levar a desenvolvimentos condicionados pelos interesses ou tendências da cultura, ou seja, pelo seu “espírito”.

A teoria de Boas sobre a percepção nos leva a crer, ainda, que qualquer apropriação de um elemento externo deverá ser previamente condicionada por fatores endógenos e pelo espírito de uma cultura. Em uma análise sobre o fenômeno de que certos sons são percebidos como alternantes pelos ouvintes falantes de outros idiomas, Boas sugere que toda percepção e apropriação de estímulos externos é condicionada por padrões comparativos e classificatórios formados pelas experiências prévias: “uma nova sensação é percebida por meio de sensações semelhantes que já integram nosso conhecimento.”²⁸ Essa reflexão traz em seu bojo implicações devastadoras, que Boas não chegou a desenvolver plenamente. Em primeiro lugar, trata-se de uma crítica ao caráter supostamente apriorístico das categorias através das quais apreendemos as sensações, mostrando como elas já são culturalmente moduladas pela experiência prévia. Como destaca Margarida Moura, já estava contida aqui, em germe, uma crítica da objetividade universal das ciências naturais. Contudo, essa ideia também trazia consequências relevantes para uma teoria da difusão, e ajudava a explicar – ou complicar ainda mais – esse peculiar entrelaçamento concomitante entre permanência e mudança que Boas sugere existir nos processos de difusão e aculturação.

²⁶ *Ibid.*, p. 48-9.

²⁷ Idem. Evolution or diffusion? In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 291.

²⁸ Idem. Sobre sons alternantes. In: *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 101.

Se toda percepção é condicionada por padrões classificatórios prévios, isso também significa afirmar, no limite, que toda a apropriação de elementos culturais exógenos será condicionada por interesses e padrões prévios radicados no “espírito” da cultura que os recebe. Não apenas os empréstimos geram novos desenvolvimentos endógenos, como eles também serão apropriados segundo padrões internos. Em última instância, as culturas não são resultados de combinações e acréscimos históricos circunstanciais, mas são o resultado de processos de apropriação inflexionados por uma tendência, interesse ou espírito interno. Em outros termos, elas *são e não são* produtos de um desenvolvimento orgânico, interno e estável. Na dinâmica do contato cultural e da aculturação, as culturas permanecem estáveis (no espírito) e também se transformam (através do empréstimo). Fica mais clara, assim, a afirmação de que a introdução de novas ideias não pode ser entendida como adição mecânica, pois, nesse processo, entra em ação a totalidade condicionante e inflexionante do “espírito” da cultura. Os elementos culturais disseminados pela difusão podem permanecer estáveis em aparência externa, mas podem ter mudado completamente em suas *qualidades imanes*, em suas motivações íntimas. Essa tensão entre permanência e mudança me parece um dilema constitutivo da teoria antropológica de Boas, e está relacionada com o estatuto ambíguo das qualidades imanes e motivações profundas dos fenômenos culturais, percebidas ao mesmo tempo como atributos internos e externos a eles. Em outros termos, podemos formular a pergunta da seguinte maneira: a coerência da totalidade de uma cultura está vinculada à sequência de processos históricos casuais e transformadores por que passou, ou a tendências profundas e inalteráveis de seu espírito? A teoria boasiana parece sugerir uma resposta ambígua, em que ambas as coisas são verdadeiras concomitantemente.

Como ressalta Marshall Sahlins, Boas parte do princípio de que a percepção não pode se apropriar de nenhuma realidade externa sem a mediação das categorias culturais prévias, resultando na máxima de que “o olho que vê é órgão da tradição”. Para Sahlins, essa ideia teria levado Boas a um historicismo radical.²⁹ Contudo, como vimos, Boas não chega a abraçar sem reservas esse historicismo radical, pois tenta combinar a determinação cultural da percepção (uma premissa afetiva e subjetivista) com as exigências objetivas da comparação e da elaboração de um esquema de leis gerais, que o levam a procurar em percursos históricos objetivos as qualidades reais dos fenômenos.

²⁹ SAHLINS, Marshall David. Cultura e razão prática: dois paradigmas da teoria antropológica. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

Insinua-se neste ponto uma questão absolutamente vital para os estudos afro-americanistas, mas para a qual Boas nunca chegou a dar uma resposta clara. O espírito de uma cultura pode vir a mudar em processos de contato cultural? Como essa mudança poderia se processar, se as contribuições exógenas são sempre moduladas por um espírito que se apropria dos elementos externos e os subordina à sua própria coerência interna? Por outro lado, se o espírito de uma cultura não é passível de mudança exógena, como é que se explicariam os fenômenos então designados sob a alcunha de “aculturação”, em que uma cultura seria absorvida no seio de uma outra, englobante e dominante? Percebe-se facilmente a centralidade dessa questão para o estudo das culturas afro-americanas, e boa parte do dinamismo desse campo advém das tentativas de formular uma resposta a ela.

O próprio Marshall Sahlins, em sua tentativa de combinar o caráter universalista do estruturalismo com a natureza particularista do culturalismo, acaba prisioneiro da mesma rede de aporias, atestando a vitalidade do pensamento de Boas na antropologia norte-americana. Sahlins se inspira na noção lévi-straussiana de bricolagem, que descreve a capacidade da cultura de se apropriar de símbolos e conteúdos contingentes inserindo-os em uma estrutura de relações significativas, à maneira de “cacos” recolocados em uma estrutura que lhes dá novos sentidos, como num mosaico.³⁰ Para Sahlins, as intensas trocas culturais da modernidade não implicariam a extinção e aculturação das culturas não-europeias, pois os signos da cultura ocidental só estariam sendo reapropriados no interior das estruturas simbólicas de cada cultura – suas “cosmologias” –, reforçando-as.³¹ Em termos boasianos (e não estruturalistas), diríamos que os elementos culturais ocidentais são apropriados de acordo com as tendências e interesses próprios do “espírito” de cada cultura. Isso ocorreria porque o sentido de cada signo – suas “qualidades imanes” – não é determinado pela cultura de onde ele provém, mas pela cosmologia que o recebe. Com o tempo, afirma Sahlins, esses rearranjos poderiam levar a uma transformação da própria cosmologia através do processo de “reavaliação funcional de categorias”.³²

³⁰ Ver, a respeito, LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.

³¹ SAHLINS, Marshall D. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997; e Idem. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

³² Idem. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, p. 7-10.

Essa transformação da estrutura-cosmologia, porém, esbarra numa dificuldade: se a estrutura molda os sentidos de todos os dados externos que são apropriados, isso significa que um dado externo nunca poderá chegar a contradizê-la diretamente, na medida em que já foi acomodado às suas relações de significação fundamentais. Por conta disso, Sahlins é levado a formular a estrutura como portadora potencial de todas as suas possibilidades de transformação e arranjo, de volta à acepção lévi-straussiana de estrutura como “ordem das ordens”, ou seja, como conjunto universal de relações lógicas que *transcende* todas as culturas particulares e que descreve, em termos formais, todas as possibilidades de arranjo simbólico da mente humana.³³ Ou seja: a princípio, Sahlins tenta formular em termos estruturalistas o “espírito” de cada cultura proposto por Boas, concebendo-o como cosmologia – ou, dito de outra forma, ele tenta formular uma noção particularista de estrutura que coincida com o conceito relativista de cultura. No entanto, o caráter condicionante da cosmologia implica a dificuldade de pensar sua própria transformação através de influência exógena; e por isso Sahlins é levado a formular novamente a estrutura como algo que transcende todas as culturas, todos os “espíritos” particulares, elevando-se acima deles e contendo, de forma imanente, todas as suas possibilidades de arranjo e transformação. Com isso, ele chega novamente às “leis gerais” do espírito definidas por Lévi-Strauss. Sahlins parte da teoria lévi-straussiana para tentar formular um entendimento estruturalista do “espírito” das culturas de Boas, ou seja, para definir em termos estruturais um objeto particular e específico, mas os impasses na teoria boasiana da difusão (que Sahlins reconhece bastante bem) o levam a voltar a uma definição universalista de estrutura. A partir de uma leitura rigorosa de Boas, Sahlins acaba atestando a relação conflituosa de inibição entre tendências particularistas e universalistas no pensamento culturalista.

A comparação entre as ideias de Boas e o pensamento racial pode ajudar a esclarecer o quanto essas contradições e dificuldades são constitutivas dos quadros de pensamento de uma época marcada por tensões entre formas universalistas e particularistas de pensamento. Como afirma Stocking Jr., existe um paralelo lógico entre o pensamento boasiano e as teorias de determinismo racial que ele criticou de forma demolidora e definitiva. O determinismo racial era um pensamento de linhagem diversitária, que pode ser compreendido como herdeiro da crítica romântica ao pensamento ilustrado universalista e igualitário. As teorias racialistas entendiam que as

³³ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 356-359.

raças eram constitutivamente distintas entre si, e antes da reorientação darwiniana do pensamento racial, chegou-se a postular que teriam tido origens ou criações separadas – teoria conhecida como *poligenismo*. Os comportamentos dos indivíduos seriam determinados pelas capacidades, limites e tendências particulares de sua raça, donde se explicaria a diversidade de comportamentos, hábitos e sociedades. Assim, as teorias raciais forneciam uma explicação para a diversidade dos povos e costumes. Boas, por sua vez, rejeitava a determinação racial, mas aceitava a diversidade dos povos e costumes, e propunha fundar essa diversidade não na raça, mas naquilo que ele vinha formulando como seu conceito de cultura.³⁴ Ou seja, Boas mantinha, na raiz, um pensamento diversitário, mas fundava a diversidade na cultura e não na raça. Os “espíritos” de cada cultura seriam – à semelhança das raças – totalidades essencialmente distintas entre si, que explicariam comportamentos, ideias, crenças, costumes e percursos históricos divergentes.

As teorias raciais enfrentaram problemas semelhantes aos de Boas ao se depararem com o fenômeno da mestiçagem, já que ele implicava pensar processos de mistura e fusão de unidades – as raças – que eram postuladas como essencialmente distintas e incompatíveis. A mestiçagem obrigava as teorias raciais a formularem uma resposta à interação de elementos supostamente incompatíveis e particulares. Para alguns, a resposta consistia em enxergar a mestiçagem como anomalia e degeneração das raças puras – no entanto, isso implicava postular a inviabilidade do mestiço e negar a possibilidade da adaptação, contemplada na teoria pós-darwiniana da diferenciação das raças. Para outros, a mestiçagem podia ser encarada como processo de aperfeiçoamento e de adaptação ao meio – contudo, isso não respondia à questão de como raças com tendências incompatíveis podiam gerar um resultado viável e saudável. Grande parte do debate sobre as teorias raciais no Brasil – país de mestiçagens raciais por excelência – na segunda metade do século XIX digladiou-se em torno dessas alternativas sempre problemáticas, sobretudo para um país composto por uma enorme população mestiça que sustentava hierarquias sociais calcadas na raça.³⁵

Se há um paralelo lógico entre os “espíritos” de Boas e as raças das teorias raciais do século XIX, então pode-se dizer que os intercâmbios culturais representavam

³⁴ STOCKING JR., George W. *Race, culture, and evolution: Essays in the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 214.

³⁵ Para os debates sobre as teorias raciais e o problema da mestiçagem no Brasil, veja SCHWARZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

para a teoria boasiana algo semelhante ao que a mestiçagem representava para as teorias raciais. Como equacionar a interação entre os “espíritos” se se partia do pressuposto de que eles eram particulares, essencialmente distintos e mesmo incompatíveis?

Quero com isso sugerir que o pensamento de Boas pode ser encarado como uma herança ambígua, contraditória e essencialmente não-resolvida, portadora de tendências nem sempre compatíveis. Em termos muito gerais e abstratos, poderíamos talvez sugerir que a adoção de premissas particularistas (expressas na idéia de “espírito” das culturas e herdeiras do pensamento romântico alemão) e a pretensão universalista de compreender processos globais e gerais de transformação, intercâmbio e evolução cultural levaram Boas a aporias incontornáveis. A tentativa de formular uma solução para esses problemas moveu uma parte importante do pensamento antropológico norte-americano do século XX, e uma série de soluções distintas pode ser observada nos estudos a respeito das culturas afro-americanas, passando pela obra seminal de Herskovits e culminando, inclusive, na crítica de Thornton a Mintz e Price.

1.3. Reinterpretação e africanismos na obra de Melville Herskovits

Um dos mais notórios pupilos de Franz Boas nos Estados Unidos foi Melville Herskovits, antropólogo que se dedicou à etnografia de sociedades africanas e ao estudo da cultura negra nos EUA e nas Américas. Em *O mito do passado negro*,³⁶ Herskovits estudou as culturas afro-americanas (em especial nos EUA, mas com uma perspectiva comparativa que incluiu outras regiões americanas, com destaque para o Caribe, o Suriname e, com menor presença, o Brasil) e o processo de aculturação aos padrões culturais europeus vivenciado pelos negros escravizados.

Para os propósitos desta análise, *O mito do passado negro* será encarado a partir de dois pontos de vista: por um lado, como um precursor das discussões de Mintz e Price; por outro, como um continuador da reflexão boasiana. A partir da primeira perspectiva, Herskovits foi praticamente o inaugurador dos estudos sobre a cultura negra realizados nos EUA a partir de um enfoque etno-histórico, considerando a herança cultural africana como relevante para o estudo do negro americano. Do segundo ponto de vista, a eleição do processo de aculturação dos negros como objeto da análise levou Herskovits a enfrentar, num estudo verticalizado, as aporias e contradições da

³⁶ HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990. Uma vez que esta obra ainda não possui tradução para o português, traduzi todos os trechos citados do original.

teoria da difusão cultural de Franz Boas. Assim sendo, sua obra pode ser proveitosamente encarada como um desenvolvimento de problemas tipicamente boasianos exatamente no ponto que constituía, como vimos, uma das mais relevantes provas de fogo de sua teoria: os contatos culturais. É no entrecruzamento dessas duas perspectivas que pretendo analisar a obra de Herskovits como o elo entre os estudos afro-americanistas e uma tradição teórica marcada por ambiguidades vigorosas, perenes e intelectualmente férteis.

O livro de Herskovits, publicado pela primeira vez em 1941, foi o resultado de suas pesquisas para um programa de estudos sobre o negro promovido pelo governo norte-americano nos anos 1930. Seu objetivo expresso, conforme o próprio autor, era discutir e desmontar aquilo que ele denomina “o mito do passado negro”, uma construção ideológica a respeito dos negros norte-americanos que sustentava que eles teriam sido completamente absorvidos pela tradição cultural europeia, e que portanto haviam abandonado completamente sua herança cultural africana e teriam se tornado, essencialmente, indivíduos sem passado. Esta era a visão dominante na academia norte-americana sobre a “aculturação do negro” até os anos 1930, e Herskovits seria a figura central no processo de questionamento e rejeição dessa interpretação.

Para Herskovits, o mito se sustentava em cinco pressupostos essenciais sobre os negros: 1. eles teriam um comportamento mais infantil e estariam mais aptos a aceitar a dominação branca em situações de escravidão (ao contrário dos indígenas); 2. os negros escravizados na África eram os menos capazes e inteligentes entre seus conterrâneos, o que explicaria sua inferioridade; 3. os negros americanos eram oriundos de regiões africanas muito distantes e portavam bagagens culturais heterogêneas, de modo que não haveria nenhum denominador cultural comum e as identidades tribais teriam se perdido; 4. os costumes europeus seriam naturalmente superiores à selvageria das culturas africanas, fazendo com que estas fossem gradualmente abandonadas pelos negros; e, como corolário lógico, 5. o negro americano seria um homem sem passado.

Contra essas teses, Herskovits destacava que 1. os negros resistiram ativamente à escravidão de várias maneiras; 2. a captura dos escravos na África era essencialmente não-seletiva e inclusive atingia membros das elites políticas e religiosas; 3. os escravos provinham de regiões restritas da África, dentro das quais existia uma certa homogeneidade cultural, ou ao menos denominadores culturais comuns que tenderam a sobreviver à aculturação; 4. as culturas africanas traziam visões de mundo sofisticadas que, a partir de um ponto de vista antropológico moderno, não podiam ser consideradas

inferiores às européias; e finalmente 5. o passado africano é uma força viva na cultura afro-americana do presente.

Herskovits acreditava que essa mitologia sobre os negros norte-americanos era um dos mais eficazes sustentáculos do preconceito racial e das políticas de segregação racial então existentes nos EUA. Como ele ressalta, por muito tempo a discussão sobre a questão do negro esteve vinculada ao pressuposto de que as culturas africanas seriam intrinsecamente inferiores à civilização ocidental européia, constituindo uma herança vergonhosa da qual os negros deveriam se libertar. Nesse contexto, a ideia de que o passado africano (supostamente bárbaro) ainda estaria presente na vida dos negros americanos parecia um argumento de detração dos negros, de modo que a negação do passado africano foi adotada inclusive pelos intelectuais negros como uma forma de defesa e auto-afirmação. Contudo, numa cultura em que a história e a tradição são critérios centrais de avaliação do valor e da legitimidade de um grupo social, essa ausência de passado não poderia ter outro efeito senão a definição de uma condição de minoridade para os negros no presente, legitimando comportamentos excludentes e discriminatórios. Nas palavras do autor, “o mito do passado Negro é um dos principais suportes do preconceito racial neste país.”³⁷ E, mais adiante:

A África é uma insígnia da vergonha; é a lembrança de um passado selvagem ainda não suficientemente remoto, como o é a selvageria europeia, para ser consagrado. Contudo, sem que um grupo tenha a convicção de seu próprio valor, isso é inevitável. Um povo que nega seu passado não pode escapar de duvidar de seu valor atual e de suas potencialidades para o futuro.³⁸

Tal fenômeno de detração do passado africano não se restringiu aos EUA, atingindo antes toda a discussão sobre o valor e o lugar dos negros americanos no início do século XX, num contexto intelectual ainda demasiadamente marcado pelas premissas evolucionistas de inferioridade cultural das sociedades africanas ou pelas premissas racialistas de inferioridade racial do negro. No Brasil, os intelectuais negros que escreviam na imprensa paulista e carioca nos anos 1920 e 1930 frequentemente atribuíam a inferioridade social dos negros não à discriminação, mas aos vícios morais e sociais incivilizados herdados pelos negros de seu passado africano e escravo, que deveriam ser corrigidos pela educação. Ressalte-se a construção de uma identidade nacional que não admitia cisões internas e não tinha feição multiculturalista, e pode-se

³⁷ *Ibid.*, p. 1.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

compreender como o abandono de toda identidade cultural especificamente negra poderia ser vista como via de acesso à cidadania, analogamente ao que ocorria nos EUA.³⁹ Herskovits apontou com lucidez, no início dos anos 1940, como essa desvalorização tácita da herança cultural africana não poderia desembocar em outro resultado que não a condição de minoridade dos negros como um grupo social no presente.

Por isso, para Herskovits, o primeiro passo para a reversão desse quadro passaria necessariamente por uma revalorização das culturas africanas através de seu estudo cientificamente neutro, sem considerá-las como naturalmente inferiores e abandonando as hierarquias valorativas pré-concebidas no estudo das culturas. Com isso, Herskovits fazia um apelo explícito à adoção, para o estudo das culturas africanas, do paradigma antropológico relativista sistematizado por Boas. Apenas então seria possível um estudo mais rigoroso do processo aculturativo. Herskovits acreditava no poder transformador e redentor da ciência antropológica em relação à questão racial norte-americana e empreendeu esforços nesse sentido.

Nisso também, como ressalta Sidney Mintz, seguia os passos do mestre Boas, que havia fundado em Columbia um programa de estudos do negro.⁴⁰ Em 1906, durante uma tentativa de obter apoio para a fundação de um instituto para o estudo científico do negro e para a divulgação do conhecimento sobre as sociedades africanas, Boas afirmou explicitamente que o conhecimento científico sobre as sociedades africanas não comprova nenhuma inferioridade intrínseca dos negros, e que a divulgação desse conhecimento contribuiria para mudar as atitudes dos brancos e amenizar os problemas do racismo nos EUA. Como argumentou para um dos patrocinadores em potencial, “parece plausível que a atitude do nosso povo em relação ao negro poderia ser materialmente modificada se conhecêssemos melhor o que o negro fez e realizou em sua terra natal.”⁴¹ É difícil saber em que medida Boas enfatizou esse ponto com o intuito de angariar apoios político e financeiros, mas o fato é que Herskovits viria a advogar o mesmo ponto de vista em *O mito do passado negro*, recorrendo ao relativismo antropológico boasiano para desintegrar as bases da “mitologia” da inferioridade negra.

³⁹ GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Notas sobre raça, cultura e identidade na imprensa negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n.29-30, p. 247-269, 2003.

⁴⁰ MINTZ, Sidney W. Introduction. In: HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990, p. IX-XXI.

⁴¹ BOAS, Franz. Mudando as atitudes raciais do americano branco. In: *A formação da antropologia americana: 1883-1911: antologia*. Org. e intr. George Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 378.

Herskovits apresentou uma guinada radical em suas teses entre os anos 1920 e 1940: em 1925, defendera que os negros americanos haviam passado por um processo de aculturação e haviam absorvido plenamente a cultura americana da maioria branca.⁴² Mais tarde, em 1941, viria a afirmar enfaticamente a tese oposta: a herança africana continua viva nas culturas negras da América. O curioso é notar que essa transição *não* adveio da adoção de um novo modelo teórico. Antes, ambas as teses podem ser encaradas como derivações de pontos de vista do culturalismo boasiano, o que atesta a magnitude da aporia teórica com que Herskovits se confrontou em seu estudo culturalista da aculturação do negro. Atendo-se à separação entre raça e cultura e à noção de que as culturas eram resultados de processos históricos de incorporação de materiais exógenos através de processos de difusão, Herskovits podia defender que os negros haviam adotado os elementos da cultura europeia no longo processo de aculturação. Por outro lado, observando a sobredeterminação do “espírito” de uma cultura aos materiais exógenos que lhe eram ofertados, Herskovits viria a privilegiar a noção de sobrevivências africanas na América, mostrando que as culturas africanas permaneceram estáveis, ou sobreviveram, dentro das possibilidades do contexto escravista. Com isso, Herskovits voltava aos impasses entre permanência e mudança que já observávamos na teoria da aculturação e da difusão cultural em Boas. Num prefácio a *O mito do passado negro*, datado de 1958, em que reavalia retrospectivamente sua obra e o impacto que ela teve sobre a discussão racial nos EUA, Herskovits deu sua própria formulação ao dilema que enfrentou:

Em essência, minhas primeiras proposições teóricas afirmavam que a cultura é aprendida, não inata, a não ser na medida em que a espécie *homo sapiens* como um todo deriva sua habilidade de criação cultural do fato de ser o organismo que é; ou seja, que o fator da raça não entra em consideração. Eu ainda sustentei que a cultura, sendo adquirida, pode ser aditivamente adquirida; que essa aquisição aditiva sempre se faz presente no contato entre os povos e dá origem a novas formas culturais. Contudo, eu notei que muitos dos modos pré-estabelecidos de comportamento são retidos em situações de contato, e que, onde quer que ocorra o intercâmbio cultural, eles influenciam a forma daquilo que é apreendido.⁴³

Não é difícil observar que Herskovits descreve, nesse trecho, sua passagem da noção boasiana de cultura como o resultado histórico de adições e colagens derivadas de processos de difusão, para uma noção – igualmente boasiana – de cultura como todo

⁴² MINTZ, S., *op. cit.*

⁴³ HERSKOVITS, M., *op. cit.*, p. XXXV.

orgânico e integrado que sobredetermina as influências exógenas. A tensão entre permanência e mudança estava plenamente explicitada aí, e *O mito do passado negro* pode ser encarado, sob um ponto de vista, como uma tentativa de equacionar o problema. Vejamos como Herskovits a empreende.

Herskovits afirma que as culturas negras do Novo Mundo variam conforme a região e a classe social considerada, podendo ser localizadas em algum ponto no interior de um espectro bipolar, uma “escala de aculturação” que se estenderia desde a adoção plena dos padrões europeus até a transposição plena das culturas africanas à América. A maior parte das culturas negras, parecia-lhe, se situaria em algum ponto entre esses dois polos. Seria possível, assim, classificar as comunidades negras americanas segundo o grau de africanismo que manifestariam em sua vida cultural, relacionado sempre aos contextos históricos e sociais. Tratava-se de determinar até que ponto as culturas africanas mudaram, e até que ponto permaneceram idênticas na América. Essa problemática, bem como a adoção implícita de uma dicotomia entre situações de africanidade e de aculturação, viria a influenciar decisivamente o debate a respeito da formação das culturas afro-americanas na historiografia norte-americana. Por ora, deixemos em aberto este ponto, para reatá-lo depois à discussão.

Façamos um apanhado dos fatores levados em consideração por Herskovits para explicar o maior ou menor grau de africanismo de uma comunidade afro-americana. Como bom discípulo do culturalismo, ele considera que os fatores preponderantes podem ser buscados na diacronia, ou seja, na história das diferentes comunidades negras, nos diferentes contextos nos quais se configuraram suas culturas, ainda que não ignore totalmente fatores sincrônicos como a posição dentro das hierarquias sociais do tempo presente. Entre os fatores sincrônicos, aos quais dá menos atenção, o autor considera que os africanismos são mais intensos quanto mais baixa a posição ocupada pelo indivíduo ou pela comunidade negra na escala social. Isso ocorreria porque a cultura branca recebe maior prestígio social, sendo associada às elites, de modo que os negros com maior acesso aos círculos sociais das elites teriam maior contato com essa cultura e maior tendência a adotá-la como signo de prestígio.

Os fatores históricos, no entanto, ganham destaque em sua análise. Em primeiro lugar, o critério mais decisivo seria o grau de contato entre brancos e negros na história de determinada região. Por isso, a razão numérica entre brancos e negros seria decisiva: em regiões com maior porcentagem relativa de negros na população, os contatos com os brancos teriam sido atenuados em frequência e/ou importância, redundando em maior

preservação de africanismos. Isso ocorreria especialmente nas regiões de plantation, em que as propriedades agrícolas, as escravarias e a porcentagem relativa de negros na população seriam maiores. A menor porcentagem de negros, por outro lado, acusaria um modelo de exploração econômica, no passado, baseado em pequenas propriedades e escravarias reduzidas, criando condições para contatos mais íntimos entre brancos e negros e para uma aculturação mais intensa destes. Observemos como, neste ponto, critérios demográficos (neste caso, a razão numérica entre brancos e negros na formação histórica de determinada região) ganham amplo destaque, o que veremos se repetir na discussão contemporânea sobre o assunto.

Para explicar os diferentes graus de africanismo nas diversas esferas da vida social, Herskovits primeiro sugere que a aculturação pode ser explicada tanto por fatores negativos (a proibição ou repressão de certos aspectos da cultura africana pelos senhores brancos, como a organização política e econômica) quanto por incentivos positivos à adoção de valores europeus (como o proselitismo cristão). Contudo, isso não seria suficiente, e Herskovits também recorre ao conceito de *foco cultural* para explicar as assimetrias da aculturação nos diferentes âmbitos da vida cultural dos negros, pois é possível observar que os africanismos são mais intensos, por exemplo, na religiosidade. Com essa noção, ele se afasta da concepção de cultura como mero agregado histórico de influências e se volta a uma elaboração do caráter orgânico das culturas.

A ideia de “foco cultural” pode ser encarada como uma formulação para o problema boasiano dos “espíritos” das diferentes culturas, pensando em como eles afetariam a dinâmica dos contatos culturais e da aculturação. O “foco cultural” designaria as esferas da vida consideradas centrais numa dada cultura, aquelas que seus membros relutariam mais em abandonar:

[...] em todas as sociedades, um povo se preocupa mais com certos aspectos da cultura do que com outros, o que significa que, em toda cultura, os interesses tendem a se centrar em certas atividades mais do que em outras. Esses impulsos conscientes, direcionados para um segmento do corpo da tradição, determinam a área da cultura em que se poderá encontrar a mais intensa elaboração das tradições básicas num dado período da história de um povo; e, sob aculturação, esses interesses vêm a ser aqueles que são mantidos com a maior tenacidade possível.⁴⁴

⁴⁴ *Ibid.*, p. 136.

Herskovits adota o “princípio da tenacidade cultural”,⁴⁵ segundo o qual a permanência de uma cultura é sempre o resultado esperado sob condições naturais. Se é possível dizer que esse princípio subestima a dinâmica e a historicidade das culturas; por outro lado ele deve ser encarado como condizente com o caráter orgânico do “espírito” de uma cultura postulado pela teoria boasiana. Contudo, essa tenacidade seria mais intensa em certas áreas da cultura do que em outras: no caso das culturas africanas, o “foco cultural” seria o sistema de crenças e a religião, que englobam uma grande parcela das atividades cotidianas nas sociedades africanas. Herskovits até esclarece que outras esferas da vida africana, como a política ou a economia, sofreram mais repressões sob o regime escravista; contudo, mais do que a repressão, o “foco cultural” explicaria por que as sobrevivências de africanismos seriam mais intensas no campo da religião e das crenças e visões de mundo.⁴⁶

Com o conceito de “foco cultural”, Herskovits regressava à definição boasiana de “espírito” em termos de interesse ou tendência. Esses interesses vinculavam o processo de aculturação, explicando por que certas áreas mostravam maior grau de sobrevivências africanas do que outras e, assim fornecendo uma primeira chave para discriminar o que muda e o que permanece das culturas africanas na América. É importante notar que essa noção parte da ideia de que uma cultura pode ser seccionada em “setores” ou “aspectos” relativamente independentes uns dos outros, já que uns podem permanecer iguais enquanto os demais se transformam. Trata-se de uma postura teórica que não considera a cultura enquanto sistema de construções simbólicas interdependentes e articuladas com outras esferas da vida social. Como veremos mais adiante, esta noção ainda viria a ser bastante influente no debate contemporâneo sobre a formação das culturas afro-americanas.

À noção de foco cultural, Herskovits adicionou o conceito de *reinterpretação*, que permitia elaborar a noção boasiana de sobredeterminação do espírito sobre as influências externas adquiridas no contato, sistematizando ainda a separação entre “aparência exterior” e “qualidades imanentes” de um costume ou crença. Na formulação do próprio Herskovits,

[...] a pesquisa se direcionou não para a questão de quais africanismos foram transpostos em formas inalteradas, mas sim para a de como, no

⁴⁵ *Ibid.*, p. XLI.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 110-142 (The acculturative process).

contato dos africanos com os europeus e com os índios americanos, a acomodação cultural e a integração cultural foram alcançadas. Pois a essência do processo reinterpretativo está em diferenciar a forma cultural da sanção cultural. Sob contato, uma nova forma pode ter atribuída a si um valor já em funcionamento ao qual ela pode ser facilmente encaixada; ou então uma forma antiga pode ser assimilada a uma nova, sendo o exemplo mais óbvio disso os sincretismos mencionados entre deuses africanos e santos católicos.⁴⁷

A distinção entre “forma” e “sanção” equivale à distinção boasiana entre a “aparência exterior” de um costume e suas “qualidades imanentes”, ou seja, seu significado e motivação profundos dentro da vida de uma cultura. Essa separação oferece a Herskovits um aparato conceitual mais sofisticado para apreciar a questão da sobrevivência de africanismos: o caráter africano pode ter sobrevivido apenas na sanção, apenas na forma, ou em ambos. Deste modo, é possível formular uma interpretação de um dado elemento cultural em que permanência e mudança sejam considerados concomitantemente (uma no âmbito da função, outra no da forma), como propunha Boas. Entre a adoção plena de valores europeus e a preservação plena de valores africanos em forma e sanção, haveria a possibilidade de manifestações intermediárias na “escala de aculturação”.

Como apontei no tocante à teoria boasiana, a difusão cultural tenderia a fazer com que as formas exógenas fossem adotadas e inflexionadas para se adequarem às qualidades imanentes endógenas de um espírito orgânico, que tenderia à estabilidade. Contudo, essa interpretação não soluciona plenamente a situação da aculturação do negro analisada por Herskovits, que pressuporia a adoção das sanções (“qualidades imanentes”) europeias pelos africanos e seus descendentes. Por isso, Herskovits postula que a reinterpretação pode ocorrer também em sentido inverso. Haveria então duas modalidades de reinterpretação: poderia ocorrer a adoção de uma forma europeia adaptada a sanções africanas, ou então poderia haver a adaptação de uma forma africana a uma sanção europeia. Na análise que Herskovits faz das sobrevivências africanas na América, a primeira situação pode ser exemplificada pela estrutura familiar afro-americana, que une uma forma europeia (o casamento monogâmico) a uma sanção africana (a poligamia), resultando num padrão de casamentos elásticos e uniões informais.⁴⁸ A segunda situação, por outro lado, estaria expressa na prática religiosa dos

⁴⁷ *Ibid.*, p. XXXVII.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

africanos protestantes nos EUA, pois as formas africanas da possessão extática, dos cantos e das danças teriam sobrevivido, adaptadas a sanções europeias: a teologia e as crenças cristãs definidas em torno do monoteísmo.⁴⁹ Numa confluência dos termos herskovitsianos e boasianos do problema, a reinterpretação tanto podia concorrer para a preservação dos espíritos africanos (o que seria condizente com o caráter orgânico das culturas) quanto para a adoção do espírito europeu pelos negros (o que seria condizente com a noção de aculturação e com a formação histórica das culturas por composição de influências).

A primeira opção – a reinterpretação de formas europeias segundo sanções africanas – esbarraria num problema relativo à formação histórica e demográfica das populações negras americanas. Isto porque o tráfico teria trazido escravos de regiões africanas diferentes, portadores, portanto, de culturas bastante heterogêneas. Assim sendo, o contato cultural colonial e escravista não poderia ser concebido como o confronto entre o espírito europeu e *um único* espírito africano. Como falar, então, na preservação de uma sanção africana dentro da comunidade negra se os escravos que a formavam não compartilhavam as mesmas concepções e sanções? A questão remete a um dos elementos do “mito do passado negro”. A primeira resposta de Herskovits está ancorada em um estudo dos padrões do tráfico de escravos: para ele, os escravos não eram provenientes de toda a África, mas de uma faixa litorânea que se estendia do Senegal até Angola, com influência mais decisiva das costas do Ouro e dos Escravos. A preponderância das culturas dessas duas áreas centrais seria comprovada, para o autor, pela inexistência de cultos afro-americanos a divindades oriundas de fora dessa área, salvo exceções isoladas. Se apenas este núcleo restrito, que ele denomina “culturas focais”, for considerado, suas populações tinham uma notável homogeneidade cultural, o que simplesmente afastaria o problema da heterogeneidade.⁵⁰

Por outro lado, a heterogeneidade não poderia ser completamente ignorada se se considerasse a área do tráfico como um todo, incluindo não apenas as “culturas focais” das costas do Ouro e dos Escravos, mas também todas as outras “culturas periféricas” que forneceram escravos para as sociedades americanas. Contudo, mesmo ao longo dessa extensa faixa litorânea, as populações compartilhariam certos traços ou orientações culturais mais profundas, padrões de comportamento subjacentes a todas as culturas, nos quais Herskovits pensa em termos de uma “gramática da cultura”, que

⁴⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 33-53 (The search for tribal origins).

constituiria uma unidade basilar que teria permitido o estabelecimento de padrões de convergência entre costumes específicos. Para ele, existiria “um grau suficiente de similaridade nas culturas de toda a área, de modo que um escravo de qualquer parte dela não teria dificuldade em se adaptar a quaisquer formas específicas de comportamento africano que ele viesse a encontrar no Novo Mundo.”⁵¹ Recorrendo ao paralelo linguístico, “se é possível comparar similaridades na gramática das línguas em toda a região da África Ocidental com o que podemos chamar de uma gramática da cultura, percebe-se uma situação semelhante.”⁵²

A gramática da cultura africana se organizava, para o autor, em torno das seguintes orientações gerais: a importância dos grupos familiares e o sistema unilinear de descendência com residência patrilocal; a geritocracia; a economia dominada pelo trabalho agrícola exercido por homens no preparo dos campos e por mulheres no cultivo, de acordo com a divisão da terra em unidades familiares; a existência de grupos profissionais especializados em tarefas artesanais; a importância do culto aos ancestrais; a sofisticação dos sistemas legais e de justiça; a concepção de um mundo comandado por grupos de grandes deuses com um importante papel da adivinhação e da magia na vida religiosa; e, por fim, uma grande importância das manifestações artísticas e estéticas.

No nível teórico, essa “gramática” resolvia a questão da heterogeneidade dos espíritos, pois ela constituiria, no limite, um único “espírito profundo” da cultura africana, o que tornaria possível, mais uma vez, pensar o encontro cultural a partir do modelo de confronto entre dois espíritos: o europeu e o africano. É possível notar que a definição do espírito africano ocorria prioritariamente em termos de interesse, importância ou orientação, seguindo a tendência boasiana. Com essa formulação, Herskovits conseguiria explicar a formação das culturas afro-americanas como um processo de reinterpretação de formas europeias segundo sanções africanas – ou seja, como uma determinação do espírito africano sobre as aquisições formais europeias.

Em instância após instância citada da literatura relativa aos altamente aculturados negros dos Estados Unidos, foi demonstrado como uma análise adequada dessas formas vestigiais de práticas africanas conduz ao reconhecimento de sanções africanas ligeiramente modificadas sustentando formas de uma instituição que são quase inteiramente europeias. Esse princípio de desconsideração pela forma exterior enquanto se retêm valores interiores,

⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

⁵² *Ibid.*, p. 81.

característico dos africanos em todos os lugares, revela-se assim como o mais importante fator a ser levado em conta para a compreensão da situação aculturativa.⁵³

“Característico dos africanos em todos os lugares” e, de acordo com as sugestões dadas pela teoria boasiana, característico de quaisquer grupos culturais em situação de contato cultural e difusão. A noção de gramática da cultura tornava possível, pois, aplicar à situação da escravidão a teoria da recepção culturalmente determinada de Boas. Veremos mais adiante os desdobramentos dessa noção de gramática em Mintz e Price, levando à concepção do contato como uma preservação dos espíritos e transmutação das formas.

Retomemos o postulado de Herskovits de que a reinterpretação é um processo que pode ocorrer em dois sentidos opostos. Se é possível compreender a adoção de formas europeias adaptadas a sanções africanas, parece mais difícil compreender exatamente de que forma ocorre a adoção de um novo espírito europeu, exógeno, ao qual se adaptam as antigas formas africanas. A dificuldade se torna ainda mais aguda quando consideramos que, no exemplo dado pelo autor desse segundo tipo de reinterpretação (o das formas de culto africanas reinterpretadas em termos da teologia cristã), a adoção da sanção europeia ocorre *justamente* na área da cultura que constituiria o “foco cultural” africano (as crenças e valores religiosos) e que, portanto, seria aquela onde a tenacidade das sanções seria mais intensa.

A obra de Herskovits não chega a resolver essa questão complexa suscitada pela aplicação do conceito de reinterpretação às situações de aculturação que estariam, em sua “escala”, mais próximas do polo europeu e mais distantes da africanidade. O movimento da aculturação implicaria reconhecer uma adoção dos valores e sanções euro-americanos pelos negros, enquanto sua análise geral da reinterpretação parece sugerir o contrário: a retenção de sanções e valores africanos, com a adição mais ou menos exterior de formas europeias. Fica claro, nesse movimento, como a análise de Herskovits acaba presa nas armadilhas armadas por Boas pelo menos 40 anos antes, entre uma acepção de cultura como agregado histórico, passível de ser englobado por outra cultura, e uma segunda acepção de cultura como unidade organizada em torno de um “espírito” orgânico, sobredeterminante e perene. Apesar de postular a reinterpretação como fenômeno dominante da situação de aculturação, as dificuldades que emergem da aplicação deste conceito à situação dos negros norte-americanos o

⁵³ *Ibid.*, p. 298.

levam, em última instância, a focar mais verticalizadamente as sobrevivências de africanismos mais tópicos nas diversas esferas da vida cultural afro-americana, transformando seu estudo em um rol de sobrevivências mais ou menos dispersas e independentes.

Embora o conceito de reinterpretação apresente implicações que permitiriam considerar a permanência e a mudança como concomitantes (como exigia Boas), Herskovits não abandona a dicotomia um tanto mecânica entre comunidades negras aculturadas e comunidades africanizadas. Começando com aquelas onde a retenção de africanismos é maior, até aquelas onde a aculturação foi mais completa, ele situa as diversas regiões da América em sua “escala de aculturação”: Suriname, Guiana, Haiti, São Domingos, Índias Ocidentais, sul dos Estados Unidos e, por fim, com os negros mais aculturados aos padrões euro-americanos, o norte dos Estados Unidos.

A aculturação completa e a reinterpretação acabam, no fim das contas, não sendo plenamente compatíveis. No prefácio escrito em 1958 a *O mito do passado negro*, Herskovits reconhece que o princípio da tenacidade cultural, teoricamente, faria com que os contatos culturais resultassem mais frequentemente em processos de adição e síntese cultural, e não de substituição de uma cultura pela outra. Por isso, nessa avaliação posterior de sua obra, ele reconhece a importância de fenômenos de *sincretismo*, termo que ele extrai da obra de Arthur Ramos e que não aparecera em *O mito do passado negro* 17 anos antes. Com o reconhecimento do sincretismo (marcado pela sobreposição e pela adição de elementos, mais do que pela substituição), o modelo bipolar da aculturação (substituição/preservação) seria perturbado pelo fenômeno sincrético (na chave da adição e da síntese), sugerindo um modelo tripolar: substituição-síntese-preservação.

A princípio, seria possível pensar no sincretismo/síntese como uma espécie de “intermediário” entre a substituição cultural completa e a preservação cultural absoluta. Assim, a síntese seria encarada como um “estágio” do processo aculturativo, como sugere o *Memorando para o estudo da aculturação* publicado em 1936 pela American Anthropological Association – memorando do qual Herskovits participou como signatário.⁵⁴ Rejeitando um modelo unicamente unilateral, o memorando sugere que a aculturação deve ser encarada com transformação bilateral das culturas em contato, e

⁵⁴ REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, Nova York: American Anthropological Association, New Series, v. 38, n. 1, p. 149-151, jan.-mar. 1936.

indica três desdobramentos ou “fases” possíveis do processo: a “aceitação”, caracterizada pelo abandono quase completo da cultura original; a “reação”, um movimento contra-aculturativo no qual a cultura doadora é rejeitada e se busca a preservação da cultura original; e, como um intermediário entre os dois, a “adaptação”, na qual traços de ambas as culturas se combinam para construir um mosaico. O memorando antecipa, em forma embrionária, alguns dos problemas que Herskovits viria a enfrentar mais tarde em *O mito do passado negro*, enunciando explicitamente a distinção entre “traços” e “padrões culturais” e sugerindo a noção de reinterpretação como um fenômeno que pode ocorrer em dois sentidos e que pode modificar as orientações profundas das culturas em contato. Ao enunciar as possibilidades de integração de traços exógenos nos padrões culturais de uma cultura receptora em situações de aculturação, o memorando enumera:

- c. o processo de *ajustamento* na aculturação;
 - a. modificação ou reinterpretação de traços adquiridos;
 - b. modificação de padrões pré-existentes resultante da aquisição de novos traços;
 - c. substituição de antigos traços em um padrão por novos;
 - d. “sobrevivências”;
 - e. transferência de sanções;
 - f. mudanças no foco cultural causadas pela aculturação.⁵⁵

Não é difícil identificar, enumeradas no memorando, todas as possibilidades que Herskovits tenta conciliar em seu estudo sobre as culturas afro-americanas: a reinterpretação como preservação das sanções africanas e aquisição de formas exteriores euro-americanas e a aculturação como adoção de sanções euro-americanas. Contudo, como vimos, ambos os processos não podem ser facilmente compatibilizados do ponto de vista conceitual, ainda que Herskovits insista em adequá-los no seio de um mesmo espectro bipolar de assimilação/preservação.

O próprio Arthur Ramos parecia ter também, assim como Herskovits, um entendimento acerca do conceito de sincretismo como uma forma de *adaptação*, que seria um estágio ou resultado intermediário da aculturação, marcado pela combinação de elementos de procedências culturais distintas.⁵⁶ Contudo, a questão não pode ser resolvida tão facilmente se levarmos em conta todo o modelo teórico herskovitsiano, na

⁵⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁶ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 244-8.

medida em que a tenacidade da cultura no plano do espírito dificultava pensar em fenômenos de substituição, e requeria que o processo fosse pensado mais como adição ou síntese e menos como combinação. A síntese poderia, talvez, ser um modelo proveitoso para pensar situações de reinterpretação, mas neste caso seria necessário explicar como ela conduziria, num segundo momento, à substituição que caracterizaria as comunidades aculturadas. A obra herskovitsiana, contudo, jamais conseguiu elaborar um modelo teórico que desse conta dessa transição.

Herskovits não chegou a solucionar plenamente esses problemas, mas os transmitiu com um legado ao campo dos estudos afro-americanos e apresentou algumas formulações que viriam a ser bastante influentes, seja na perspectiva da busca de “africanismos”, seja na consideração de processos de reinterpretação e na noção de gramática da cultura. É comum que sua obra seja encarada como precursora da posição “afrocêntrica”, que considera mais as sobrevivências e a transposição das culturas africanas à América do que sua transformação. Contudo, não é difícil notar como essa apreciação é inexata: as análises de Herskovits dão mais enfoque aos “africanismos” como forma de criticar a “mitologia racista”, ou seja, como contraponto aos intelectuais de sua geração, que consideravam o negro como inteiramente desconectado de suas raízes africanas. Apesar desse enfoque motivado pelo contexto intelectual em que produziu suas obras, Herskovits não deixa de considerar a transformação dos materiais africanos transportados à América, especialmente a partir da noção de reinterpretação, e toma como central a questão da aculturação, que implicava pensar, antes de mais nada, a transformação e adaptação das culturas africanas na América.

Assim sendo, sua obra deve ser considerada como uma fonte para diversos tipos de abordagens a respeito da formação das culturas afro-americanas. Mais que isso, sugiro que as ambiguidades e paradoxos resultantes da tentativa de conciliar vários aspectos contraditórios do mesmo processo podem ser vistos como um dos legados mais férteis da obra herskovitsiana para os estudos afro-americanistas.

1.4. Africanismos versus anomia: o debate entre Herskovits e Frazier

Vimos que Herskovits apresentava sua obra como uma crítica ao “mito do passado negro”, uma construção ideológica que postulava uma ruptura definitiva da cultura dos negros americanos com o passado africano. Essa postura estava enraizada entre alguns intelectuais norte-americanos, o mais notório dos quais foi Edward

Franklin Frazier, que empreendeu ao longo dos anos 1940 uma acesa polêmica com Herskovits. Em sua obra *A família negra nos Estados Unidos*, publicada em 1939 (dois anos antes de *O mito do passado negro*), Frazier defendera que a herança cultural africana não deitou raízes nos Estados Unidos, pois a memória cultural dos africanos teria se fragmentado e perdido definitivamente devido às circunstâncias históricas envolvendo a escravidão:

fragmentos de memórias, que formam apenas uma parcela insignificante do crescente corpo de tradições das famílias negras, são tudo o que resta da herança africana. Provavelmente nunca antes na história um povo foi tão completamente privado de sua herança social quanto os negros trazidos à América.⁵⁷

A justificativa dessa perda irrecuperável das tradições africanas poderia ser encontrada na heterogeneidade cultural dos escravos transportados à América, nas circunstâncias desse transporte e na vida social sob o regime da escravidão nos EUA. Ao apoiar essa interpretação, Frazier resgatava os argumentos de Robert Park, que afirmara já em 1919 que “a explicação [para a fraqueza da herança africana nos EUA] pode ser encontrada na maneira pela qual os escravos negros eram recolhidos na África e pela maneira como eram distribuídos e empregados quando chegavam a este país.”⁵⁸ Em primeiro lugar, segundo Park, eles viriam de regiões muito distantes entre si na África, pois as rotas de comércio de escravos estendiam-se para regiões remotas do interior africano. Sem uma língua ou tradição comum a todos, suas memórias logo teriam se perdido. Além disso, os lotes de africanos recém-chegados seriam divididos entre várias propriedades com escravarias relativamente reduzidas, minimizando a convivência entre indivíduos que tivessem as mesmas origens. Por fim, quando chegavam à plantation, conviveriam com negros que já haviam esquecido a herança africana e que os discriminariam como estrangeiros. O resultado desse processo de distanciamento das raízes culturais só poderia resultar numa profunda alienação cultural dos negros.

Herskovits criticou frontalmente alguns desses argumentos em sua tentativa de desmontar o “mito do passado negro”. Vimos como ele argumentou que os escravos vinham de áreas relativamente restritas, e que existiriam princípios culturais que eram

⁵⁷ FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939. Os trechos citados desta obra foram traduzidos por mim.

⁵⁸ PARK, Robert E. The conflict and fusion of cultures with special reference to the Negro. *The Journal of Negro History*, v. IV, n. 2, abr. 1919, p. 4 (tradução minha). Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/dirs/2/1/0/9/21093/21093.txt>>. Acesso em: 17 setembro 2009.

amplamente compartilhados por toda a área do tráfico, a “gramática da cultura” africana. Com isso, pretendia empreender uma crítica demolidora e definitiva à postura defendida por Frazier. Contudo, Frazier não apenas reafirmou seus pontos de vista fundamentais em uma obra posterior como também elaborou sua própria crítica a Herskovits, na qual algumas das ambiguidades e impasses não-resolvidos da argumentação do antropólogo ficam bastante claros. Frazier relativizou algumas das posturas mais radicais que defendera anteriormente, reconhecendo sobrevivências africanas parciais em algumas camadas da população, e importantes vínculos com o passado africano no caso de outras regiões do Novo Mundo fora dos EUA. Diante dos dados a respeito do tráfico e das culturas africanas trazidos por Herskovits, minimizou o papel do tráfico de escravos e da heterogeneidade cultural no enfraquecimento da memória africana, priorizando os aspectos econômicos e institucionais do problema: o fator crucial repousaria no sistema econômico da plantation norte-americana, no qual as pequenas propriedades e a convivência com os brancos (mais íntima que em outras partes da América) não teriam garantido aos africanos condições de isolamento suficientes para que preservassem sua cultura africana.⁵⁹

Privados de sua herança cultural, os negros teriam permanecido em um estado de anomia social e cultural, segundo Frazier, vivenciando uma situação de vácuo cultural. A descrição a respeito do processo de ressocialização dos escravos após o trauma do encarceramento e transporte é bastante clara a esse respeito. Para Frazier, as restrições advindas do regime escravista teriam desestruturado as instituições familiares africanas, ao liberar os indivíduos dos controles sociais aos quais estavam sujeitos em suas sociedades de origem, ao criar uma desproporção entre homens e mulheres, desestabilizando as relações afetivas, e ao garantir o controle do processo reprodutivo pelos senhores, atendendo a interesses eminentemente econômicos. Como resultado, os africanos teriam sido privados de sua ética e dos códigos que regiam a vida social, o que teria conduzido a uma certa animalização de seu comportamento. Assim sendo, os africanos teriam passado a agir apenas de acordo com seus impulsos, relegados a uma situação de anomia, de vácuo de valores e cultura.

De acordo com a ideologia do sistema escravista, segundo Frazier, os escravos seriam meras ferramentas, sem estatuto humano, mas o cotidiano das relações escravistas, onde estas se desenvolveram em sistemas mais sólidos e estáveis, teria

⁵⁹ FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro in the United States*. New York: The MacMillan Company, 1949, p. 3-21.

levado a um inevitável reconhecimento da humanidade dos cativos, culminando na formação gradual de sistemas de relacionamento afetivo e, eventualmente, familiar, recompondo as redes de sociabilidade e os padrões de conduta moral. Contudo, como os africanos teriam sido completamente despidos de sua cultura e reduzidos a uma semianimalidade, todos os valores que regiam essas novas formas embrionárias de sociabilidade teriam de ser absorvidas a partir da convivência com os brancos, tendo sido o processo mais intenso no caso dos escravos que conviviam mais proximamente com seus senhores brancos.⁶⁰ A culminância do processo seria a formação de famílias mistas, normalmente derivadas de relações afetivas entre senhores e escravas, formando uma prole mestiça.⁶¹ Portanto, para Frazier, os valores necessários à reconstrução de uma vida social plena, saída de um estado de anomia, teriam de ser absorvidos a partir da cultura euro-americana.

Frazier ignorava completamente todas as formas de sociabilidade que se desenvolviam no interior da comunidade escrava, encarando como válidas e funcionais apenas aquelas que coincidiam com o padrão de relacionamento familiar europeu, e considerando todas as demais como manifestações do impulso sexual desabrido e descontrolado. Coerente com essas noções é a ideia de que a transmissão cultural teria sido unilateral, ocorrida exclusivamente dos brancos para os negros, pois ele presumia que os escravos não tinham mais uma cultura a transmitir. Em suma, Frazier considera que as restrições do escravismo nos EUA impuseram aos escravos a destruição e o esquecimento de toda cultura africana funcional, restando apenas alguns traços dispersos e fragmentados, sem coerência.

É interessante notar que, apesar de se basear em Park para advogar a desestruturação da herança cultural africana, Frazier diverge dele em um ponto crucial. Isso ocorre porque Park assumia pressupostos racialistas a respeito das características dos negros. Para ele, parecia claro que o comportamento dos negros nos EUA divergia daquele dos brancos, o que poderia ter duas explicações diferentes: ou os negros eram influenciados pelas suas tradições culturais africanas, ou então eram influenciados por temperamentos inatos determinados racialmente. Quando Park advoga a destruição completa da herança africana, elege a segunda explicação como chave para

⁶⁰ FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939, p. 23-41.

⁶¹ *Ibid.*, p. 62-85.

compreender as comunidades negras. Para Park, toda raça possui um temperamento inato que lhe seria próprio. No caso dos negros,

Este temperamento, como eu o concebo, consiste em algumas características elementares mas distintivas, determinadas pela organização física e transmitidas biologicamente. Essas características se manifestam numa disposição geniosa, alegre e sociável, em um interesse e apego a coisas externas e físicas em vez de estados subjetivos e objetos de introspecção; numa disposição para a expressão em vez do empreendimento e da ação.⁶²

Os negros, privados de sua tradição cultural, teriam absorvido inteiramente os elementos da cultura europeia, mas estes teriam sido inevitavelmente modificados e transformados pelo temperamento africano:

O significado interior, o sentimento, a ênfase, a cor emocional que essas formas assumiram como resultado de sua transferência do homem branco para o Negro, esses foram próprios do Negro. Eles representam seu temperamento – seu temperamento modificado, no entanto, por sua experiência e pelas tradições que ele acumulou neste país. O temperamento é africano, mas a tradição é americana.⁶³

O argumento de Park inscrevia-se em um debate polêmico, e bastante vincado ideologicamente por interesses das camadas dominantes, a respeito da *assimilabilidade do negro* na sociedade norte-americana. Tratava-se de saber, fundamentalmente, se o negro poderia chegar a ser plenamente aculturado como um cidadão idêntico aos brancos no seio da nação norte-americana, ou se ficaria perpetuamente localizado em um universo mental e comportamental apartado. Park, como se vê, opta pela segunda opção: o temperamento dos negros, por ser biologicamente determinado, condena-os a um padrão de comportamento sempre distinto daquele dos brancos. Embora Park não chegue a explicitá-lo, é evidente que esse padrão de comportamento supostamente típico dos negros – alegre, apegado à externalidade e desinteressado da introspecção (e portanto, adicionaríamos, do exercício da racionalidade) – era visto como inferior ao dos brancos, justificando um estatuto de minoridade civil que se refletia no regime norte-americano de segregação racial.

Frazier, ele próprio um intelectual negro que dominava as ferramentas das ciências sociais ocidentais, se localizava exatamente no polo oposto desse debate. Para

⁶² PARK, R., *op. cit.*, p. 10 (tradução minha).

⁶³ *Ibid.*, p. 11 (tradução minha).

ele, a aculturação do negro não apenas era possível como era um fenômeno quase plenamente desenvolvido entre as camadas sociais mais abastadas da comunidade negra, que tinham mais acesso à cultura dominante. A assimilação do negro era um fenômeno real, e os entraves ao processo derivariam muito mais da própria segregação do que das características mentais e culturais das comunidades negras. Quando Frazier enfatizava a morte absoluta das culturas africanas na América, queria ressaltar que os negros tinham começado a absorver a cultura euro-americana, ainda que em diferentes ritmos.

É dentro dos quadros desse debate que podemos apreciar melhor as críticas de Frazier a Herskovits. Para Frazier, a obra de Herskovits só comprovaria a impossibilidade de se remontar traços das culturas afro-americanas nos EUA às culturas africanas particulares, diferentemente do que ocorria em outras regiões onde os africanismos eram bem mais evidentes. Lembremo-nos de que Herskovits se amparava pesadamente na noção de “gramática” das culturas africanas, postulando que os africanismos, no caso norte-americano, estariam muito mais vinculados a esses princípios gerais, compartilhados pelas várias culturas africanas, do que às formas exteriores dos costumes específicos de algumas etnias, e que os elementos da cultura euro-americana teriam sido reinterpretados de acordo com esses princípios africanos.

Para Frazier, a associação entre essas orientações gerais observadas nas comunidades negras e as culturas africanas era arbitrária, carecendo de fundamento científico sólido. Ele rebate os principais africanismos que Herskovits alegara ter encontrado nesse nível mais geral, atribuindo-os não a uma continuidade em termos mais abstratos com o passado africano, mas antes à influência do contexto histórico americano sobre os costumes das comunidades negras. Por exemplo, a centralidade da mãe nas famílias negras havia sido atribuída, por Herskovits, a uma sobrevivência do papel da mãe nas sociedades africanas patrilocais e poligâmicas, nas quais os filhos de várias mulheres com o mesmo homem precisavam disputar o afeto do pai, o que reforçava o vínculo afetivo com a mãe. Para Frazier, contudo, isso se explicaria de forma mais satisfatória pelo fato de que a escravidão tendia a desagregar famílias, reduzindo os laços afetivos aos mais essenciais, como aqueles entre mãe e filhos.

Nos Estados Unidos, não é possível e nem necessário procurar uma explicação para a dominação do homem ou da mulher na organização familiar dos Negros em supostas sobrevivências da organização social africana. A importante

posição da mãe na família Negra dos Estados Unidos desenvolveu-se a partir das exigências da vida no novo ambiente.⁶⁴

A mesma divergência, em termos muito semelhantes, foi manifestada por ambos os autores em uma polêmica que travaram no periódico *American Sociological Review* entre os anos 1942 e 1943. Frazier publicou uma breve análise da relação entre a herança cultural africana os padrões de organização das famílias negras em Salvador, muitas das quais estavam envolvidas diretamente com o candomblé e faziam parte do “povo de santo”. Sua conclusão foi a de que, apesar das evidentes sobrevivências de aspectos da cultura africana nas manifestações religiosas, não teria sido preservada a estrutura da família africana devido à mobilidade social da população e à miscigenação racial. O padrão de organização das famílias negras pesquisadas se assemelharia ao de outras comunidades populares e camponesas, sendo uma espécie de “organização natural” surgida da acomodação às condições da sociedade brasileira.⁶⁵

Em artigo publicado em resposta, Herskovits divergiu frontalmente das conclusões de Frazier, advogando que os padrões de relacionamentos informais observados entre as famílias estudadas e a ligação afetiva privilegiada entre a mãe e as crianças devem ser compreendidos como governados por sanções ou valores subjacentes africanos, remetendo à poliginia vigente nas sociedades africanas. Ele ainda argumentou que os laços familiares eram, muitas vezes, sustentados por práticas religiosas e concepções acerca das relações com os ancestrais. Assim, Herskovits criticou Frazier por atentar apenas para os aspectos exteriores das instituições familiares, não reconhecendo a continuidade com a cultura africana no âmbito dos valores – ou seja, da “gramática”.⁶⁶ Em tréplica, Frazier argumentou que os tipos de associações familiares que ele encontrou entre as famílias estudadas não podem ser atribuídos à sobrevivência de sanções ou valores associados a costumes africanos, pois estariam igualmente presentes nas camadas populares da população branca e em outras sociedades ao redor do mundo. Para ele, esse comportamento familiar relacionava-se não à cultura africana, mas antes aos contextos históricos e sociais:

⁶⁴ FRAZIER, E., *op. cit.*, p. 13-4 (tradução minha).

⁶⁵ FRAZIER, Edward Franklin. The Negro family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, Washington: American Sociological Association, v. 7, n. 4, p. 465-478, Aug. 1942.

⁶⁶ HERSKOVITS, Melville. J. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, Washington: American Sociological Association, v. 8, n. 4, p. 394-404, Aug. 1943.

não encontrei nenhuma evidência de que seu comportamento fosse devido a costumes africanos. Homens e mulheres brancos das classes baixas formam exatamente o mesmo tipo de uniões. Esse comportamento se desenvolveu entre os brasileiros de classes baixas por causa de certos fatores sociais e econômicos. [...] Eu ainda estou convencido de que as influências africanas desapareceram como um todo, e de que o tipo de organização familiar que encontramos entre os negros que estudei se desenvolveu em resposta às condições econômicas e sociais do Brasil.⁶⁷

Por isso, Frazier alega que Herskovits superestima a “tenacidade cultural” e não aprecia suficientemente as forças históricas e sociais na conformação da vida cultural. No fundo, Frazier estava rejeitando os pressupostos teóricos de Herskovits: o que ele não reconhecia era justamente o estatuto científico dos conceitos de “gramática” e “reinterpretação”. Diante do uso inconsistente dos conceitos ao longo da reflexão herskovitsiana, Frazier alegou que não existia rigor científico nessas categorias de análise.

A recusa de Frazier em aceitar a validade do conceito de reinterpretação derivava, em parte, do fato de que ele não reconhecia um dos pressupostos teóricos desse conceito, herdado diretamente de Boas: a separação entre formas exteriores e significados íntimos de um elemento cultural. Isso fica claro, por exemplo, em sua argumentação a respeito dos negros libertos: para ele, os libertos que se agrupavam em comunidades relativamente segregadas dos brancos (mas ainda no interior da sociedade escravista), não teriam conseguido absorver plenamente os valores da cultura euro-americana, alcançando apenas uma imitação exterior do modo de vida dos brancos, o que não facilitou sua assimilação à cultura americana. Não se tratava, nesse caso, de formas externas adotadas da cultura branca convivendo com valores e princípios organizativos africanos; pelo contrário, a vida cultural dessas comunidades seria um mero simulacro, uma forma vazia de conteúdo.

Ao divergir decisivamente da linha de argumentação racialista de Robert Park, Frazier fora levado a rejeitar a distinção entre “formas exteriores” e “temperamentos” que seriam próprios dos negros. Em Park, a transformação dos costumes europeus pelo temperamento africano implicava a inassimilabilidade do negro e sua perpétua segregação no seio da sociedade norte-americana. O conceito de “reinterpretação” de Herskovits formulava a questão sob uma forma perigosamente próxima à de Park: na

⁶⁷ FRAZIER, Edward Franklin. Rejoinder. In: HERSKOVITS, Melville. J. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, Washington: American Sociological Association, v. 8, n. 4, p. 394-404, Aug. 1943, p. 403-4 (tradução minha).

medida em que os africanos eram portadores de um “espírito” cultural profundo e estável (a “gramática”), as formas europeias eram sempre ressignificadas por esses valores subjacentes. Como vimos, se essa premissa fosse levada ao seu limite, era de fato muito difícil conceber como teria ocorrido, então, a aculturação do negro, no sentido de uma assimilação dos valores euro-americanos. Herskovits indicava a aculturação do negro como um fato, mas sua descrição geral do processo de reinterpretação apontava para outra direção, e sugeria que os afro-descendentes talvez *sempre* fossem ter seu comportamento íntimo guiado por diretrizes e valores africanos, estranhas à cultura euro-americana. No limite, o aparato conceitual criado por Herskovits indicava, mais uma vez, uma relativa inassimilabilidade do negro do ponto de vista cultural profundo. Daí derivam, inclusive, como vimos, as flutuações e inconsistências no emprego que Herskovits faz desses conceitos ao tentar acomodá-los à descrição de um processo de aculturação.

Diante dessa insuspeitada aproximação entre as implicações da reflexão de dois intelectuais com orientações tão radicalmente opostas no tocante às questões raciais (na medida em que Herskovits sempre foi um crítico do racismo norte-americano), ganha relevância o paralelo estabelecido por Stocking Jr. entre as teorias racialistas e as ideias culturalistas num nível lógico. Ambas as correntes remontavam a uma tradição de pensamento “diversitário” (ou seja, particularista), que procurava enfatizar não os aspectos comuns e universais ao gênero humano, mas justamente os aspectos particulares característicos de determinados agrupamentos humanos. A diferença crucial, evidentemente, é que o pensamento racialista radicava essas particularidades na biologia, enquanto o culturalismo boasiano a radicou no solo da cultura.⁶⁸ O mesmo pode-se aplicar à relação entre Park e Herskovits: ambos buscavam definir o que seria o “temperamento” estável dos africanos e afro-descendentes, mas enquanto Park recorria à biologia, Herskovits recorria à cultura, definindo essa tendência particular e perene através da noção de “gramática” das culturas africanas. Não espanta, pois, que Frazier tenha rejeitado o uso da noção de gramática e do conceito de reinterpretação, ainda mais diante das dificuldades de empregá-los consistentemente na análise dos processos de aculturação.

Resta analisar, ainda, o papel dos contextos históricos e institucionais nas argumentações de Herskovits e Frazier. Frazier criticou Herskovits porque este não teria

⁶⁸ STOCKING JR., G., *op. cit.*, p. 214.

atentado suficientemente para a influência dos contextos históricos sobre a formação das culturas negras. Contudo, isso não é exato, pois, para Herskovits, há uma estreita correlação entre as formas institucionais da plantation em diferentes contextos históricos e o grau de africanismo retido por cada comunidade negra. Existiria um contraste entre regiões nas quais o sistema econômico repousava em plantations extensas, com escravarias de grandes dimensões (como o que ocorreria nas Antilhas e no Brasil), e regiões de plantations menores, com escravarias mais restritas (como ocorreria nos Estados Unidos, de forma geral). No primeiro caso, o sistema econômico oferecia aos escravos contatos menos íntimos com os brancos, e as maiores dimensões das comunidades de escravos aumentariam os contatos entre africanos de origens aparentadas, redundando em maior retenção de traços culturais africanos. No segundo caso, o convívio estreito com os brancos e as limitações à sociabilidade interna à comunidade africana restringiriam as possibilidades de emprego da herança cultural africana, limitando os africanismos ao nível mais geral, “gramatical”.⁶⁹ Frazier, na verdade, recorria a uma argumentação bastante parecida, indicando que as plantations maiores (minoritárias nos EUA) relegavam os escravos a situações de isolamento onde seria maior o grau de barbarismo – ou seja, de anomia, na impossibilidade de absorver valores dos brancos – ou de africanismo. Já as plantations menores, e sobretudo o trabalho dos escravos domésticos, teriam oferecido maiores oportunidades de aquisição de elementos da cultura euro-americana, acelerando a aculturação.

O que é notável em ambos é que os contextos sociais e institucionais só atuam sobre a cultura no sentido de *possibilitar* ou *restringir* seu exercício, ou seja, a prática de costumes e a reprodução de valores e concepções. Supõe-se, tacitamente, que a cultura tenderia a se reproduzir de forma idêntica, seguindo seu curso supostamente “normal” caso não sofresse as restrições eventualmente impostas pelos contextos institucionais. Em nenhum dos dois casos se imagina que as instituições sociais forneçam contextos dentro dos quais os elementos da cultura poderiam adquirir sentidos diferentes, mesmo quando sua prática é garantida. Ou então, essa espécie de ressignificação advinda de uma recontextualização social não parece relevante para o objetivo de determinar a continuidade ou a ruptura de uma cultura. A relação entre a cultura e os contextos sócio-institucionais, portanto, é de relativa exterioridade: as instituições têm o poder de restringir o exercício da cultura a partir de fora, forçando-a

⁶⁹ HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990, p. 111-25.

eventualmente a se modificar por imposição, mas não podem transformar os sentidos dos atos culturais (as “qualidades imanentes”, para usar uma linguagem boasiana) sem restringir sua prática. Tanto Frazier quanto Herskovits, portanto, adotam uma concepção das instituições como *limitadoras* das práticas culturais, em vez de pensá-las como *moduladoras* dessas práticas, o que, como veremos, viria a influenciar decisivamente os estudos afro-americanistas nos Estados Unidos.

Essa concepção das instituições como limitadoras das práticas culturais implicava uma atenção privilegiada às características demográficas das comunidades negras. Como vimos, a relativa homogeneidade étnica dos escravos durante a captura, o transporte e a alocação nas fazendas era um dos argumentos centrais de Herskovits para justificar os africanismos. Para ele, um dos pilares do “mito do passado negro” consistia em afirmar que os escravos africanos eram oriundos de regiões e culturas muito diferentes, não possuindo um denominador cultural comum. Esse era, de fato, um dos argumentos empregados por Park e repetidos por Frazier antes do lançamento da obra de Herskovits. Outro argumento central de Herskovits dizia respeito à proporção demográfica entre negros e brancos em determinadas regiões: onde a proporção de negros fosse relativamente maior, os africanismos seriam mais intensos, na medida em que a convivência com os brancos seria mais distante. Uma demografia que apontasse para a preponderância de negros era vista como um contexto que possibilitava a sua associação e não limitava, portanto, o resgate e o exercício das práticas e concepções culturais africanas:

O contato entre Negros e brancos na porção continental dos Estados Unidos, comparado às Índias Ocidentais e à América do Sul, explica a incidência relativamente maior de africanismos no Caribe. Nos períodos mais antigos, o número de escravos em proporção para seus mestres era extremamente pequeno, e apesar de milhares e dezenas de milhares de escravos terem sido trazidos para satisfazer as demandas das plantations do sul ao longo do tempo, ainda assim os Negros viviam em constante associação com os brancos a um grau que não podia ser encontrado em nenhuma outra parte do Novo Mundo.⁷⁰

A semelhança com os argumentos de Frazier é notável:

Padrões de comportamento e pensamento africanos podiam sobreviver apenas onde os Negros estavam isolados e onde havia entendimento comum suficiente entre eles para dar sentidos às sobrevivências africanas. Mas o isolamento dos Negros em relação aos brancos sempre foi limitada pelo fato de que a maioria

⁷⁰ HERSKOVITS, M., *op. cit.*, p. 120.

dos escravos [nos EUA] estava dispersa por um vasto território em pequenas fazendas e plantations.⁷¹

Em suma, o que o debate entre Herskovits e Frazier nos revela são as profundas dificuldades ocasionadas pelo emprego do aparato conceitual herskovitsiano no estudo das situações de aculturação sem implicar a inassimilabilidade do negro. Este problema ainda viria a se manifestar como uma questão perene dos estudos afro-americanistas, ainda que tenha passado a ser enunciado em outros termos, mais próximos da sensibilidade contemporânea. Além desse problema conceitual, a acesa polêmica travada entre Herskovits e Frazier legou como herança aos estudos afro-americanistas uma determinada concepção a respeito das relações entre culturas e instituições sociais, marcada pela exterioridade, e uma importância privilegiada dos aspectos demográficos do problema. Todos esses elementos, como veremos, viriam a ter uma forte influência nos autores posteriores que estudaram a formação das culturas afro-americanas.

* * *

Pretendi, neste capítulo, analisar uma das matrizes teóricas mais influentes no campo dos estudos afro-americanistas e na obra de Mintz e Price. A obra de Melville Herskovits abordou uma série de problemas ainda bastante atuais a respeito das culturas afro-americanas, construindo sua perspectiva a partir das indicações teóricas dadas pela antropologia culturalista de Franz Boas. Ao tentar conjugar uma noção da cultura como o resultado histórico de processos de agregação e intercâmbio cultural, e ao mesmo tempo como uma totalidade orgânica, auto-coerente e particular, Boas tentava conciliar o paradigma universalista das ciências da natureza com o paradigma particularista das ciências do espírito de sua época, albergando demandas lógicas mutuamente excludentes e criando uma série paradoxos e aporias conceituais que se transmitiriam a sua concepção dos contatos culturais como marcados concomitantemente tanto por aspectos de estabilidade quanto por aspectos de dinamismo.

Herskovits pode ser encarado como um herdeiro desses paradoxos. Sua obra tornou-se presa das mesmas contradições ao defender uma visão eminentemente orgânica do processo cultural como marcado pela estabilidade das culturas africanas nos planos mais profundos – expressa em sua descrição da *reinterpretação* como uma

⁷¹ FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro in the United States*. New York: The MacMillan Company, 1949, p. 20 (tradução minha).

manutenção de valores africanos sob formas exteriores euro-americanas –, ao mesmo tempo em que tentava fazer uma descrição geral do processo de *aculturação* do negro nos EUA – o que implicava uma transformação justamente nesses valores profundos. No fundo, ele tentava explicar a formação das culturas afro-americanas partindo da concepção contraditória de cultura elaborada por Boas: por um lado, o resultado de um processo histórico de adaptação à sociedade americana e, por outro, um corpo orgânico de tendências africanas profundas, arraigadas e estáveis. A polêmica com Frazier tornou claras as contradições resultantes de uma descrição do processo com esses dois focos simultâneos.

Hoje em dia, os termos nos quais Herskovits elaborou suas reflexões – aculturação, assimilação, sobrevivências, africanismos – podem parecer datados. Contudo, um exame atento da literatura afro-americanista revela que os problemas subjacentes a essas construções teóricas continuam bastante vivos e estão longe de terem sido solucionados. Herskovits continua sendo, sem dúvida nenhuma, uma importante influência para os estudos sobre as culturas afro-americanas. Não quero com isso sugerir que se deva retornar à sua obra em busca de modelos teóricos e metodológicos para serem aplicados nos estudos contemporâneos – pelo contrário, é preciso retornar a ela justamente para reconhecer com mais clareza os problemas lógicos presentes em seu modelo, bem como uma sofisticação conceitual que pode ficar obscurecida pelo emprego de uma terminologia que nos soa arcaica. Pois negar a importância dos problemas herskovitsianos e considerar sua obra como superada só traz o risco de que se chegue, mais uma vez e inadvertidamente, aos mesmos impasses. Reconhecer sua atualidade e seu parentesco com as discussões contemporâneas, por outro lado, pode ser um primeiro passo importante para vislumbrar alternativas teóricas que efetivamente possam oferecer saídas para as aporias presentes nos estudos afro-americanistas desde sua gênese.

2. Ambiguidades da criouliização

As polêmicas acerca da continuidade ou ruptura em relação ao passado africano continuam, até hoje, a dominar as discussões acerca das culturas afro-americanas (tanto na academia quanto também em outras esferas da cultura contemporânea). Como vimos, a tensão entre essas duas dimensões é constitutiva do pensamento culturalista sobre os contatos culturais, e talvez as culturas criadas pelos escravos africanos e seus descendentes sejam uma das mais produtivas “metáforas históricas” empregadas com o intuito de abordar problemas vinculados ao intercâmbio cultural de maneira geral. As dificuldades de conjugar premissas potencialmente contraditórias a respeito da natureza da cultura humana em geral evidenciam-se claramente nesses debates, no que eles são claros herdeiros das discussões que procurei abordar no primeiro capítulo.

Um dos conceitos que têm ocupado um papel de destaque na cena da produção acadêmica contemporânea sobre o assunto, em torno do qual se travam talvez as mais acirradas polêmicas da historiografia a respeito das culturas afro-americanas, é o de “criouliização”. Trata-se de um conceito de difícil definição, que foi e continua sendo empregado em acepções bastante variáveis, mas sempre com a conotação geral de um processo através do qual as culturas do Velho Mundo (especialmente as culturas africanas) se adaptaram e se transformaram para se adequarem às realidades do Novo Mundo nas sociedades coloniais escravistas.

O termo tem uma complexa história de usos acadêmicos em vários campos disciplinares, mas ele é frequentemente associado, na historiografia sobre a escravidão, à obra seminal e vastamente influente de Sidney Mintz e Richard Price intitulada *O nascimento da cultura afro-americana*.¹ É bastante eloquente acerca das confusões que caracterizam o debate em torno da obra o fato de que, na verdade, a forma substantivada do termo (“criouliização”) nunca tenha sido usada pelos autores no livro, ainda que se atribua a eles boa parte do que se entende correntemente por “criouliização” no campo dos estudos afro-americanistas. Mintz e Price recorrem apenas à forma adjetiva (“crioulo/a”) como termo que designa certas características das sociedades coloniais escravistas – e, ainda assim, poucas vezes ao longo do texto.

Apesar disso, as analogias que os autores estabelecem entre o processo formativo das culturas afro-americanas e o processo de cristalização das línguas crioulas

¹ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*

foram influentes o bastante para que a obra acabasse associada ao termo “crioulização” – note-se que a palavra já vinha sendo usada no Caribe à época da primeira publicação de *O nascimento da cultura afro-americana*, em 1973 (ainda não como livro, mas na forma de um ensaio de circulação relativamente restrita preparado para um simpósio na Universidade John Hopkins). Some-se a isso o fato de que Sidney Mintz já havia, cinco anos antes, empregado o termo “crioulização” ao discutir as línguas crioulas caribenhas, sugerindo um paralelo entre a formação desses idiomas e a formação das culturas afro-americanas no Caribe de uma maneira geral.² Estava armado o palco para que a idéia de crioulização (com a analogia implícita entre processos formativos de idiomas e culturas) se tornasse a pedra de toque da discussão posterior.

2.1. A polissemia do termo “crioulo”

Talvez a confusão que caracteriza o debate em torno do tema da crioulização possa ser minimizada se atentarmos para os diferentes sentidos atribuídos ao termo “crioulo” (que evidentemente se transmitiram ao seu derivado “crioulização”) ao longo do tempo, desde seus primeiros registros escritos na segunda metade século XVI. Apesar de o termo nem sempre ter sido associado aos africanos e a seus descendentes na América, não é fortuito que ele tenha emergido no período que corresponde mais ou menos ao estabelecimento dos sistemas de exploração do trabalho escravo africano nas Américas, pois os critérios de identificação e exclusão associados a “crioulo” estão historicamente relacionados com esses sistemas escravistas.

A etimologia de “crioulo” ainda é obscura e controversa, embora haja consenso a respeito do fato de que o termo só começa a aparecer em escritos espanhóis sobre a América na segunda metade do século XVI. Edward Kamau Brathwaite estabeleceu uma das primeiras interpretações da origem do termo, derivando-o do espanhol a partir de uma mistura de “criar” com “colono”, com o sentido de um “colono comprometido, identificado com a área de povoamento, nativo ao povoamento apesar de não ter ancestralidade indígena”,³ carregando também a conotação de uma autonomia cultural. Outras fontes também citam a raiz espanhola “criar”, mas aventam a maior

² MINTZ, Sidney. The socio-historical background to pidginization and creolization. In: HYMES, Dell (Ed.). *Pidginization and creolization of languages*: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies: Mona, Jamaica, April 1968. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 481-496.

³ BRATHWAITE, Kamau. *The development of creole society in Jamaica: 1770-1820*. Kingston, Jamaica/Miami, USA: Ian Randle Publishers, 2005, p. XXX.

probabilidade de uma derivação a partir do português “cria”, com o sentido de designar os descendentes nascidos na América (as “crias”) de indivíduos oriundos do Velho Mundo – apesar de a ocorrência do sufixo “oulo” não ter fácil explicação etimológica. Uma derivação direta a partir do latim “creare” também foi aventada.⁴ Apesar de a raiz latina ser a hipótese dominante, outros estudos sugerem uma derivação a partir do termo kikongo “**nkuulolo*”, que significa “estrangeiro” ou “excluído”, tendo seus correlatos ainda a noção de “exilado”,⁵ o que refletiria possivelmente a atitude de escravos africanos em relação a seus descendentes na América. A etimologia a partir do kikongo poderia talvez justificar o uso do termo “crioulo” pelos escravos negros no Brasil e o fato de que, em 1602 no Peru, o cronista Garcilaso el Inca escreveu que *criollo*

É nome que inventaram os negros e assim mostra a obra. Entre os negros, quer dizer *nascido nas Índias*; inventaram-no para diferenciar os que vem de cá [ou seja, do Velho Mundo, que inclui a África], nascidos na Guiné, dos que nascem lá [América], porque se consideram mais honrados e de maior qualidade por haverem nascido em sua pátria, do que seus filhos, porque estes nasceram longe dela, e os pais se ofendem se são chamados de *criollos*. Os espanhóis, por semelhança, introduziram este nome em sua língua, para denominar os nascidos lá.⁶

Contudo, não se pode ignorar que o termo *criollo* já aparece registrado em textos espanhóis desde pelo menos 1562, de modo que já estava em circulação por no mínimo 40 anos antes da obra de Garcilaso el Inca, sendo igualmente plausíveis tanto uma transmissão do kikongo para o espanhol e para o português quanto do espanhol ou do português para os escravos africanos. Das 15 aparições do termo em fontes coloniais espanholas no período que vai de 1562 até 1599, oito referem-se a negros nascidos no local sobre o qual se escreve, três a negros nascidos em outros lugares (mas não na África), três a brancos descendentes de espanhóis e nascidos na América, e uma ao gado nascido na América.⁷ Qualquer que seja a etimologia, parece claro que o termo

⁴ COHEN, Robin; TONINATO, Paola. Introduction: The creolization debate: analysing mixed identities and cultures. In: *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010, p. 3.

⁵ Cf. LOVEJOY, Paul E. Identifying enslaved Africans in the African diaspora. In: Idem (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 14.

⁶ *Apud*. ALLEN, Carolyn. Creole: the problem of definition. In: SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002, p. 49 (tradução minha).

⁷ BAKER, Philip; MÜHLHÄUSLER, Peter. Creole Linguistics from its beginnings, through Schuchardt to the present day. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 84.

designava originalmente entes de ascendência estrangeira nascidos fora da terra de seus antepassados – mais especificamente, na América.

Ao contrário do que afirmam alguns manuais de história hispânica, não é verdadeiro que o termo designava apenas a elite branca nascida nas colônias; como vimos, a maior parte das ocorrências mais precoces refere-se a negros. Nem é verdadeiro que, a princípio, designasse apenas negros, como viria a ocorrer no uso corrente do termo no Brasil. Tampouco existe qualquer menção à miscigenação racial ou mesmo qualquer referência explícita à ideia de “mistura” (cultural ou biológica), noções normalmente associadas ao termo no universo cultural caribenho a partir do século XIX.⁸ Em suma, o termo parece não ter tido nenhum tipo de conotação racial no contexto colonial do século XVI, quando se disseminou. Alguns autores tentaram projetar nesse contexto de ideias uma conotação de autonomia, autenticidade ou transformação cultural, e mesmo de fusão de culturas,⁹ mas os sentidos propriamente culturais do termo (bem como os raciais) parecem advir muito mais de uma leitura *a posteriori* do que do contexto colonial. Num dos primeiros usos registrados do termo, o bacharel García de Castro escreveu do Peru que “esta terra está cheia de crioulos, que são aqueles que nasceram aqui e [...] não conhecem o rei nem tem qualquer esperança de conhecê-lo.”¹⁰ O critério de diferenciação entre crioulos e reinóis, aqui, é político e não cultural: os crioulos não conhecem o rei.

O que unifica todos os sentidos precoces de “crioulo” é a ideia de que o nascimento fora da pátria dos antepassados parece engendrar alguma diferença em relação a eles. Algumas explicações foram aventadas desde cedo para explicar essa diferença. Alguns autores eclesiásticos invocaram motivos históricos, como a crueldade dos conquistadores ou a parca instrução religiosa colonial.¹¹ Já o cosmógrafo Juan López de Velasco aventou uma explicação climática ou astrológica para o fenômeno:

Mesmo os espanhóis que vão a essas partes e lá residem por períodos estendidos de tempo não deixam de ser afetados pelas mutações dos céus e pelos temperamentos das regiões, e, de certa forma, alteram-se em cor e qualidade de pessoa; mas aqueles que nascem destes e que são chamados de *criollos*, e que

⁸ MINTZ, Sidney. Creolization and Hispanic Exceptionalism. *Review*, Binghamton (EUA): Binghamton University, v. XXXI, n. 3, p. 251-65, 2008, p. 254.

⁹ Cf. BRATHWAITE, E.; *op. cit.*; FLEISCHMANN, Ulrich. The sociocultural and linguistic profile of a concept. *Matatu*, Amsterdam/Nova York: Editions Rodopi, n. 27-28, p. XV-XXXVI, 2003, p. XVI.

¹⁰ *Apud*. FLEISCHMANN, U., *op. cit.*, p. XV (tradução minha).

¹¹ PALMIÉ, Stephan. The “C-word” again: from colonial to post-colonial semantics. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 68.

são considerados e tratados como espanhóis, tornam-se ainda mais diferenciados em termos de cor e altura, pois todos são altos e de uma cor pobre que declina de acordo com a natureza do país; daqui se extrai o argumento de que os espanhóis, *mesmo que não tivessem se misturado com os nativos*, iriam se tornar como eles depois de muitos anos: e eles mudam não apenas em seus atributos corporais, mas também o estado de suas almas tende a seguir aquele do corpo, e alterando-se isso eles se alteram também [...]¹²

Velasco não poderia ser mais claro ao afirmar que a mudança ocorrida com os “crioulos” em relação a seus antepassados não tem relação nenhuma com a miscigenação racial ou mesmo cultural, denotando muito mais a adaptação a uma nova terra (com sua história e/ou suas forças naturais próprias).

Como ressalta Stephan Palmié, a característica mais notável dos usos coloniais do termo “crioulo” é o fato de que se tratava, prioritariamente, de um termo usado como marcador da diferença das populações americanas, evocando implicitamente a existência de um “não-crioulo”. Assim sendo, era um termo existente apenas no campo semântico metropolitano, designando muito mais uma diferença percebida em relação aos europeus e evocando o caráter regular da própria metrópole (e, por consequência, a natureza *irregular* das populações coloniais) do que descrevendo as particularidades da colônia.¹³ Suas conotações eram eminentemente negativas a princípio, radicadas num *jus solis* de teor negativo que parecia ter precedência sobre o *jus sanguinis*, justificando a hierarquização, inclusive jurídica, das sociedades coloniais a partir do olhar metropolitano.¹⁴

Um sentido positivo do termo crioulo, bem como sua apropriação como vocábulo de autoidentificação, teria de esperar os projetos nacionalistas americanos, e sobretudo caribenhos, do século XIX, nos quais o sentido de diferença em relação à metrópole e a vinculação à terra americana serviriam para justificar a independência política dos territórios coloniais.¹⁵ Esse uso “nacionalista” do termo não se restringiu ao Caribe, tendo sido usado também em Serra Leoa na década de 1950.¹⁶ A “crioulidade”

¹² *Apud*. PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 68 (tradução e grifos meus).

¹³ PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 67; Idem. Creolization and its discontents. In: COHEN, Robin; TONINATO; Paola (Ed.). *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010, p. 51-2.

¹⁴ STEWART, Charles. Creolization: History, Ethnography, Theory. In: Idem (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 1.

¹⁵ ALLEN, C.; *op. cit.*

¹⁶ BOLLAND, O. Nigel. Creolization and creole societies: a cultural nationalist view of Caribbean social history. In: SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002, p. 17.

passou a designar, nesse contexto político, uma identidade nacional que unificasse as populações desses territórios em torno de uma cultura comum, frequentemente descrita como “misturando” os elementos característicos das várias matrizes culturais dessas jovens nações.

É importante frisar que, mesmo nesse contexto de positivação do conceito, ele não perdeu suas conotações discriminatórias. Apesar de representar a identidade nacional como cultural e racialmente miscigenada, incorporando elementos dos grupos subalternos, as elites crioulas caribenhas, no mais das vezes, continuaram a marginalizar esses mesmos grupos e, não raro, rejeitar aspectos de seus universos culturais. Além disso, a identidade crioula, uma vez estabelecida, serviu como marcador da unidade nacional, legitimando a contínua exclusão de novos grupos migrantes e de grupos sociais que insistissem em assumir identidades “étnicas” e/ou que não estivessem incorporados harmoniosamente às políticas identitárias e sociais dos novos Estados.¹⁷

Aisha Khan, ao analisar a ideologia nacional de Trinidad, mostra como a identidade crioula está associada neste país à exclusão de uma larga parcela da população de origem indiana. Em Trinidad, a ideologia dominante representa a sociedade local como uma composição de várias matrizes étnicas, fragmentada em grupos raciais-culturais (brancos, mulatos e negros), e postula que a crioulaização constitui a interação, no eixo branco-negro, capaz de gerar uma norma social comum para a nação no contexto pós-colonial. Um dos efeitos mais poderosos dessa ideologia crioula seria a exclusão, em relação à identidade nacional, da vasta população de origem indiana na ilha, que migrou para Trinidad para trabalhar no campo após a independência política, e que é vista como não participando da cultura crioula local.¹⁸ Assim sendo, mesmo tendo passado por um processo de ressignificação em que suas conotações negativas foram abandonadas em favor de uma acepção positiva do termo, ele continuou fazendo parte de um campo semântico associado à diferença.

Os termos “crioulo” e “crioulaização” tornaram-se parte do vocabulário corrente em muitas regiões, com sentidos muitas vezes distintos. Tornou-se um lugar-comum a associação com a miscigenação racial, mas nem sempre este é o caso, pois o termo é

¹⁷ PALMIÉ, Stephan. The “C-word” again: from colonial to post-colonial semantics. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 73-4.

¹⁸ KHAN, Aisha. Journey to the Center of the Earth: the Caribbean as master symbol. *Cultural Anthropology*, Nova York: American Anthropological Association, v. 16, n. 3, p. 271-302, mai. 2001. As ideias expostas nesse artigo foram retomadas também em Idem. *Creolization moments*. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 237-53.

usado como descritor demográfico ou étnico para um conjunto heterogêneo de populações. Nas Antilhas francesas e em boa parte da América hispânica, “crioulo” refere-se mais a brancos nascidos localmente do que a negros. No Suriname, designa a população negra percebida como “civilizada”, em oposição aos descendentes de quilombolas. Em Trinidad e na Guiana, exclui os ameríndios e asiáticos, possuindo uma vinculação com a população percebida como negra. Na Jamaica, designa qualquer pessoa de parentela jamaicana, exceto asiáticos, chineses e quilombolas (estes representados como “africanos”).¹⁹ Em Maurício, “crioulo” designa uma população católica mestiça ou de ascendência africana (ainda que sua vinculação à África não seja reconhecida explicitamente), que se representa como impura do ponto de vista cultural ou racial e não assume filiação a nenhuma das culturas étnicas (indiana, chinesa, francesa) existente no cenário multicultural da ilha.²⁰ No Brasil, seus usos coloniais vincularam-se aos escravos negros nascidos no país, e hoje o termo se associa simplesmente à população negra. Nos EUA, sobretudo na Louisiana, o termo se aplica à população ou a bens culturais de ascendência francesa.

O projeto pós-colonial de tentar fundar uma identidade nacional (que pressupõe certo grau de homogeneidade) na noção de miscigenação e impureza gerou paradoxos notáveis. Em várias regiões do Caribe, “crioulo” serve como adjetivo que tem conotações de “local” ou “não estrangeiro”, como no seu uso para designar a culinária local (“*comida criolla*”) ou uma galinha criada em casa (“*gallina criolla*”). Nesse sentido, o termo pode, paradoxalmente, servir como marcador de *pureza* (em oposição a versões “estrangeiradas”), praticamente invertendo a associação corrente com a miscigenação.²¹ Como ressalta Aisha Khan, existe uma ambiguidade inerente no uso da palavra para designar formações culturais percebidas como “impuras” ou fluidas, na medida em que a cultura crioula é ao mesmo tempo descrita como um processo incessante de transformação e fluidez e, também, como a composição peculiar (ou seja, estável, passível de ser isolada como unidade ou síntese acabada) resultante desse

¹⁹ PALMIÉ, Stephan. Creolization and its discontents. In: COHEN, Robin; TONINATO, Paola (Ed.). *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010, p. 54.

²⁰ ERIKSEN, Thomas Hylland. Creolization in Anthropological theory and in Mauritius. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 156-60.

²¹ PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 60.

processo, que pode então ser usada como novo signo de pureza para excluir todos os fenômenos ou pessoas percebidas como desviantes em relação a essa norma.²²

Essa ambiguidade da criouliização entre um sentido de fluidez e um de estabilidade e síntese pode ser percebida claramente nas declarações dos membros do movimento estético e literário da Martinica batizado de *créolité*. Em seu manifesto, os autores declaram, por um lado, que

Por conta de seu mosaico constituinte, a criouliidade é uma especificidade aberta. Portanto, ela escapa de percepções que não sejam, elas próprias, abertas. Expressá-la não é o mesmo que expressar uma síntese, não é expressar apenas um cruzamento ou qualquer outra unicidade. Trata-se de expressar uma totalidade caleidoscópica, o que equivale a dizer: *a consciência não-totalitária de uma diversidade preservada*.²³

Por outro lado, reconhecem que ela é um “*agregado interacional ou transacional* de elementos culturais caribenhos, europeus, africanos, asiáticos e levantinos”,²⁴ o que implica de certa forma a percepção de uma síntese relativamente autônoma em relação a suas origens, percepção que se reforça pela forma como abrem o manifesto:

Nem europeus, nem africanos, nem asiáticos, nós nos proclamamos crioulos. Isto será para nós uma atitude interior – melhor, uma vigilância, ou melhor ainda, uma espécie de envelope mental em meio ao qual o *nosso mundo* será construído em plena consciência a respeito do *mundo exterior*.²⁵

Essa declaração é bastante enfática a respeito da possibilidade de demarcar claramente a diferença entre o “externo” e o “interno”, entre a síntese crioula e as suas matrizes, o que de certa forma estabelece fronteiras identitárias mais fechadas e exclusivas e perturba a definição de criouliidade como uma identidade plástica, fluida e constantemente aberta à reelaboração. A expressão “percepção não-totalitária de uma diversidade preservada” já anuncia essa ambiguidade entre fluidez (“não-totalitária”) e estabilidade (“diversidade preservada”). Pode-se interpretar que é a dificuldade de

²² KHAN, Aisha. Journey to the Center of the Earth: the Caribbean as master symbol. *Cultural Anthropology*, Nova York: American Anthropological Association, v. 16, n. 3, p. 271-302, mai. 2001, passim.

²³ BARNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. In praise of *créolité*. In: COHEN, Robin; TONINATO, Paola (Ed.). *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010, p. 84 (tradução minha, grifos no original).

²⁴ *Ibid.*, p. 83 (tradução minha, grifos no original).

²⁵ *Ibid.*, p. 82 (tradução minha, grifos no original).

solucionar essas ambiguidades no plano lógico que leva os autores a declararem que o domínio privilegiado da expressão da criouldade seria a arte, em oposição ao raciocínio analítico: “por ora, *o conhecimento pleno da criouldade fica reservado para a Arte, absolutamente para a Arte.*”²⁶

Como se pode observar, o termo “crioulo” e seus derivados jamais se desvincularam completamente de uma função diferencial, servindo desde sua elaboração para discriminar os “impuros” dos “puros” e, com isso, pressupondo em algum nível noções de pureza e estabilidade cultural. Afinal de contas, denominar um determinado fenômeno como “crioulo” implica reconhecer a existência de fenômenos “não-crioulos”, ou puros. Como ressalta Aisha Khan, o Caribe é encarado como “crioulizado” justamente por agregar povos de origens heterogêneas, de modo que se presume, pelo negativo (o “não-crioulo”), a pureza e a estabilidade dessas culturas-matrizes. A diversidade cultural prévia é encarada como natural, empírica e não problemática, pressupondo que a origem geográfica distinta corresponda a culturas distintas e internamente homogêneas. Existe implícito nesses usos caribenhos do conceito o que a autora denomina um “isomorfismo entre espaço e cultura”, ou seja, uma perspectiva que representa as culturas como entidades estáveis, autocoerentes e, de certa forma, reificadas, características de certos espaços geográficos.²⁷ Para Palmié, o conceito de “crioulo” carrega as mesmas conotações excludentes de outras tipologias culturais mais explicitamente discriminatórias, apesar de sua celebração da mestiçagem. Ao evocar sempre o “não-crioulo”, visto como puro, o crioulo pressupõe a existência de culturas puras categorizáveis.²⁸ Nessa perspectiva, a “crioulização” apresenta dificuldades conceituais semelhantes àquelas enfrentadas pelos usos clássicos do conceito de “sincretismo”, que, ao designar certos fenômenos como sincréticos, assume implicitamente a pureza cultural dos demais.²⁹

Por enquanto, concentramo-nos nos usos correntes do termo “crioulo” enquanto categoria de autoidentificação ou de identificação de uma determinada população em contextos políticos e culturais específicos. Ou seja, estamos no campo da crioulização como aquilo que os antropólogos chamariam de uma “categoria nativa”. Contudo, o

²⁶ *Ibid.*, p. 84 (tradução minha, grifos no original).

²⁷ KHAN, A., *op. cit.*, passim.

²⁸ PALMIÉ, Stephan. The “C-word” again: from colonial to post-colonial semantics. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 66-83.

²⁹ SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, ano 10, nº 28, p. 123-138, jul. 1995.

termo também foi apropriado por discursos científicos e acadêmicos em diversas áreas disciplinares. Desde os anos 1990, vem sendo usado em estudos antropológicos sobre a globalização para indicar a fluidez de trocas culturais que caracterizaria o mundo contemporâneo, mas enfatizando que esse intenso intercâmbio, no lugar de gerar a homogeneidade cultural prevista pelo modelo da “aculturação”, estaria levando à recriação e reinvenção de universos culturais particulares sob formas modernas e interacionais, na medida em que os signos da cultura “globalizada” seriam apropriados segundo sentidos e usos locais. O resultado, para Ulf Hannerz, principal proponente dessa perspectiva, é que

O sistema-mundo, em vez de criar uma massiva homogeneidade cultural em escala global, está substituindo uma diversidade por outra; e a nova diversidade se baseia mais nas inter-relações e menos na autonomia. [...] É preciso reconhecer que a abertura a influências culturais estrangeiras não precisa envolver apenas um empobrecimento das culturas locais e nacionais.³⁰

Para Hannerz, as culturas contemporâneas interacionais e globalizadas seriam caracterizadas pela intensa abertura e pelas interações incessantes, o que nos impediria de caracterizar essas sociedades como “multiculturais”, no sentido de que não poderiam ser concebidas como composições de identidades étnicas distintas e relativamente independentes. Antes, seria mais proveitoso encará-las como um conjunto de subsistemas culturais em interação, definidos a partir de possibilidades desiguais de acesso aos critérios de divisão social do trabalho. Esses subsistemas estariam abertos uns aos outros, tornando-se subculturas articuladas a sistemas culturais nacionais e globais cujo acesso e distribuição são geridos por instituições de controle do fluxo de informações, como a mídia ou a educação. Hannerz rejeita a idéia de culturas como totalidades autocoerentes e estáveis, e assume que são sempre sistemas de significado num processo constante de alteração e recriação que borra as fronteiras identitárias entre o local e o global.

³⁰ HANNERZ, Ulf. The world in creolization. In: COHEN, Robin; TONINATO, Paola (Ed.). *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010, p. 385 (tradução minha). Note-se a semelhança entre essa perspectiva proposta por Hannerz e a visão defendida por Marshall Sahlins a respeito das interações culturais da contemporaneidade, que foi discutida no capítulo 1 desta dissertação. Sahlins cita abundantemente a obra de Hannerz em SAHLINS, Marshall D. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997; e em Idem. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

Para ele, o Caribe forneceria um modelo teórico para compreender esse mundo de interações culturais intensificadas, pois suas sociedades teriam sido caracterizadas por uma intensa criatividade cultural oriunda de interações culturais, gerando produtos locais nos quais persistiria a percepção de origens distintas, estratificadas segundo hierarquias sociais e políticas. A experiência histórica da escravidão caribenha seria, para Hannerz, especialmente ilustrativa desse tipo de criatividade cultural e da elaboração de subsistemas culturais articulados segundo critérios assimétricos de acesso à divisão do trabalho. Por isso, ele emprega o termo “crioulização” para descrever essa dinâmica cultural evidente na modernidade, da qual o Caribe teria sido uma espécie de “precursor histórico”: “No fim das contas, parece que estamos todos sendo crioulizados.”³¹ Robin Cohen e Paola Toninato defendem com cautela essa acepção do conceito de crioulização, identificando-a como um “uso metafórico” do termo que tem como função rejeitar modelos unidirecionais de interação cultural enfatizando a agência das camadas sociais subalternas.³²

O uso do termo “crioulização” para designar as interações da cultura contemporânea tem sido criticado por uma série de autores, entre os quais Stephan Palmié e Aisha Khan. Isso porque, como vimos, a identificação de um fenômeno cultural como “crioulo” implica a existência de culturas consideradas “não-crioulas”, reafirmando uma noção reificada de cultura como totalidade homogênea e autorreferente – que é exatamente a noção da qual Hannerz procura se desvincular ao caracterizar a cultura contemporânea como formada por subsistemas articulados, e não por uma composição de culturas étnicas. Além disso, como exposto, o termo mantém, desde sua origem, conotações discriminatórias em seus usos no Caribe, o que levou um crítico do conceito a afirmar jocosamente que, se “o mundo está em crioulização [referindo-se ao título do artigo de Hannerz citado acima], então o Caribe precisa, paradoxalmente, se atualizar.”³³ Caso se considere que, pelo contrário, todos os fenômenos culturais devam ser encarados como “crioulos” (abolindo a existência de fenômenos “não-crioulos”), então o termo torna-se redundante enquanto categoria de análise, limitando-se a metaforizar um novo entendimento acerca de como funciona a cultura humana em geral.

³¹ HANNERZ, U., *op. cit.*, p. 386 (tradução minha).

³² COHEN, R.; TONINATO, P., *op. cit.*, p. 17.

³³ *Apud.* PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 54 (tradução minha).

Assim sendo, esses críticos alertaram para o fato de que o conceito de criouliização, em seus usos correntes no Caribe do passado ou do presente, pode carregar conotações contraproducentes para o projeto de elaborar uma teoria cultural da abertura e da fluidez. Essas dificuldades podem ser identificadas, por exemplo, na reflexão de Thomas Eriksen, que presume ao mesmo tempo que a criouliização requer um processo cultural de abertura reiterada e constante, mas reconhece, contraditoriamente, que ela elabora uma identidade crioula padronizada e se estabiliza em formas fixas que podem, posteriormente, voltar a se misturar com as matrizes das quais se originaram.³⁴

2.2. Modelos linguísticos para o processo cultural

Esses paradoxos não são exclusivos dos estudos antropológicos a respeito das interações culturais do mundo globalizado. Pelo contrário, veremos como a apropriação do conceito de criouliização para descrever a formação das culturas afro-americanas – nosso principal interesse aqui – padece das mesmas dificuldades de conciliar duas concepções conflitantes de identidades culturais: uma aberta e fluida, e outra fechada e exclusiva. Contudo, para que a genealogia dessas ambiguidades fique mais clara, é preciso antes explorar um pouco o uso do conceito de “criouliização” no campo disciplinar a partir do qual os estudos afro-americanistas o extraíram como uma ferramenta para interpretar as culturas dos escravos e seus descendentes: a Linguística.

O termo “crioulo” foi usado historicamente para designar línguas surgidas da interação entre falantes de idiomas distintos, notadamente em situações de colonização e contato entre colonos adventícios e habitantes nativos. Normalmente, essas línguas eram vistas como variantes modificadas das línguas metropolitanas. O primeiro uso documentado do termo nesse sentido data de uma obra publicada na Europa em 1685, de autoria de La Courbe, e não se refere à América, mas a uma língua falada na costa da Senegâmbia:

Existem entre eles alguns pretos e mulatos que se denominam portugueses porque descendem de alguns portugueses que viviam lá antigamente [Albreda, na margem norte do rio Gâmbia]. Essas pessoas, em adição à língua do país, também falam um jargão que tem uma vaga semelhança com a língua portuguesa, e que é chamado de língua crioula, à semelhança da língua franca do mar Mediterrâneo.³⁵

³⁴ ERIKSEN, T., *op. cit.*, p. 153-77.

³⁵ *Apud*. BAKER, P.; MÜHLHÄUSLER, P., *op. cit.*, p. 85 (tradução minha).

O uso se disseminou pelo mundo atlântico e, no século XVIII, já havia sido documentado também para a América, onde designava línguas faladas por escravos e, posteriormente, passou a designar também o dialeto da língua metropolitana falado pela classe senhorial. O relato de Lady Nugent, esposa de um governador da Jamaica no século XVIII, é um dos registros mais célebres de uma visão metropolitana sobre as variantes linguísticas americanas:

O linguajar crioulo não se restringe aos negros. Muitas das senhoras não educadas da Inglaterra falam uma espécie de inglês rudimentar com um arrastar indolente das palavras que é muito cansativo, se não repugnante. Eu estava perto de uma senhora, certa noite, junto a uma janela, e, para puxar conversa, comentei que o tempo estava muito mais fresco do que de hábito, ao que ela retrucou: “Sim, senhora, tá muuuito fresquinho meeesmo!” [no original: “Yes, ma’am, him rail-ly too fra-ish!”]³⁶

O uso do termo perdurou no Caribe e, hoje em dia, designa uma forma vernacular de língua local que mistura elementos de línguas europeias (mais frequentemente o francês ou o inglês) e línguas africanas, que foi considerada por muito tempo como uma forma deturpada ou deficiente da língua metropolitana.³⁷

Os estudos realizados por especialistas a respeito desses idiomas crioulos dentro do campo disciplinar da Linguística começaram a surgir no século XIX, ainda que já tivessem sido elaborados, antes disso, alguns vocabulários dessas línguas faladas nas colônias.³⁸ A princípio, o estudo dessas línguas foi importante no sentido de questionar o paradigma da derivação linguística unilinear, que postulava que cada nova língua se desenvolvia a partir de um (e apenas um) idioma anteriormente existente. As línguas crioulas ofereciam exemplos de idiomas desenvolvidos a partir do contato entre duas, e às vezes até mais de duas, línguas pertencentes a famílias distintas. Uma série de explicações foi dada, desde o século XIX, para explicar o surgimento dessas línguas, engendrando debates que ainda não foram resolvidos até hoje. Das principais explicações aventadas no século XIX, talvez a única que não era mais defendida na

³⁶ *Apud*. MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 54.

³⁷ HALL, Stuart. Créolité and the process of creolization. In: COHEN, Robin; TONINATO; Paola (Ed.). *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010, p. 27.

³⁸ Cf., por exemplo, YAI, Olabiyi. Texts of enslavement: Fon and Youruba vocabularies from eighteenth- and nineteenth-century Brazil. In: LOVEJOY, Paul E. (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 102-112. BAKER, P.; MÜHLHÄUSLER, P., *op. cit.*, p. 86-7, citam mais alguns desses vocabulários anteriores ao século XIX para o Suriname (ca. 1765) e as Índias Ocidentais Dinamarquesas (1770).

segunda metade do século XX era a teoria da aquisição imperfeita de segunda língua, segundo a qual os idiomas crioulos derivariam do fato de que os africanos não teriam conseguido obter plena competência nas línguas europeias, de modo que esses idiomas poderiam ser encarados como versões defeituosas ou simplificadas, do ponto de vista gramatical, das línguas europeias. Essa aquisição imperfeita podia derivar da suposta incapacidade do cérebro africano para dominar as complexas e sofisticadas línguas europeias, ou então, como defendeu Hugo Schuchardt, do fato de que os europeus usavam versões deliberadamente simplificadas de suas línguas para se fazerem entender, e com isso teriam ensinado essas versões aos africanos.³⁹

Um aspecto central desse debate era a distinção entre as línguas crioulas e os chamados “pidgins”, que eram jargões de léxico reduzido, que incorporavam elementos de duas línguas-mãe distintas e eram usadas sobretudo para travar relações comerciais. Apesar de idéias semelhantes já terem sido desenvolvidas desde o século XIX, Robert Hall sistematizou essa discussão nos anos 1960, postulando que toda língua crioula teria evoluído a partir de um pidgin, estabelecendo a distinção entre ambos com base na existência ou não de falantes nativos da língua. Um pidgin que tivesse adquirido falantes nativos seria forçado a sofrer um processo de expansão lexical até se tornar uma língua “normal”, plenamente funcional, ou seja, um crioulo *stricto sensu*.⁴⁰ Essa distinção entre pidgins (embrionários) e crioulos (desenvolvidos), que viria a se tornar canônica (e que é invocada até hoje para analisar as culturas afro-americanas, comparando-as com as línguas crioulas), privilegia a estabilidade e a sistematicidade das línguas crioulas, entendidas como sínteses mais ou menos acabadas de um processo de incorporação e expansão.

No século XX, as posições acerca do debate podem ser divididas em quatro principais correntes. A primeira seria a teoria da aquisição imperfeita da segunda língua, já discutida acima. A segunda seria a teoria “substratista”, que postula que as línguas crioulas empregam léxicos europeus de acordo com princípios gramaticais africanos – ou seja, as línguas africanas teriam fornecido o “substrato” sobre o qual se assentou o “superestrato” europeu. Em reação à hipótese substratista, alguns autores defenderam uma teoria “superestratista”, segundo a qual os crioulos seriam versões reduzidas das línguas europeias, sem influência significativa de línguas não-europeias. Por fim, outra corrente do debate é a teoria universalista (ou a “hipótese do bioprograma da língua”,

³⁹ BAKER, P.; MÜHLHÄUSLER, P., *op. cit.*, p. 87-91.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94-5.

esquemática por Bickerton), segundo a qual as línguas crioulas teriam sido desenvolvidas a partir de esquemas gramaticais inatos às faculdades linguísticas do cérebro humano.⁴¹ Boa parte do debate mais recente sobre o tema gira em torno da oposição entre defensores das teorias substratista e universalista.

Mais recentemente, um modelo de grande influência sobre a discussão das línguas crioulas tem sido a teoria do “contínuo pós-crioulo” aventada por DeCamp e desenvolvida por Bickerton. De acordo com esse modelo, seria possível observar, em algumas situações, fenômenos de “descrioulização” em que a língua crioula vai se aproximando gradativamente da norma padrão metropolitana, resultando numa situação de contínuo em que convivem uma série de variantes graduais entre o crioulo e a língua padrão. Não seria mais possível distinguir claramente os dois sistemas linguísticos, de modo que cada falante demonstraria competência dentro de uma faixa mais ou menos alargada desse contínuo. A elevação do modelo do “contínuo pós-crioulo” a uma teoria geral das línguas crioulas tem sido dificultada pelo fato de que fenômenos desse tipo podem ser observados nos crioulos anglófonos, mas não nos francófonos.⁴² É interessante notar que o fenômeno do contínuo pós-crioulo não oferece uma visão unilinear do processo e nem encara o crioulo, em sua forma presente, como uma síntese fechada, ainda que pressuponha normalmente que essa síntese tenha um dia existido antes do fenômeno da “descrioulização”.

Para Palmié, quase todas essas correntes teóricas buscam uma explicação para a origem dos crioulos que, na ausência de dados empíricos à disposição dos linguistas sobre a vida nas sociedades caribenhas no século XVII, mostram-se largamente conjecturais, projetando hipoteticamente processos linguísticos presumidos para contextos históricos pouco claros. Pior que isso, esses modelos, ancorados em reconstruções históricas conjecturais, passaram a informar análises historiográficas a partir dos anos 1970, as quais sistematizaram os dados empíricos de acordo com esses modelos elaborados à revelia dos processos históricos concretos, aparentemente “corroborando” as hipóteses linguísticas numa espécie de “círculo vicioso” interdisciplinar que teria levado a uma leitura do processo histórico segundo paradigmas linguísticos.⁴³ Como ressalta Michel-Rolph Trouillot, os modelos explicativos da

⁴¹ *Ibid.*, p. 99-100.

⁴² *Ibid.*, p. 95-6.

⁴³ PALMIÉ, Stephan. Is there a model in the muddle? “Creolization” in African Americanist History and Anthropology. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 178-200.

Linguística crioulista raramente consideraram a variação dos contextos históricos, preferindo explicar o fenômeno a partir de molduras monocausais.⁴⁴

A atenção pouco rigorosa aos contextos históricos variáveis não é o único, e talvez, sob alguns aspectos, nem mesmo o mais importante problema que pode ser apontado na transposição desses modelos interpretativos para o campo dos estudos históricos. Alguns linguistas contemporâneos encaram tais modelos como paradigmas datados de análise. Para Baker e Mühlhäusler, por exemplo, todas as linhas teóricas que dominaram o debate sobre as línguas crioulas no século XX assumiram que, de alguma maneira, os agentes envolvidos no processo teriam tentado manter as suas línguas originais, mas que diante de uma *impossibilidade* de fazê-lo devido às circunstâncias, o crioulo surgiu como um resultado inesperado. Os autores, por outro lado, sugerem que talvez os crioulos fossem exatamente o objetivo almejado em contextos em que a maior necessidade era a de criar modos de comunicação interétnica, resultando de uma negociação quase deliberada. Para ele, a premissa de que os falantes de uma língua tentariam se ater à sua própria língua num novo contexto (o que, no campo do estudos culturais, corresponderia ao “princípio da tenacidade” cultural defendido por Herskovits) deveria ser revisada.⁴⁵

Para Harris e Rampton, todas essas teorias criadas para explicar a emergência das línguas crioulas guardam alguns pontos em comum: em primeiro lugar, observa-se uma preocupação marcada com as origens, o que, combinado com a escassez de dados empíricos, levou a uma abordagem conjectural. Em segundo lugar, e de forma mais crucial, tanto os substratistas quanto os universalistas compartilhariam um “quadro metafórico” comum, que reifica a linguagem como algo que pode ser analisado fora dos contextos sociais em que é usada. Os contextos seriam determinantes no processo de *formação* da língua, mas não necessariamente nos usos de um sistema já constituído. Essa perspectiva privilegiaria em excesso a coerência interna das línguas, transcendendo os falantes, e a sistematicidade da gramática e do léxico, que são encarados como aquilo que determina o sentido dos enunciados independentemente dos contextos de uso.

Para eles, o paradigma da Sócio-Linguística ofereceria uma moldura teórica mais adequada para descrever fenômenos de fluidez e abertura cultural, na medida em que encara o sentido dos enunciados como criado contextualmente por atos

⁴⁴ TROUILLOT, Michel-Rolph. Culture on the edges: creolization in the plantation context. *Plantation Society in the Americas*, v. V, n. 1, p. 8-28, 1998.

⁴⁵ BAKER, P.; MÜHLHÄUSLER, P., *op. cit.*, p. 100-2.

performativos de fala, mobilizando uma série de recursos expressivos. A idéia de uma língua como produto acabado, homogêneo e sistemático dá lugar a uma multiplicidade de atos performativos articulados a situações de enunciação e interesses específicos. O sentido, em vez de ser criado dentro de um sistema linguístico e gramatical prévio, tem de ser retoricamente negociado a partir de interesses concretos, de modo que a prática (e não a gramática) se torna o *locus* analítico do sentido.⁴⁶ Para Baker e Mühlhäusler, igualmente, os estudos crioulos precisariam deixar de enfatizar tão agudamente a *langue* (o sistema linguístico e gramatical) e atentar mais para a *parole* (o ato performativo da fala).⁴⁷

Os modelos teóricos usados para estudar as línguas crioulas até o final do século XX apresentam alguns problemas quando são transpostos para o estudo dos processos culturais, não apenas porque são conjecturais, mas também por carregarem premissas sobre o funcionamento das línguas que acabam sendo transpostos para o funcionamento das culturas. A projeção do modelo universalista, evidentemente, teria de enfrentar as imensas dificuldades contidas na ideia de uma “programação cultural universal”, e o modelo da aquisição imperfeita ou a teoria superestratista carregariam implicações eurocêntricas ao considerar as culturas europeias como mais sofisticadas, ou as crioulas como versões simplificadas. Dentre todos esses paradigmas, parece-me que a teoria substratista tem exercido influência mais intensa sobre os estudos a respeito da formação das culturas afro-americanas, ainda que o modelo do “contínuo crioulo” também seja empregado para descrever situações posteriores de “reafricanização”.

De todo modo, o que essa síntese a respeito das principais teorias da Linguística crioulista do século XX evidencia é que elas encaram a língua como um sistema mais ou menos estável e coerente, que reproduz seus sentidos segundo lógicas internas. O lugar analítico do sentido é a própria língua, sua estruturação interna, e não os contextos sociais em que ela é usada performativamente. Atribui-se importância aos contextos históricos, mas apenas como situações que teriam *limitado* a reprodução normal das línguas matrizes, forçando os falantes a adotarem uma nova língua contra sua vontade. Os contextos sociais limitam a reprodução da língua, mas não parecem capazes de alterar os sentidos dos enunciados em si. Por isso, boa parte desses “grandes modelos” sobre a formação das línguas crioulas as considera como objetos estabilizados e

⁴⁶ HARRIS, Roxy; RAMPTON, Ben. Creole metaphors in cultural analysis: on the limits and possibilities of (Socio-)Linguistics. *Critique of Anthropology*, London/Thousand Oaks (EUA)/Nova Delhi: SAGE Publications, v. 22, n. 1, p. 31-51, 2002.

⁴⁷ BAKER, P.; MÜHLHÄUSLER, P., p. 102.

autorreferenciais, o que os torna um paradigma problemático para os estudos culturais na medida em que dificulta a representação dos fenômenos culturais e dos significados simbólicos como fluidos e abertos à negociação dependendo dos interesses performativos de cada contexto de enunciação.

Apesar dessas dificuldades, foi justamente da Linguística que o termo se transmitiu, entre as décadas de 1950 e 1970, para os estudos históricos sobre a cultura escrava do Caribe, num primeiro momento, e do mundo atlântico em geral, posteriormente. Em parte, os movimentos sociais associados à cultura negra nesse período ajudam a compreender o interesse pelas culturas africanas que se associou ao emprego do conceito. Nos EUA, os movimentos de direitos civis ganharam cada vez mais visibilidade pública nos anos 1960, e surgiram, tanto nos EUA quanto no Caribe, manifestações mais claras de orgulho negro e valorização da herança africana, como os movimentos associados aos “Poder Negro” (*Black Power*). Não admira, pois, que o período tenha sido marcado por um interesse crescente, da parte de intelectuais norte-americanos e caribenhos, pelas questões relativas às culturas africanas. Nessa atmosfera cultural, as línguas crioulas e as teorias substratistas acerca da sua constituição tornaram-se um tema produtivo para reflexões sobre a força das tradições africanas na América.

Num seminário de 1957 em Porto Rico (que deu origem à publicação *Plantation Systems of the New World*), alguns autores usaram a expressão “sociedade crioula” e “cultura crioula” para designar as sociedades e culturas formadas com a experiência da escravidão africana no Caribe.⁴⁸ O uso da noção de “crioulização” para designar um fenômeno cultural se disseminou de uma tal forma na década seguinte que, em 1967, Daniel Crowley, num simpósio sobre a cultura afro-americana, afirmou que “a crioulização descreve hoje o processo geral de adaptação [que] Herskovits sintetizou como retenção, reinterpretação e sincretismo.”⁴⁹ Um momento importante na consolidação do termo “crioulização” nos estudos históricos foi a segunda conferência internacional de Linguística Crioula, ocorrida em Mona (Jamaica) em 1968, na qual o

⁴⁸ HIGHMAN, B. W. Introduction. In: BRATHWAITE, Kamau. *The development of creole society in Jamaica: 1770-1820*. Kingston, Jamaica/Miami, USA: Ian Randle Publishers, 2005, p. XV.

⁴⁹ *Apud*. PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 183-4 (tradução minha).

paralelo entre a formação das línguas crioulas e a formação das culturas afro-americanas foi aventado por alguns autores, inclusive por Sidney Mintz.⁵⁰

Em uma das conferências de encerramento, Mintz ressaltou a importância dos diferentes contextos históricos para o estudo da formação das línguas crioulas no Caribe e, por extensão, das identidades crioulizadas como um todo, do ponto de vista antropológico. Com isso, ele reforçou no campo antropológico o paralelo entre língua e cultura que viria a dominar o debate posterior. Ele contrastou dois modelos de desenvolvimento histórico, um característico do Caribe inglês (marcado pela forte clivagem social e pela identificação da elite com a metrópole) e outro característico do Caribe espanhol (caracterizado pela maior intercomunicação entre os estratos sociais), com o Caribe francês ocupando uma posição intermediária. O caso inglês teria resultado na evolução de um pidgin inicial para um crioulo falado apenas pelos estratos populares (com o corolário de uma identidade popular oposta à da elite). Já o caso espanhol teria resultado na criação de um dialeto do espanhol adotado por toda a população, inclusive pelos escravos em substituição ao pidgin inicial (com a criação de identidades comungadas por todas as camadas sociais). Em ambos os casos, o pidgin inicial teria sido *substituído* por uma síntese linguística mais ou menos acabada, de modo que é possível depreender que o processo cultural teria se caracterizado igualmente pela substituição de identidades fluidas iniciais por identidades sintéticas mais fechadas. Ao estabelecer a analogia entre processo cultural e processo linguístico nos moldes das teorias crioulistas vigentes à época, Mintz acabou sugerindo uma concepção das identidades culturais como exclusivas, fechadas umas às outras: é preciso *abandonar* uma para adotar outra.

Um desenvolvimento mais sistemático dessa analogia entre línguas crioulas e culturas afro-americanas ainda esperaria o ano de 1971, com a publicação do influente livro de Edward Kamau Brathwaite, *O desenvolvimento da sociedade crioula na Jamaica: 1770-1820*. Nessa obra, Brathwaite dialogava com Orlando Patterson e Elsa Goveia, questionando o modelo interpretativo dos autores, que viam na escravidão o fundamento da sociedade jamaicana (ou pelo menos da vida das camadas populares). Para ele, a Jamaica era uma sociedade *crioula* (e não apenas escravista) porque sua formação histórica teria sido influenciada não só pela escravidão, mas também (e de

⁵⁰ MINTZ, Sidney. The socio-historical background to pidginization and creolization. In: HYMES, Dell (Ed.). *Pidginization and creolization of languages: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies: Mona, Jamaica, April 1968*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 481-496.

forma ainda mais decisiva) pela *crioulização*, ou seja, pelos processos de interação cultural advindos do contato entre povos de procedência distinta reunidos em regimes hierárquicos assimétricos. A crioulização, como processo de empréstimos e mescla de elementos culturais, tenderia a levar ao desenvolvimento de um todo ou síntese homogênea, mas esse processo teria sido interrompido na Jamaica, resultando numa sociedade ainda dividida em grupos culturais não totalmente integrados. Sua perspectiva, portanto, é muito mais cultural do que propriamente sociológica.⁵¹

A partir da obra de Brathwaite, o termo “crioulização” passou definitivamente a fazer parte do vocabulário corrente dos estudos históricos e antropológicos sobre as culturas afro-americanas. Seja nos usos correntes do termo no Caribe ou em outras regiões, seja nos modelos linguísticos dominantes no século XX, foi possível observar como a idéia de “crioulo” sempre esteve implicitamente atrelada a concepções relativamente fechadas de cultura, preservando noções de pureza, estabilidade, sistematicidade e autorreferencialidade em vez de implicar a fluidez e abertura dos contatos culturais. Veremos como, com Mintz e Price, a idéia de “sociedades crioulas”, juntamente com a analogia entre língua e cultura, foi retomada como forma de enfrentar os grandes problemas postulados pela antropologia das culturas afro-americanas e tentar solucionar alguns dos impasses a que chegara o projeto de Melville Herskovits, mas também se viu vítima de aporias bastante semelhantes àsquelas que pudemos identificar tanto na obra herskovitsianas quanto no conceito de “crioulo”.

2.3. Ambiguidades da formação das culturas afro-americanas em Mintz e Price

Boa parte do debate sobre as culturas afro-americanas após a década de 1970 foi fortemente influenciada pelo ensaio de Sidney Mintz e Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana*,⁵² que tanto inspirou uma nova geração de estudos quanto engendrou calorosas polêmicas. Em linhas gerais, a obra encarava o processo de constituição das culturas negras na América como uma transformação das culturas africanas em solo americano sob condições de opressão escravista, na direção de uma síntese propriamente americana.

Sua perspectiva encontrou fortes resistências. Em uma obra de síntese sobre o papel dos africanos nos processos históricos da modernidade atlântica, John Thornton

⁵¹ BRATHWAITE, K, *op. cit.*

⁵² MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*

adotou uma posição frontalmente contraposta à de Mintz e Price, afirmando que “ao chegarem nas colônias do Atlântico, os escravos africanos não enfrentaram tantas barreiras para a transmissão de sua cultura, como Mintz e Price afirmam.”⁵³ A crítica de Thornton é especialmente ilustrativa a respeito da forma como é mais frequentemente encarada a divergência entre as duas perspectivas. Os críticos de Mintz e Price advogam que as culturas africanas trazidas pelos escravos não tiveram de se transformar decisivamente na América, mas que puderam ser recriadas pelos escravos nas sociedades escravistas em maior ou menor grau. Desse modo, as culturas escravas poderiam ser mais proveitosamente vistas como composições de identidades étnicas africanas preservadas, transpostas ou recriadas na América, e não como sínteses que teriam abandonado as especificidades étnicas das diversas culturas africanas trazidas à América pelos escravos. Em linhas gerais, pareceria que a corrente inspirada por Mintz e Price (geralmente associada ao uso do conceito de “crioulização”, embora, como já ressaltado, o termo não apareça em *O nascimento da cultura afro-americana*) enfatizaria a descontinuidade entre a cultura afro-americana e as culturas africanas, enquanto seus críticos considerariam a relação entre elas na chave da continuidade. Mudança e permanência parecem, pois, os termos essenciais do debate.

Contudo, uma série de posições de ambos os lados perturba essa relação dicotômica entre as duas correntes. Tanto Mintz e Price defendem uma série de argumentos vinculados à permanência, quanto seus críticos reconhecem uma série de descontinuidades em alguns âmbitos importantes da cultura afro-americana. Por isso, em vez de polarizar o debate, prefiro encará-lo também sob o ponto de vista das convergências entre os autores, identificando certas problemáticas de fundo comuns para situar de forma mais precisa onde se encontram os pontos de divergência. As discussões em torno do tema – as de Mintz e Price bem como as de seus críticos – foram influenciadas tanto pelo projeto intelectual de Herskovits quanto pelos usos e sentidos do conceito de crioulo. Como vimos, ambas as matrizes carregam uma série de ambiguidades inerentes que tornam o debate muito mais complexo do que uma simples contraposição de correntes antagônicas. Os diversos paradoxos legados por essas matrizes influenciaram Mintz e Price de maneira crucial, de modo que me parece mais proveitoso encarar a obra dos autores como uma tentativa de conciliar posições muitas vezes contraditórias. Por isso, é preciso analisar com mais cuidado as diversas camadas

⁵³ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 279.

com as quais os autores construíram sua argumentação, de modo a tentar desatar os nós deste debate.

Os autores de *O nascimento de cultura afro-americana* partem da premissa fundamental de que as culturas africanas tiveram de se transformar a fim de enfrentar o novo contexto americano. Desde logo, então, a atenção ao contexto histórico e social adquire importância capital na argumentação. No entanto, é interessante observar como os autores constroem e justificam essa premissa básica. Como veremos, a obra recorre a *dois argumentos distintos* para isso, e em cada um deles os contextos institucionais adquirem uma conotação diferente, de forma sutil mas crucial. A articulação e o deslizamento pouco precisos entre esses argumentos é testemunha, mais uma vez, das dificuldades enfrentadas no projeto de combinar premissas universalistas a respeito das trocas culturais e premissas particularistas a respeito das características próprias a cada cultura, revelando a influência distante, mas decisiva, das aporias enfrentadas por Boas mais de meio século antes.

Começemos destacando, na obra dos autores, aquilo que entendo ser uma abordagem dos autores distinta daquela que já havia sido proposta por Herskovits. O ensaio começa estabelecendo da seguinte forma a relação entre cultura e contexto social: “Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para o outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes.”⁵⁴ Trata-se de uma premissa teórica e abstrata: nunca se pode transportar intacto um modo de vida para um novo espaço social. Portanto, isso independeria das condições empíricas da comunidade de escravos, e valeria inclusive para a cultura dos europeus que chegaram à América, mesmo que estes, como homens livres, desfrutassem de uma condição jurídica diferenciada e compusessem comunidades etnicamente mais homogêneas do que aquelas dos africanos. Os próprios autores esclarecem este ponto:

Embora, à primeira vista, talvez pareça que a continuidade e o vigor dos materiais culturais transpostos tiveram um peso muito maior a favor dos europeus do que dos africanos, afirmamos que uma abordagem mais sofisticada do teor desses materiais não respaldaria essa conclusão simplista.⁵⁵

⁵⁴ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

Evidentemente, não é possível avaliar rigorosamente a relação entre cultura e contextos sociais, nem saber por que seria impossível transportar uma cultura para um novo espaço social, sem que se esclareça exatamente o que se entende por “cultura”. Já no excerto transcrito acima, encontramos uma primeira definição, ainda pouco precisa, que os autores dão a cultura: “estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes”. Definir a cultura a partir da idéia de *estilo de vida* traz problemas importantes, na medida em que todas as instituições que regulam a vida social podem ser concebidas como fazendo parte do estilo de vida de uma sociedade. Se uma cultura é um estilo de vida, então ela depende intimamente das instituições sociais, políticas, de parentesco e outras que regulam essa vida. É o que os autores reconhecem e explicitam mais adiante: “Concebemos a cultura como intimamente ligada às formas institucionais que a articulam.”⁵⁶

Trata-se do que Mintz e Price denominam uma perspectiva “sócio-relacional” a respeito da cultura, isto é, que considera a articulação entre os conteúdos simbólicos (“crenças e valores”) e as relações sociais no interior de um quadro institucional específico, ao qual esses conteúdos dão sentido e dentro do qual operam. Assim, a cultura não é simplesmente um conjunto de crenças ou idéias, mas antes é uma forma de articular essas idéias em uma rede de relações sociais e instituições. A relação entre conteúdos simbólicos e instituições sociais é de absoluta interpenetração. Não se trata apenas de dizer que os contextos institucionais limitam ou restringem a prática de certos atos culturais; mais que isso, as formas institucionais *articulam* a cultura, ou seja, determinam *por dentro* o seu sentido. Se, em Herskovits e Frazier, havíamos visto uma relação de exterioridade entre cultura e contextos sociais, aqui os termos dessa relação se alteraram significativamente: as instituições são vistas como *moduladoras* dos conteúdos simbólicos, e não apenas *limitadoras*. As instituições sociais são efetivamente capazes de criar e moldar conteúdos simbólicos, de modo que os elementos culturais têm seu sentido alterado e transformado quando ocorre uma alteração nas relações sociais, como os autores deixam claro:

Uma “cultura”, nesses termos, fica intimamente ligada aos contextos sociais em que são vivenciados e percebidos os laços afetivos. Com a destruição desses laços, a “bagagem cultural” de cada indivíduo sofre uma transformação

⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

fenomenológica, até que a criação de novas estruturas institucionais permita a refabricação do conteúdo, baseado no passado – e muito distante dele.⁵⁷

Note-se que Mintz e Price, ao evocarem essa perspectiva “sócio-relacional”, afastavam-se significativamente da matriz teórica do culturalismo e invocavam uma outra tradição intelectual. O que está em jogo aqui é muito mais a problemática sociológica da Antropologia funcionalista, evidenciando a forma como as sociedades criam e manipulam símbolos para porem em funcionamento relações entre pessoas. Radcliffe-Brown, teórico sistematizador da chamada corrente estrutural-funcionalista na Antropologia, apontou para esta problemática:

[...] o que parece ser o mesmo costume social em duas sociedades pode ter funções diferentes nas duas. Assim, a prática do celibato na Igreja Católica Romana de hoje tem funções muito diferentes em relação ao celibato na primitiva Igreja Cristã. Em outras palavras, a fim de definir determinado costume social e, portanto, a fim de tornar válidas as comparações entre os costumes de diferentes povos ou épocas, é necessário considerar não apenas a forma do costume, mas também sua função. Nesta base, por exemplo, a crença num Ser Supremo na sociedade simples é algo diferente de crença semelhante na comunidade civilizada moderna.⁵⁸

A mesma distinção entre “forma” e “função” de um costume reaparece no ensaio de Mintz e Price, quando os autores argumentam em favor da separação analítica entre a forma cultural específica de um valor, crença ou costume e suas dimensões “sociais” ou “sócio-relacionais” (diríamos, suas dimensões “sociológicas”), ou seja, sua forma de se relacionar ao conjunto das instituições sociais num *estilo de vida* particular:

Julgamos importante enfatizar essa distinção entre as dimensões “sociais” (ou sociorrelacionais) e “culturais” de uma língua. É verdade que estas são, simplesmente, maneiras diferentes de examinar um mesmo fenômeno. Mas essas perspectivas põem em discussão problemas diferentes. O conteúdo e a estrutura de uma língua crioula, sua sintaxe, fonologia, léxico e morfologia, bem como a história de seus vários aspectos, constituem o objeto de um conjunto de indagações de pesquisa. As maneiras como a língua é usada, por quem e em que circunstâncias, levantam um conjunto bem diferente de indagações. [...] Queremos saber não apenas como uma dada linguagem, na condição de língua, assumiu uma forma sistemática e distintiva, em termos de seu caráter linguístico, mas também por que processos sociais ela se padronizou, foi ensinada a escravos recém-importados, pôde ser enriquecida por novas experiências, investida de novos sentidos simbólicos e ligada a diferenças de *status*. Na verdade, sugeriríamos que o primeiro conjunto de indagações não pode, a rigor, ser inteiramente resolvido sem referência ao segundo, porque a

⁵⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁸ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 227.

língua como tal não assume sua forma característica sem referência a aspectos sociológicos, tais como o número de falantes envolvidos, o contexto em que ocorre (ou não ocorre) a comunicação, as finalidades a que serve essa comunicação e coisas similares.⁵⁹

De certa forma, o trecho ecoa as críticas às correntes dominantes da Linguística crioulista no século XX formuladas por Baker, Mühlhäusler, Harris e Rampton, que afirmam que os modelos teóricos usados para explicar as línguas crioulas enfatizavam em demasia a sistematicidade interna da língua e a determinação do sentido justamente por instâncias como “o conteúdo e a estrutura [...], sua sintaxe, fonologia, léxico e morfologia”. Para esses autores, uma renovação no campo dos estudos linguísticos passaria pela possibilidade de avaliar o sentido contextual e performativo dos enunciados, ou seja, as formas como o significado é modulado *por dentro* pelos contextos e interações entre pessoas – ou seja, justamente as questões a respeito de uma língua que Mintz e Price denominam “sócio-relacionais”.

Se considerarmos o paralelo entre culturas e línguas crioulas, corrente nos estudos afro-americanistas e já enunciado por Mintz, é lícito substituir a palavra “língua” no excerto acima pelo termo “cultura”. O paralelo entre língua e cultura é sugerido em vários momentos no ensaio, tendo sido confirmado tanto por Mintz quanto por Price. Enquanto Mintz sugeriu que “há razões para usar as línguas crioulas caribenhas como esboços de modelos para inferir como era a criouliização cultural”,⁶⁰ Price afirmou que “nosso modelo antropológico da criouliização deriva da lingüística”.⁶¹ Por isso, é lícito interpretar o excerto acima como referindo-se tanto às línguas crioulas, em sentido estrito, como às culturas afro-americanas de uma forma geral, de modo que a importância dos contextos sociais se torna um aspecto crucial para compreender qualquer fenômeno cultural na análise de Mintz e Price.

A princípio, poderia parecer que a distinção entre “forma” e “função” de um fenômeno cultural corresponde à já conhecida distinção boasiana entre formas exteriores e qualidades imanentes, empregada por Herskovits. Contudo, tanto em Boas quanto em Herskovits, as “qualidades imanentes” normalmente são definidas não em termos de suas relações com as instituições sociais (sua “função” na sociedade), mas sim em termos de uma tendência, sensibilidade ou interesse orgânico que orienta a

⁵⁹ MINTZ, S., PRICE, R., *op. cit.*, p. 40-1.

⁶⁰ MINTZ, Sidney. Creolization and Hispanic Exceptionalism. *Review*, Binghamton (EUA): Binghamton University, v. XXXI, n. 3, p. 251-65, 2008, p. 256.

⁶¹ PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999, p. 410.

atividade cultural. Portanto, no trecho acima, as “dimensões sócio-relacionais” referem-se muito mais a problemas sociológicos do que às questões herdadas do culturalismo.

Uma possível influência para uma abordagem sociológica dos fenômenos culturais afro-americanos pode ter sido a obra de Roger Bastide, para cuja edição norte-americana, inclusive, Richard Price elaborou uma introdução. Ao analisar a adaptação das religiões africanas à realidade escravista no Brasil, Bastide enfatizou o fato de que os sentidos dos atos religiosos e as hierarquias simbólicas tiveram de se adaptar à “infraestrutura” (ou seja, às instituições sociais) da sociedade escravista brasileira, com sua forte clivagem de classe entre senhores e escravos. Nos termos do autor, as “civilizações” africanas (isto é, o universo dos símbolos, valores e representações, ou seja, aquilo que normalmente chamaríamos de “cultura”) puderam se manter ativas malgrado a dissolução das infraestruturas africanas, mas se transformaram de uma maneira determinada e modulada pelo conflito social e econômico de base da colônia: aquele entre senhores e escravos.

Dois exemplos devem deixar claro o papel que as instituições sociais exercem nos processos de intercâmbio cultural na obra de Bastide. Para o autor, a recriação dos fenômenos culturais africanos no contexto colonial brasileiro teria transformado as religiões africanas em “religiões de classe”, fazendo com que os deuses da justiça, da guerra e da vingança passassem a ocupar posições mais importantes no culto. Elas teriam passado a exprimir não seus sentidos originais trazidos da África, mas sim os antagonismos raciais e de classe que caracterizavam a sociedade brasileira:

No Brasil, como pedir aos deuses a fertilidade das mulheres se elas põem no mundo apenas pequenos escravos? Como pedir aos deuses boas colheitas numa agricultura que é comercial e não mais de pura subsistência e em benefício dos brancos, isto é, da raça dos exploradores? Valeria bem mais pedir-lhes a seca, as pragas destruidoras das plantações, já que para o escravo as colheitas abundantes se traduziriam finalmente num acréscimo de trabalho, de fadiga e de miséria. É assim que ocorre uma primeira seleção dos deuses; as divindades protetoras da agricultura são postas à parte, acabando por serem completamente esquecidas no século XX. Em compensação, a figura de Ogum, o deus da guerra, de Xangô, o deus da justiça, ou de Exu, o deus da vingança, tomam lugar cada vez mais considerável na cogitação dos escravos, mas transformando-se: Ogum deixará de ser o patrono dos ferreiros ou o protetor dos instrumentos agrícolas de ferro, Exu não manterá, senão dificilmente, seu caráter de divindade da ordem cósmica para ocupar antes de tudo a regência da ordem social, mais exatamente, para lutar contra a desordem de uma sociedade de exploração racial. [...] Em suma, a cultura africana deixou de ser a cultura comunitária de uma sociedade global, para se tornar a cultura exclusiva de uma

classe social, de um único grupo da sociedade brasileira, a de um grupo explorado economicamente e subordinado socialmente.⁶²

O catolicismo dos negros, por sua vez, não seria uma mera aceitação de valores da cultura europeia, pois teria se tornado (por meio das irmandades religiosas) um espaço de solidariedade étnica, de reivindicação e de agrupamento por critérios sociais e de origem.⁶³ Ou seja, o sentido do catolicismo adotado pelos escravos estaria vinculado às relações sociais travadas por meio das instituições religiosas.

A contraposição entre o papel das instituições sociais na economia explicativa de Bastide e de Herskovits deve ser suficiente para deixar claras as diferenças entre uma abordagem culturalista e uma sociológica das instituições sociais. Para Herskovits, nas sociedades de plantation com escravarias de grandes dimensões e senhores absenteístas, o sistema econômico oferecia aos escravos contatos menos intensos e íntimos com os brancos e formava comunidades maiores de escravos, intensificando a convivência entre africanos de origens geográficas aparentadas e redundando, assim, em maior grau de retenção dos “africanismos”. A reprodução ou retenção dos “africanismos”, de acordo com o “princípio da tenacidade”, é encarada como resultado natural do processo *desde que* as instituições sociais permitam a convivência normal de escravos da mesma região. Em Bastide, por outro lado, as religiões africanas efetivamente encontraram as condições necessárias para se restabelecerem no Brasil; contudo, sua inserção numa sociedade escravista alterou seu sentido íntimo e fez delas religiões de classe com tendências guerreiras exacerbadas. Ou seja, mesmo que ocorra a retenção de elementos culturais africanos (a “civilização”, nos termos de Bastide), eles são ressignificados pelo contexto social e pelas relações de classe. No caso de Herskovits, as instituições sociais atuam apenas como *limitadoras* de processos espontâneos de reprodução e tenacidade cultural; no caso de Bastide, elas atuam como *moduladoras* do sentido assumido pelos fenômenos simbólicos.

Se quisermos adotar os termos usados por Mintz e Price, Herskovits forneceria um bom exemplo de uma perspectiva “cultural” (ou, diríamos, culturalista) do processo, enquanto Bastide exemplificaria uma perspectiva “sócio-relacional” (ou, diríamos, sociológica). Por isso não me parece completamente impossível que a obra de Bastide

⁶² BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livaria Pioneira Editoria / Editora da Universidade de São Paulo, 1971, v. 1, p. 97-8.

⁶³ *Ibid.*, p. 157-79.

tenha sido uma fonte na qual os autores de *O nascimento da cultura afro-americana* buscaram os antecedentes para inspirar uma perspectiva sociológica para o estudo das culturas afro-americanas.

A ênfase na distinção entre formas culturais e aspectos sócio-relacionais, no texto de Mintz e Price, consiste em uma crítica a uma concepção reificada de cultura, que a encara como uma espécie de conjunto de crenças e ideias características de um determinado grupo cultural (uma “etnia”) que podem ser isoladas e analisadas separadamente. Os autores insistem na necessidade de superar essa perspectiva reificada a fim de compreender de forma mais sofisticada o processo de transformação cultural: “Tratar a cultura como um rol de traços, objetos ou palavras é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela – e portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada.”⁶⁴

Para eles, muitas vezes, a “perspectiva cultural” trataria a cultura como um conjunto de traços reificados, isolados do sistema de relações sociais, que passam então a serem lidos como “coisas” (os ritos religiosos, a família, as concepções de gênero etc.), e não como relações ou sistemas articulados entre si. Nessa concepção, a cultura seria entendida mais como um “inventário” de idéias e costumes que podem ser listados e discriminados de forma descontextualizada. Quando aplicada aos estudos afro-americanos, essa perspectiva limita-se a observar o reaparecimento (ou “sobrevivência”) e/ou a “mistura” dos traços culturais africanos na América sem dar destaque para a maneira como esses traços passam a operar num novo conjunto de relações sociais, típico das sociedades coloniais escravistas. Mintz é enfático a respeito de como as instituições sociais, em seu modelo da criouliização, encaminham a reflexão para além da “perspectiva cultural”:

a criouliização não tinha como aspecto central a mistura de culturas; mas sim a construção de novas instituições. [...] Descrever a criouliização prioritariamente como uma mistura ou hibridização dilui os aspectos reconstrutivos, criativos e institucionalizantes do que ocorreu nessas primeiras criouliizações. [...] Para que um povo em uma cultura viva e exerça essa cultura, ele precisa de instituições. Decorre daí que uma grande parte da perpetuação cultural não envolve simplesmente os materiais culturais, mas também as plataformas sociais, as grades de interação que sustentam os materiais ao longo do tempo, dando-lhes uma forma mais exata através da prática social.⁶⁵

⁶⁴ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 41.

⁶⁵ MINTZ, S., *op. cit.*, p. 258-9.

Mintz e Price não estão sozinhos em sua denúncia dessa concepção “inventarial” de cultura, que mais inclui do que define. Clifford Geertz, por exemplo, também aponta para a confusão e o esgotamento analítico causado por essa concepção de cultura como um rol de coisas, o que ele qualifica como um “pantanal conceptual”, propondo, no lugar dela, um “conceito de cultura mais limitado, mais especializado e, imagino, teoricamente mais poderoso”.⁶⁶ A proposta de Geertz passa justamente pela idéia de que os símbolos da cultura devem ser analisados necessariamente em relação ao *contexto* em que são enunciados, o que o autor chama de uma “descrição densa”.

Como avaliar, então, a premissa fundamental da tese de Mintz e Price à luz dessa vertente sociológica da argumentação? Em linhas gerais, a leitura que podemos fazer é a de que as culturas afro-americanas são culturas originais (“crioulizadas”, poder-se-ia dizer), e não o transplante de culturas africanas para a América, porque elas articulam e fazem funcionarem relações e instituições sociais completamente diferentes daquelas existentes na África. É o contexto institucional que define o nível onde a cultura necessariamente se transforma. Por isso as culturas europeias também teriam sofrido uma transformação similar, pois passaram a funcionar em um contexto social colonial, distinto do europeu. O fundamento da transformação cultural é institucional e sistêmico, na medida em que a própria concepção de cultura é institucional e sistêmica (sociológica). Nessa linha de argumentação, as instituições sociais aparecem muito mais como *moduladoras* dos fenômenos culturais do que como meros *limites externos* à sua reprodução e prática.

* * *

No entanto, ao longo da obra, os autores recorrem a um segundo argumento, paralelo ao sociológico, para justificar a transformação das culturas africanas e a formação de novas culturas afro-americanas. Este segundo argumento apresenta uma concepção diferente a respeito da forma como as instituições sociais atuam sobre o arcabouço cultural. De acordo com os autores,

Considerando-se o contexto social das primeiras colônias do Novo Mundo, os encontros de africanos de vinte ou mais sociedades diferentes uns com os outros e com seus dominadores europeus não podem ser interpretados em termos de

⁶⁶ GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978, p. 14.

dois (ou até de muitos) “grupos” (diferentes) de crenças e valores, cada um deles coerente, funcional e intacto. Os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram *grupos* logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como *multidões*, aliás multidões muito heterogêneas. Sem diminuir a importância provável de um núcleo de valores comuns e da ocorrência de situações em que alguns escravos de origem comum podem, efetivamente, haver-se agregado, a verdade é que estas não foram, a princípio, *comunidades* de pessoas, e só puderam transformar-se em comunidades através de processos de mudança cultural.⁶⁷

A contraposição entre “grupos” e “multidões” põe em foco a diversidade étnica dos escravos que vieram às Américas. Nesse sentido, seria possível interpretar que os escravos precisaram passar por processos de mudança cultural porque pertenciam a grupos culturais distintos na África: eles não teriam *com quem* restabelecer os costumes específicos de suas sociedades de origem. O contexto social, nesse caso, é descrito em termos da composição humana e demográfica das comunidades. Seria, neste caso, a escassez de material humano pertencente ao mesmo grupo étnico o que justificaria a hipótese da “crioulização”. Ou seja, paralelamente ao argumento sociológico, Mintz e Price *também* recorrem a um argumento demográfico para sustentar sua tese.

Já havíamos visto o argumento demográfico exercer um papel central na argumentação tanto de Frazier como de Herskovits, e aqui ele reaparece. Para essa linha de argumentação, as instituições sociais importam na medida em que elas fornecem ou não as condições necessárias ao exercício continuado das práticas culturais dos diferentes grupos africanos. Essas condições seriam, evidentemente, o agrupamento e a convivência em relativa liberdade de costumes de escravos de mesma procedência étnica. Aqui, portanto, o contexto institucional já não atua mais como *modulador* dos atos culturais; ele guarda uma relação de exterioridade com a cultura, pois pode apenas forçá-la a se transformar de fora, impedindo sua prática. Ou seja, o contexto institucional aparece muito mais como *limitador* da cultura. Além disso, neste caso, a transformação cultural depende das condições empíricas das comunidades escravas: se existisse uma uniformidade étnica, então a continuidade com as culturas africanas estaria garantida. Ou seja, se antes Mintz e Price haviam exposto uma perspectiva sociológica acerca da articulação entre instituições e cultura (como em Bastide, por exemplo), neste trecho eles recorrem a uma perspectiva culturalista (mais próxima da que vimos em Herskovits ou em Frazier).

⁶⁷ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 37 (grifos no original).

Esse argumento aparece de forma marginal a princípio: no excerto acima, observamos que os autores ainda fazem uma ressalva importante: o que os africanos recém-chegados não tinham era um corpo cultural “coerente, funcional e intacto”. A idéia da funcionalidade desse corpo nos remete, dentro da perspectiva sociológica adotada pelos autores, mais uma vez à problemática da articulação entre ideias e relações sociais. O que os africanos não tinham não era *apenas* companheiros da mesma região, mas culturas funcionais articuladas a relações sociais estabelecidas. Os recém-chegados não chegavam a constituir *comunidades*. Esse sentido do conceito de comunidade pode ser apreendido em outro trecho do ensaio: “Havendo as instituições eficazes dos escravos passado a funcionar num aglomerado misto, esse aglomerado, por sua vez, começava a se transformar numa comunidade.”⁶⁸ Aqui, devemos entender as comunidades não apenas como um grupo de pessoas de uma mesma origem étnica, mas como um grupo inserido em uma teia de relações e instituições sociais que condicionam a vida social. Remete-se, assim, novamente ao argumento sociológico: ainda que os africanos fossem etnicamente homogêneos, eles ainda precisariam conceber uma nova forma de articular suas ideias e costumes com um novo ambiente de relações sociais. De acordo com essa interpretação da noção de “comunidade”, o argumento demográfico, na verdade, não seria fundamental para sustentar a tese do livro. Nessa altura do ensaio, ele pode ser encarado mais como um recurso retórico: *ainda que* o argumento sociológico não seja aceito, resta ainda o fato empírico da heterogeneidade.

Contudo, o argumento demográfico vai ganhando cada vez mais espaço ao longo do ensaio:

Mesmo nas situações especiais em que alguns membros de determinado grupo étnico ou lingüístico puderam manter-se em estreito contato, essa orientação deve ter sido um foco secundário de compromisso, enquanto a nova cultura afro-americana e seus laços sociais concomitantes constituiu o foco primário.⁶⁹

E mais adiante:

O exemplo afro-cubano [da semelhança entre os sistemas divinatórios afro-cubanos e aqueles dos eves e dos iorubás] deixa claro que uma parcela relativamente complexa da cultura pode ser levada, substancialmente intacta, de um local para o outro. Embora ocorram e sejam bastante óbvias algumas substituições do material (por exemplo, rodela de coco em vez de sementes de

⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 71.

cola), bastava aos adivinhos migrantes terem ao seu redor pessoas da mesma sociedade, ou de uma sociedade correlata em que essa adivinhação fosse praticada, para poderem usar suas habilidades. [...] *Grosso modo*, entretanto, as continuidades formais diretas da África constituem mais a exceção do que a regra em qualquer cultura afro-americana [...].⁷⁰

Já no último excerto, contrariamente ao que ocorria no primeiro, o que parece sustentar a hipótese da transformação das culturas africanas na América é tão-somente o dado demográfico, da diversidade cultural dos escravos. Essa situação seria a regra, enquanto outras situações de coesão étnica e transmissão cultural direta constituiriam meras exceções. O argumento demográfico, a princípio, é apresentado como meramente aditivo ao sociológico, como se a presença de um reforçasse o outro (além disso, há também aquilo). Contudo, essa operação de “adição” argumentativa é problemática, pois os dois argumentos não se situam no mesmo plano lógico. Em cada um deles, não apenas muda a acepção do que constitui o contexto social como muda, decisivamente, a relação entre instituições sociais e fenômenos culturais. O argumento demográfico, por assumir o “princípio da tenacidade cultural”, ou seja, por pressupor tacitamente que uma cultura sempre tenderá a se reproduzir de forma idêntica caso não sofra nenhuma restrição externa, depende intimamente das características do contexto social circundante e das pressões e restrições que ele exerce sobre atos culturais. O argumento sociológico, por sua vez, advoga que qualquer mudança no contexto social ocasiona transformações substantivas no sentido dos atos sociais. Importa apenas que o contexto social tenha se alterado, sendo secundárias as suas características empíricas específicas. Essa assimetria entre os dois argumentos fica bastante clara na seguinte passagem:

Presumir que, de algum modo, os escravos de uma dada colônia estavam culturalmente comprometidos com tal ou qual via de desenvolvimento [ou seja, com suas culturas de origem] esquiva-se à indagação empírica sobre o que realmente aconteceu, além de mascarar a questão teórica central de como as culturas se modificam.⁷¹

Aqui, as duas questões são claramente reconhecidas como distintas entre si: a “indagação empírica” refere-se ao problema da composição étnica e demográfica das comunidades, enquanto a “questão teórica” diz respeito à articulação entre fenômenos culturais e instituições sociais. Entretanto, a argumentação dos autores desliza entre ambas de uma forma pouco clara, enunciado ora os aspectos institucionais, ora os

⁷⁰ *Ibid.*, p. 85-6.

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

demográficos como determinantes na formação das culturas afro-americanas. Ou seja, é possível dizer que os autores recorrem simultaneamente a uma abordagem sociológica e culturalista para explicar a formação das culturas afro-americanas. Paradoxalmente, essa cisão na obra, apresentando os dois argumentos como paralelos, acabou por enfraquecer a tese do ensaio na leitura de muitos críticos, pois permitiu duas frentes de leitura. Se uma das premissas fosse inválida, a conclusão cairia, então, por terra. Isso ainda se agrava pelo fato de que o argumento sociológico vai perdendo espaço para as reflexões demográficas ao longo da obra, de modo que muitos críticos perceberam na problemática da composição demográfica das comunidades de escravos a premissa central do ensaio.

2.4. Mintz e Price e a herança do culturalismo

O argumento demográfico, como vimos, encaminha a argumentação no sentido de uma concepção dos contextos institucionais como meros limitadores externos dos conteúdos culturais, na direção de uma perspectiva culturalista. Sendo etnicamente heterogêneas as comunidades de escravos africanos, e não havendo oportunidade para que africanos que compartilhassem origens geográficas comuns convivessem em relativa liberdade de costumes, então não haveria preservação de elementos (crenças, costumes, ideias etc.) das culturas africanas. Isso poderia conduzir a reflexão a uma compreensão do processo cultural apenas na chave da mudança e da descontinuidade, como uma mera aculturação, no sentido de uma absorção cultural dos africanos e afro-descendentes no interior da cultura euro-americana – exatamente como defendera Frazier.

A fim de criticar esse ponto de vista, Herskovits elaborara, como procurei argumentar, uma série de recursos conceituais para satisfazer a exigência boasiana de que o contato cultural implicasse simultaneamente dimensões de permanência e de mudança, de continuidade e de descontinuidade. As tendências particularistas e orgânicas da teoria boasiana, que tendem a enfatizar a coerência interna e a estabilidade das culturas, foram expressas na obra herskovitsiana por meios dos conceitos de *foco cultural*, de *gramática* e de *reinterpretação*. O foco cultural designava o núcleo de interesses ou aspectos centrais de uma cultura, o mais estável e mais tendente a se preservar em situações de contato: no caso dos africanos, tratar-se-ia, para Herskovits, dos sistemas religiosos e de crenças. A noção de gramática solucionava os problemas

trazidos pela heterogeneidade étnica dos escravos, pois postulava uma unidade compartilhada por todas as culturas africanas da área do tráfico, unidade esta que não estaria no nível das formas expressas e exteriores dos fenômenos culturais (o nível das “formas culturais”, para recorrer ao vocabulário boasiano), mas no âmbito dos princípios organizativos subjacentes (as “qualidades imanentes” de Boas, definidas em termos de interesses ou tendências subjacentes), constituindo uma espécie de “espírito” profundo das culturas africanas.

A reinterpretação, por sua vez, sistematizava a teoria boasiana dos contatos culturais ao postular que, em situações de contato cultural, elementos de uma cultura poderiam ser transmitidos para outra no nível das formas ou no dos princípios subjacentes; deste modo, um elemento cultural poderia ser transmitido em forma, mas seus sentidos seriam atribuídos pela cultura receptora; ou, pelo contrário, os sentidos subjacentes seriam transmitidos e associados a antigas formas externas da cultura receptora. Para Herskovits, a reinterpretação podia ocorrer nos dois sentidos, embora ele tenha postulado que, no caso dos escravos, o processo teria se dado no sentido de uma transmissão das formas exteriores europeias, que teriam sido reinterpretadas pelos escravos de acordo com valores e princípios africanos – justamente a *gramática* que eles compartilhavam a despeito de suas origens heterogêneas. Desse modo, o modelo de Herskovits mantinha elementos centrais de continuidade no processo cultural a despeito da heterogeneidade étnica e da absorção de elementos da cultura europeia pelos escravos.

Contudo, como vimos, a obra de Herskovits mantinha em si uma série de tensões. Uma das mais importantes era que ela se propunha a estudar fenômenos de aculturação, ou seja, de adoção dos valores euro-americanos pelas comunidades negras. Isso a aproximava da noção universalista de Boas de que as culturas eram objetos históricos, formados pela agregação de elementos ao longo de processos de intercâmbio ou difusão. Contudo, os conceitos de gramática, foco cultural e reinterpretação tendiam a enfatizar as dimensões orgânicas e estáveis das culturas, aprofundando a vertente particularista da teoria de Boas. De fato, se o processo de troca era concebido como a absorção de formas externas europeias reinterpretadas segundo uma gramática de valores africanos, como conceber a aculturação, definida como absorção dos valores euro-americanos pelos negros? Essa contradição teria levado Herskovits a um uso inconsistente da noção de reinterpretação ao longo de sua obra, concebendo-a ora como aquisição de novas formas externas, ora como absorção de valores da cultura euro-

americana. Para piorar, a absorção dos valores europeus teria ocorrido justamente na esfera da cultura africana que constituía seu foco cultural, a religião, onde portanto se esperaria uma maior tenacidade.

As contradições e inconsistências presentes na obra levaram Frazier a criticar a perspectiva de Herskovits como um todo. Diante da incompatibilidade entre as ideias de manutenção da gramática africana e de aculturação, Frazier questionou o rigor científico do uso que Herskovits fez da noção de reinterpretação, sugerindo em seu lugar que o contexto institucional norte-americano seria plenamente capaz de explicar tudo o que Herskovits atribuíra aos “africanismos”. Frazier sugeria, assim, que Herskovits não havia atentado suficientemente para os contextos históricos e sociais.

O forte componente sociológico da argumentação de Mintz e Price deve ser avaliado nessa chave, como uma tentativa de superar o que parecia ser uma ausência dos contextos históricos na perspectiva herskovitsiana. Resta saber, portanto, como *O nascimento da cultura afro-americana* lidou com os demais aspectos da teoria de Herskovits. Desde já se deve alertar para o fato de que Mintz e Price procuram, eles também, satisfazer as exigências da teoria boasiana para os contatos culturais, a saber, de que o processo fosse encarado ao mesmo tempo na chave (particularista) da continuidade e da preservação e na chave (universalista) da descontinuidade e da transformação. As características da cultura afro-americana deveriam poder ser interpretadas como simultaneamente africanas e americanas a depender do ponto de vista, rejeitando a unilateralidade de qualquer uma das duas explicações: “as formulações do tipo ‘ou isto ou aquilo’ talvez já não tenham um lugar significativo na pesquisa afro-americanista.”⁷² Portanto, se o argumento demográfico e a vertente culturalista do ensaio levavam à conclusão de que as comunidades negras eram etnicamente heterogêneas e não puderam preservar a cultura africana, então era preciso estabelecer em que nível teria ocorrido a continuidade com o passado africano, a fim de evitar que o processo fosse interpretado apenas na chave da mudança. Essa tentativa envolveu uma redefinição dos conceitos herskovitsianos de gramática e reinterpretação.

É lugar-comum na literatura afro-americanista conceber uma oposição entre as abordagens de Herskovits e de Mintz e Price, como se o primeiro enfatizasse apenas as continuidades com a África, e os segundos, apenas as descontinuidades e a originalidade das culturas afro-americanas. No entanto, essa contraposição é inexata e denota uma

⁷² *Ibid.*, p. 109.

leitura empobrecida tanto da obra de Herskovits quanto da de Mintz e Price. Na verdade, os autores reconhecem de forma bastante explícita a contribuição de Herskovits sobre sua obra: “Nossa tese pretendia basear-se nas percepções de Herskovits e seus pares.”⁷³ De certa forma, é possível encarar o ensaio de Mintz e Price como uma tentativa de formular os problemas herskovitsianos eliminando algumas das inconsistências que podem ser percebidas no emprego das categorias de análise e na eleição dos objetos de estudo de Herskovits, e resolvendo alguns dos problemas surgidos a partir do debate de sua obra (como no caso da atenção aos contextos históricos). A fim de compreender melhor essa dimensão do ensaio de Mintz e Price, vejamos o que os autores declaram a respeito da abordagem analítica de Herskovits:

Pelo menos em tese, o próprio Herskovits aprovava essa abordagem [a procura de continuidades com as culturas africanas no nível dos princípios subjacentes]. Vez por outra, sugeria explicitamente uma analogia entre as “similaridades da gramática da língua em toda a região da África ocidental (...) [e] o que se poderia denominar gramática da cultura.” [...] No entanto, apesar desses pronunciamentos, nem Herskovits nem seus discípulos conseguiram ir muito além das formas manifestas ou das crenças explícitas, quando de fato tentaram enumerar as características compartilhadas pelos povos da África.⁷⁴

O projeto de Mintz e Price, em termos muito gerais, pode ser entendido justamente como um abandono da busca por continuidades formais exteriores e uma tentativa de buscar as continuidades profundas, “gramaticais”, entre as culturas afro-americanas e as africanas. Nesse sentido, eles se aproximavam muito dos conceitos herskovitsianos de *gramática* (termo que eles inclusive também empregam com o mesmo sentido) e de *reinterpretação*. Contudo, como ambos assinalam, apesar de propor esse aparato conceitual, a maior parte da obra de Herskovits é dedicada à busca de africanismos ou “sobrevivências” mais ou menos tópicas, sem remetê-las aos princípios organizadores mais abstratos, o que inclusive é responsável por algumas das mais importantes incongruências na obra herskovitsiana. Para Mintz e Price,

[...] parece sensato presumir que, sendo reais as semelhanças percebidas [entre as culturas africanas e afro-americanas], deveriam existir princípios subjacentes (que, muitas vezes, seriam inconscientes) passíveis de identificação, descrição e confirmação. Ao considerar as continuidades culturais afro-americanas, talvez seja bom que os elementos mais formais frisados por Herskovits tenham exercido menos influência nas instituições nascentes dos africanos recém-

⁷³ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 29-30. A edição da citação de Herskovits é dos próprios autores.

escravizados e transplantados do que fizeram seus pressupostos fundamentais comuns sobre as relações sociais ou o funcionamento do universo.⁷⁵

Em boa medida, esse trecho explica por que a obra de Mintz e Price é por vezes contraposta à de Herskovits. Pareceu a muitos leitores do ensaio, por contraste com Herskovits, que Mintz e Price enfatizavam apenas as descontinuidades com o passado africano. No entanto, como sublinhei, a própria noção, defendida pelos autores, de uma continuidade no nível dos “princípios subjacentes” remonta diretamente aos conceitos herskovitsianos de gramática e de reinterpretação. Contudo, Mintz e Price empreendem algumas reelaborações importantes no uso que Herskovits fizera desses conceitos. Como vimos, a reinterpretação de Herskovits é descrita majoritariamente como uma adoção de elementos formais da cultura euro-americana, interpretados a partir dos valores, sentidos e padrões de organização dados pela gramática africana, o que tornava bastante difícil conceber e explicar a “aculturação dos negros” e a assimilação dos valores da cultura euro-americana. Por isso, Herskovits se viu obrigado a pensar também em uma reinterpretação em sentido inverso, com a manutenção de formas externas africanas organizadas por novos sentidos e valores euro-americanos. Daí derivou, inclusive, o fato de que ele enumerou também as sobrevivências formais e tópicos das culturas africanas, contradizendo parcialmente sua própria descrição geral do processo nos EUA.

Mintz e Price, por sua vez, rejeitariam a identificação de continuidades formais tópicos e centrariam sua atenção na busca das continuidades profundas e gramaticais. Para eles, as culturas afro-americanas teriam sido formadas amalgamando formas e elementos de vários universos culturais, incluindo as diferentes culturas étnicas africanas, a cultura europeia e eventualmente até a indígena, mas sempre mantendo como princípio organizativo a “gramática” ou estrutura comum às várias culturas africanas. Sob a aparente heterogeneidade e plasticidade das formas, uma coerência subjacente que seria caracteristicamente africana. Assim, mesmo que se adotasse o argumento demográfico do ensaio, da heterogeneidade étnica dos escravos, estaria garantida a continuidade com as culturas africanas no nível estrutural. O exemplo hipotético do nascimento de gêmeos é bastante ilustrativo dessa perspectiva de análise:

Podemos imaginar, por exemplo, uma situação em que uma das primeiras escravas de uma dada fazenda, numa nova colônia, desse à luz gêmeos (ou

⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

enlouquecesse, cometesse suicídio, ou tivesse qualquer de diversas experiências que exigissem *algum* tipo de atenção ritualística altamente especializada, em quase qualquer sociedade da África ocidental ou central). Todos perceberiam com clareza a necessidade de fazer *alguma coisa*, mas nossa hipotética mãe de gêmeos não teria nenhum conhecimento especializado, como tampouco o teria nenhuma pessoa com antecedentes étnicos iguais aos seus na fazenda. Entretanto, uma outra mulher, parenta de uma que teria sido sacerdotisa de um culto de gêmeos em outro grupo, se encarregaria da situação, praticando os ritos da melhor maneira que conseguisse deles se recordar. Por força dessa experiência, tal mulher se tornaria *a* especialista local em partos de gêmeos.⁷⁶

Não importa que este exemplo seja hipotético e não documentado; o que importa é que ele permite visualizar a forma como Mintz e Price operavam a categoria de gramática e o princípio da reinterpretação. Nesse caso específico, o princípio “gramatical” consistiria na noção de que o nascimento de gêmeos era um fenômeno anormal que demandava intervenção ritual especializada com o intuito de restabelecer a ordem normal de coisas. A forma exterior é o rito empregado pela especialista, copiado de memória (e, portanto, já transformado) a partir da tradição ritual de um grupo étnico distinto daquele da mãe que se sujeitou ao rito. Qualquer que fosse o tratamento ritual específico, ele seria aceito pelos africanos em geral, independentemente da etnia, e seria reinterpretado de acordo com o padrão normativo gramatical subjacente. Ainda que prevalecesse a forma ritual de uma etnia específica, ela só teria sido possível devido à existência de um princípio geral compartilhado entre todas; nesse sentido, não se tratava de uma continuidade estritamente étnica, mas de uma continuidade de bases gerais que assumiu uma forma étnica circunstancial. Aqui, a continuidade com o passado africano não se localiza fundamentalmente nas formas manifestas e não implica a continuidade com tradições étnicas particulares, mas antes se apegava a uma base cultural pan-africana compartilhada.

Do mesmo modo que em Herskovits, a ideia de gramática pressupunha a divisão analítica de um fenômeno cultural em seus aspectos formais exteriores (o rito étnico específico para tratar o nascimento de gêmeos) e seus sentidos imanentes mais estruturais ou profundos (a concepção do nascimento de gêmeos como um fenômeno anormal e potencialmente perigoso). Em situações de contato cultural, um desses aspectos poderia permanecer fiel à matriz africana enquanto o outro se transformava, podendo advir inclusive de culturas não-africanas. Havíamos visto aparecer, em outro momento de *O nascimento da cultura afro-americana*, a oposição entre “forma” e

⁷⁶ *Ibid.*, p. 69, grifos no original.

“função” de um fenômeno cultural, e agora surge ainda a oposição entre “elementos formais” e “princípios subjacentes”. Em ambos os casos, trata-se de uma operação analítica que divide os fenômenos culturais em aspectos superficiais e profundos.

Numa primeira leitura, pareceria lícito dizer que as duas distinções se equivalem. Contudo, a separação entre aspectos superficiais e aspectos profundos dos fenômenos culturais é enunciada por Mintz e Price alternativamente na acepção funcionalista e na acepção culturalista. Lembremo-nos de quando Mintz e Price distinguem entre as dimensões “sócio-relacionais” de uma língua (quem emprega a língua, de que maneira, em que relações de status) e as dimensões “culturais” (ou seja, a forma da língua, sua sintaxe, léxico, gramática etc.); nesse caso, fica claro que o nível mais profundo deve ser entendido como uma relação com as instituições sociais que articulam um dado fenômeno cultural. Contudo, se nos lembrarmos do exemplo do parto de gêmeos, o aspecto profundo, “gramatical”, do fenômeno, é definido em termos de sensibilidade ou interesse: a ideia de que o nascimento de gêmeos é anormal e perigoso. O princípio gramatical não guarda, aqui, relação com as instituições sociais; ele se situa, antes, muito mais no nível do “espírito” das culturas africanas, de volta aos termos boasianos do problema. Portanto, é incorreto imaginar que a distinção entre formas culturais e aspectos sócio-relacionais corresponda sempre à distinção entre formas culturais e gramática. Pode-se dizer até que, na economia geral do ensaio, a distinção entre formas culturais e aspectos sócio-relacionais é *perturbada* por aquela entre forma e gramática. Isso porque, contrariamente ao que ocorre com as dimensões sociológicas de uma cultura, a gramática é vista por Mintz e Price como uma dimensão essencialmente estável da vida cultural. Haveria, então, duas fontes de sentido para as formas culturais exteriores: por um lado, os contextos institucionais que as articulam (e que se alteram); por outro, a gramática africana definida em termos de interesse ou orientação (que permanece estável).

No caso da distinção entre formas exteriores e princípios gramaticais, como no exemplo do parto de gêmeos, trata-se mais da formulação culturalista, bastante próxima da que encontramos em Herskovits. A manutenção dos princípios gramaticais com a adoção de novas formas exteriores corresponderia, assim, a uma das possibilidades do conceito herskovitsiano de “reinterpretação”. Contudo, diferentemente do que ocorre em Herskovits, para Mintz e Price a direção do processo é mais definida: trata-se sempre de uma manutenção de estruturas profundas africanas com a adoção de novas formas exteriores, e nunca o contrário. Sob esse ponto de vista, a formação das culturas

afro-americanas em *O nascimento da cultura afro-americana* funciona como uma reinterpretação de mão única, estabelecendo a gramática como princípio estável e as formas como variáveis. Com essa circunscrição do processo, Mintz e Price resgatavam o conceito herskovitsiano de reinterpretação e lhe imprimiam uma direção menos ambivalente, procurando eliminar alguns dos problemas advindos do emprego que Herskovits fizera do conceito.

Como vimos, Herskovits não fora plenamente capaz de conjugar essa visão unidirecional da reinterpretação com o processo de aculturação, ou de adequação das comunidades negras a padrões normativos da cultura euro-americana. No fundo, a problemática da aculturação partia de uma definição de cultura de viés mais universalista, considerando-a como resultado de processos históricos de agregação que podiam tender à uniformidade. Contudo, a reinterpretação calcava-se na noção particularista de um “espírito” perene e característico de cada cultura, fazendo com que os processos de difusão cultural sempre repusessem a dimensão da diversidade pressuposta desde o início. Daí deriva, como vimos, a dificuldade que Herskovits enfrentou para conjugar os fenômenos da aculturação e da reinterpretação em sua obra. Não espanta, pois, que o preço pago por Mintz e Price por essa definição mais precisa da noção de reinterpretação fosse, justamente, um relativo abandono da problemática da aculturação: na medida em que o “espírito” das culturas africanas sempre permanece estável, isso implica dizer que as comunidades afro-americanas sempre permanecem decisivamente africanas. Crioulas, sim, eventualmente, mas “aculturadas”, não. Os autores oferecem, portanto, um modelo interpretativo em que não tem lugar a criação de identidades compartilhadas entre africanos e colonos europeus no nível mais “profundo”, o das qualidades imanentes, em que ambos os grupos estão fadados a permanecerem fundamentalmente em esferas culturais e identitárias distintas. Ironicamente, ao final do processo de contato cultural, os afro-americanos continuam sendo africanos no nível mais decisivo. Assim como ocorrera com Herskovits, Mintz e Price acabam também resvalando no problema da “inassimilabilidade” do negro.

Curiosamente, tratava-se de uma perspectiva quase oposta àquela da Kamau Brathwaite, que via a “crioulização” como fenômeno de homogeneização cultural que tenderia a unir os diversos estratos culturais, raciais e sociais na direção de uma síntese, eliminando o fosso entre a elite euro-americana e as classes subalternas afro-

americanas.⁷⁷ Mintz e Price citam Brathwaite em várias passagens de seu ensaio e empregam o termo “cultura crioula”, usado pelo autor, para designar as culturas afro-americanas formadas no contexto das sociedades coloniais de *plantation* (muito embora optem mais frequentemente pela expressão “culturas afro-americanas”):

Temos afirmado que as chamadas culturas crioulas das colônias agrícolas começaram a ser forjadas durante as primeiras interações de europeus com africanos e de africanos de origens diferentes, em condições em que os parâmetros externos de variação foram ditados pelas circunstâncias ambientais e ecológicas típicas das colônias subtropicais, pelos objetivos globais do sistema de *plantations* e pelo monopólio do poder detido pelas classes senhoriais europeias.⁷⁸

A maior parte das incidências do termo “crioulo” no ensaio refere-se ou às línguas crioulas faladas nas colônias caribenhas, ou a um estrato social formado pela elite de descendentes de europeus nascidos nas colônias. Contudo, o excerto acima mostra um uso de “crioulo” muito mais próximo da acepção de Brathwaite, designando o resultado de um processo de trocas culturais. Vejamos como Brathwaite define o que ele chama de “crioulização”:

O fator mais importante no desenvolvimento da sociedade jamaicana não foi a influência importada da Pátria Mãe ou a atividade administrativa local da elite branca, mas uma ação cultural – material, psicológica e espiritual – baseada no estímulo/resposta de indivíduos dentro da sociedade ao ambiente e uns aos outros – enquanto brancos/negros, grupos culturalmente distintos. O escopo e qualidade dessa resposta e interação foram ditados pelas circunstâncias da fundação e composição da sociedade – um “novo” construto, composto por recém-chegados em relação à paisagem, e estrangeiros culturais um em relação ao outro; um grupo dominante, o outro legalmente e subordinadamente escravo. Essa ação cultural ou processo social foi definido no contexto desta obra como crioulização.⁷⁹

A semelhança com a definição que Mintz e Price dão a “culturas crioulas” é notável. Contudo, a “crioulização” de Mintz e Price (se é que se pode usar o termo, visto que os próprios autores não o usam no ensaio), é bastante diferente daquela de Brathwaite; enquanto neste conduzia a uma homogeneização da população e uma união dos estratos, no caso de Mintz e Price pressupunham uma espécie de cisão permanente, no nível dos valores e estruturas culturais, entre afro-americanos e euro-americanos,

⁷⁷ BRATHWAITE, K., *op. cit.*

⁷⁸ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 55.

⁷⁹ BRATHWAITE, K., *op. cit.*, p. 296 (tradução minha).

sugerindo mais uma vez as dificuldades da questão da “inassimilabilidade do negro” e das tendências particularistas da análise. Apesar dessas diferenças cruciais, no entanto, a obra de Brathwaite forneceu uma chave de leitura a partir da qual alguns críticos de Mintz e Price lêem *O nascimento das culturas afro-americanas*.

Essa ênfase nos pressupostos teóricos particularistas condiz com a noção defendida pelos autores de que a formação de uma comunidade afro-americana teria correspondido à criação de instituições pelos escravos que se comportavam à semelhança de “círculos concêntricos”, englobando primeiramente a comunidade de escravos, e só depois, marginalmente e sob formas específicas, a relação entre escravos e senhores.⁸⁰

Assim, diríamos que as instituições criadas pelos escravos para lidar com o que constituía, ao mesmo tempo, os aspectos mais comuns e mais importantes da vida assumiram sua forma característica *dentro* dos parâmetros do monopólio de poder dos senhores, mas *separados* das instituições senhoriais.⁸¹

O núcleo criativo das culturas afro-americanas estaria localizado muito mais na senzala do que na casa-grande (ou na interface entre ambas), contrariando não apenas a perspectiva de Brathwaite, como também a de Frazier e, em certa medida, a de Herskovits, os quais viam no convívio com os brancos uma aceleração dos processos de transformação cultural.

Em grande medida, isso se relaciona com o paradigma linguístico adotado por Mintz e Price como metáfora do processo cultural. Os autores sugerem explicitamente um paralelo entre o processo de formação das línguas crioulas e o processo de formação das culturas afro-americanas, inclusive usando a metáfora linguística da *gramática*. Essa comparação se valia das teses substratistas a respeito da formação das línguas crioulas, segundo as quais essas línguas contariam com um léxico europeu e uma gramática africana. Não é difícil identificar na diferença entre “léxico” e “gramática” a distinção, mais comum aos estudos culturalistas, entre “formas exteriores” e “qualidades imanentes” de um fenômeno cultural. Fazendo-se uma analogia entre o processo cultural e o processo linguístico no caso das línguas crioulas do Caribe, a transformação cultural podia então ser definida como uma acomodação de formas exteriores exógenas a uma “gramática cultural”, ou seja, a valores e orientações gerais, de origem africana.

⁸⁰ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 43-4.

⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

Assim sendo, a analogia com o modelo linguístico substratista balizava a noção de gramática empregada por Mintz e Price e a redefinição, em termos menos ambivalentes, do modelo herskovitsiano da reinterpretação.

Como vimos, esse modelo linguístico que os autores adotaram para descrever o processo cultural implica uma concepção das línguas como sistemas fechados, mutuamente excludentes. A transposição dessa (problemática) matriz teórica linguística para o campo dos fenômenos culturais acaba conduzindo os autores a adotar um modelo “monoculturalista”, no qual seria preciso optar pela inserção em um universo cultural à exclusão dos demais. No limite, isso leva os autores a postular implicitamente uma visão exclusiva e fechada das identidades sociais, como se elas fossem esferas de lealdade e pertencimento mutuamente excludentes, como se a participação no universo cultural e identitário afro-americano excluísse a participação nas identidades euro-americanas ou mesmo nas identidades das “nações” africanas. Essas decorrências do modelo linguístico apareciam de forma mais evidente nas declarações de Sidney Mintz em sua conferência de 1968, em que sugeriu o paralelo entre processos linguísticos e identitários:

nos primeiros períodos da história colonial dessa região [o Caribe], onde quer que os falantes de (provavelmente três ou mais) línguas diferentes interagissem, uma única língua se desenvolveu rapidamente como uma nova língua nativa para o grupo subordinado, ao mesmo tempo que seus membros estariam abandonando suas línguas nativas anteriores.⁸²

A mesma concepção de uma “substituição” de identidades prévias por universos culturais e identitários “crioulos” reaparece em *O nascimento da cultura afro-americana*, implicando que o pertencimento a uma cultura crioula demandaria o relativo abandono (ou, pelo menos, a menor importância) de universos culturais africanos prévios:

Mesmo nas situações especiais em que alguns membros de determinado grupo étnico ou linguístico puderam manter-se em estreito contato, essa orientação deve ter sido um foco secundário de compromisso, enquanto a nova cultura afro-americana e seus laços sociais concomitantes constituiu o foco primário.⁸³

⁸² MINTZ, Sidney. The socio-historical background to pidginization and creolization. In: HYMES, Dell (Ed.). *Pidginization and creolization of languages*: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies: Mona, Jamaica, April 1968. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 491.

⁸³ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 71.

Ou seja, a adoção de um modelo linguístico substratista para conceber os processos culturais reafirmou as premissas particularistas da análise, reforçando a ideia de que cada universo cultural seria um sistema fechado, sem possibilidade de interação com os demais, salvo sob a condição de se criar uma terceira cultura de síntese – que, no caso, da cultura afro-americana, ainda seria essencialmente africana em seu nível mais decisivo. A “gramática africana” seria o que permitiria a troca cultural entre as diversas culturas africanas, mas ela seria fundamentalmente incompatível com a “gramática europeia”. Por isso a “crioulização” seria um fenômeno relativamente restrito à sociabilidade dos escravos, e não tenderia à assimilação dos valores brancos, inviabilizando a descrição do processo em termos análogos aos da aculturação.

Em suma, se considerarmos o processo de transformação cultural em *O nascimento da cultura afro-americana* como cindido em dois argumentos não equivalentes – o que chamei aqui de “argumento sociológico” e “argumento demográfico” –, então seria preciso reconhecer que o segundo, sozinho, levaria a uma representação do processo como marcado exclusivamente pela descontinuidade com o passado africano, o que não satisfaria a demanda culturalista de entender o processo tanto em sua dimensão de permanência quanto na de mudança. A solução a este problema é que, sendo a descontinuidade postulada no nível das “formas exteriores” (devido à heterogeneidade étnica, que tornaria impossível reproduzir algumas práticas culturais específicas na América), a continuidade era assumida no nível da “gramática” ou dos “princípios subjacentes”, definindo o processo de transformação cultural como uma plasticidade nas formas externas, com incorporação de elementos de outras culturas, e uma preservação dos princípios gramaticais.

Dessa forma, os autores davam uma definição mais rigorosa para o conceito herskovitsiano de reinterpretação, concebendo-o como um processo de via única. Com isso, contudo, agudizaram as premissas particularistas da análise e excluíram implicitamente a possibilidade da absorção dos afro-descendentes no interior da cultura euro-americana, abandonando o conceito de “aculturação”. Pareceria, assim, que Mintz e Price teriam resolvido as ambiguidades da obra de Herskovits simplesmente eliminando a vertente universalista da argumentação e o problema da integração social, e apegando-se unicamente à tendência particularista, no que divergiriam consideravelmente da matriz boasiana, que tentava conjugar ambas as premissas. Essa seria a leitura do ensaio caso seguissemos apenas a dimensão “culturalista” do ensaio e o argumento demográfico.

No entanto, as premissas universalistas voltam à obra de Mintz e Price por outra via, a partir da dimensão sociológica do ensaio. Isso porque, apesar da rejeição da noção de aculturação, a problemática subjacente ao conceito retorna de uma forma mais sofisticada na abordagem sociológica dos autores – e com ela retornam, também, problemas análogos aos que existiam em Herskovits. O conceito de aculturação, em sua forma mais clássica, implicava um movimento de transformação cultural unidirecional, durante o qual os membros de uma cultura englobada aceitariam progressivamente os elementos de uma cultura englobante e dominante; no caso dos estudos sobre o negro, o processo descreveria a gradual substituição das culturas negras pelas culturas europeias.⁸⁴ Para Herskovits, a passagem gradual das culturas africanas à cultura euro-americana permitia situar as diferentes comunidades negras em uma “escala de aculturação”, com diversos estágios intermediários normalmente designados sob o termo “adaptação”. Mintz e Price rejeitam o modelo unidirecional da substituição, preferindo pensar simplesmente em um processo criativo através do qual as culturas africanas se transformaram no processo de assimilação de seus portadores a novos universos sociais no contexto institucional das colônias americanas. Trata-se, de uma forma muito geral, de entender como os indivíduos manipulam seus arcabouços simbólicos a fim de encontrarem espaços no interior de sistemas sociais e simbólicos diferentes dos seus. É apenas sob essa forma, não mais unidirecional, que uma preocupação análoga à da “aculturação” pode ser encontrada na obra de Mintz e Price, pondo em foco a adaptação a novas realidades sociais.

Ou seja, por mais que Mintz e Price tenham rejeitado o conceito de aculturação, reaparece em sua perspectiva sociológica a preocupação crucial com a adaptação das culturas africanas a um novo contexto de relações sociais, que transforma os sentidos imanes das formas culturais eventualmente resgatadas a partir das tradições africanas. A transformação dos contextos institucionais e sociais permitiria, portanto, definir as condições sob as quais o “espírito” das culturas africanas poderia se transformar historicamente, adaptando-se a um outro tipo de sociedade e configuração social. Estamos aqui mais próximos das preocupações de Boas com a formação histórica das culturas como agregados de influências, com seu potencial de

⁸⁴ FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995. Cf. sobretudo o cap. 4. Uma crítica a essa noção de aculturação foi empreendida também por ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Havana: Jesus Montero Editor, 1940, p. 136-142.

transformação e adaptação em processos de difusão, ou seja, mais próximos dos aspectos universalistas da reflexão boasiana, embora os termos tenham sido buscados muito mais na tradição funcionalista do que em Boas.

Contudo, sente-se um certo descompasso entre a necessidade de adaptação aos princípios de uma nova ordem social (as dimensões “sócio-relacionais” da cultura) e a definição do processo de transformação cultural como uma incorporação de novas formas sobre uma base cultural africana estável (a partir do conceito de “gramática”). A adaptação a novas realidades sociais e institucionais demandaria uma alteração, de algum modo, em sentidos e percepções basilares acerca das relações entre as pessoas (o “estilo interpessoal”, como definem os autores), o que exigiria uma reavaliação de pelo menos algumas das concepções mais profundas das culturas africanas, ou seja, uma acomodação de sua “gramática” a novos contextos, novas hierarquias de valores e novas conformações das relações entre pessoas (como vimos com a interpretação de Bastide sobre a agudização dos aspectos guerreiros das religiões africanas no Brasil). No entanto, a descrição do processo como uma continuidade em termos gramaticais não endossa essa percepção, pois postula que os aspectos mais profundos permanecem fiéis à “gramática” pan-africana. Ou seja, o modelo teórico da gramática dificulta conceber trocas culturais entre culturas africanas e europeias no nível profundo das concepções basilares, restringindo-as, de certa maneira, ao nível das formas exteriores. Isso é coerente com a ideia de que a criouliização é um processo criativo localizado na senzala, que envolve prioritariamente os escravos e toca apenas tangencialmente a cultura dos senhores euro-americanos. Contudo, se os senhores detêm majoritariamente o poder para ordenar as instituições fundamentais das sociedades escravistas, incluindo aquelas que regulam a vida dos escravos, como ignorar a relação com as concepções de mundo dos senhores em qualquer processo de adaptação às normas das sociedades escravistas?

Partindo da perspectiva sociológica enunciada pelos autores, seria condizente imaginar que o emprego dos materiais culturais africanos em contextos institucionais regulados pelos padrões normativos da cultura euro-americana tenderia a adaptar os sentidos dos fenômenos culturais às instituições próprias das sociedades escravistas, numa interação entre padrões africanos e europeus de ordenamento. Contudo, partindo do conceito de gramática, seria razoável supor, pelo contrário, que o mundo cultural dos escravos é fundamentalmente ordenado pelas categorias africanas de pensamento e ação, e que quaisquer formas culturais ganham sentido a partir das orientações e princípios africanos, e não dos padrões coloniais (largamente euro-americanos) que

organizam as instituições sociais. No primeiro caso, a “crioulização” teria de ser definida como interação entre as culturas africanas (a senzala) e o mundo social euro-americano (a casa-grande); no segundo, ela deve ser definida como ordenada em círculos centrados nas relações entre escravos, que tocam apenas tangencialmente o universo dos brancos devido à incompatibilidade essencial entre as estruturas gramaticais africanas e europeias.

O conceito de gramática procurava construir uma ponte entre a especificidade e a plasticidade das culturas e, assim, manter a simultaneidade entre permanência e mudança; no nível das formas exteriores, as culturas estariam abertas à inovação e à incorporação dadas as condições demográficas adequadas; no nível das qualidades imanentes e das realidades profundas, contudo, o espírito essencial, comum a todas as culturas africanas, tendia sempre à continuidade com o passado: os africanos e seus descendentes continuavam sendo, no âmago, sempre africanos. Através dessa operação, os autores estabeleciam uma distinção analítica entre formas e conteúdos, permitindo pensar a permanência e a mudança como concomitantes *desde que* localizadas, cada uma, num nível analítico diferente. Ou seja, no limite, o conceito de gramática continuava vinculado à perspectiva cultural da permanência no nível mais profundo, o que explica a tensão entre essa noção e as implicações da abordagem sociológica, tensão que não chega a se resolver na obra, na medida em que os argumentos sociológicos vão sendo progressivamente *substituídos* pelos argumentos culturalistas e pelo emprego do conceito de gramática.

No limite, as demandas teóricas da abordagem sociológica que os autores propõem no ensaio acabam sendo inibidas pela descrição do processo como determinado por uma “gramática” pan-africana estável. Os aspectos “sócio-relacionais”, como argumentei, pertencem a uma vertente da argumentação de tendência lógica universalista, preocupada com processos de transformação e integração. O conceito de gramática, porém, pressupõe uma concepção de cultura como uma estrutura mais ou menos fechada, orgânica e estável, incompatível com outros universos culturais, o que reforça as tendências particularistas da análise. A influência distante do pensamento boasiano se revela nessa ambiguidade do ensaio de Mintz e Price: de fato, paradoxos como esse parecem constitutivos do projeto culturalista de compreender processos de intercâmbio e integração entre culturas concebidas como entidades orgânicas e particulares.

De uma forma esquemática, considerando a obra como um todo, podemos dividir o ensaio de Mintz e Price em duas vertentes de argumentação: uma sociológica e outra culturalista (ou “sócio-relacional” e “cultural”, na terminologia dos autores). A vertente sociológica enfoca a adaptabilidade e apresenta, portanto, um caráter mais universalista. Já a vertente culturalista, uma vez excluído o conceito de aculturação, reforça as tendências particularistas da teoria boasiana. Uma sistematização possível dessa cisão interna na obra renderia um quadro geral marcado por implicações conceituais muitas vezes contraditórias, que de alguma forma a análise tenta harmonizar:

Perspectiva	Sociológica	Culturalista
Qualidades imanentes	Função social	Tendência/interesse
Instituições sociais	Moduladoras	Limitadoras
Relação com o passado	Descontínua	Contínua
Contextos demográficos	Irrelevantes	Relevantes
Noção de cultura	Adaptável, histórica	Fechada, estável
Natureza das identidades	Mutáveis, polissêmicas	Fechadas, fixas
Relação das identidades	Potencialmente aberta	Dicotômica, excludente
Tendência lógica	Universalista	Particularista

De acordo com a perspectiva sociológica, as instâncias organizadoras de sentido dos fenômenos culturais seriam as instituições sociais e relações entre pessoas no interior das quais esses fenômenos são articulados. Assim sendo, as “qualidades imanentes” desses fenômenos (em oposição à sua forma exterior) devem ser entendidas como referindo-se a suas funções sociais, como ocorre em Radcliffe-Brown ou no exemplo das religiões afro-americanas em Bastide. Por isso, as instituições sociais modulam de dentro os atos culturais, alterando seu sentido imanente sem necessariamente intervir em sua prática formal. Isso significa que, alterando-se os contextos históricos, as culturas necessariamente se transformam em suas instâncias mais profundas, numa relação descontínua com o passado. Os contextos demográficos particulares dentro dos quais essa mudança se dá são irrelevantes, na medida em que a transformação das instituições circundantes (das instituições africanas para as sociedades escravistas americanas) já basta para transformar os sentidos dos dados culturais. Assim sendo, a cultura é entendida como profundamente histórica em seu fundamento, desprovida de uma estabilidade própria, pois adaptável aos contextos sociais cambiantes. Dada essa plasticidade das culturas, isso significa que também as instâncias de pertença identitária são cambiáveis, abertas aos fluxos sociais e às

transformações nas relações entre seus indivíduos. As heranças culturais não possuem um sentido definido por si próprias, de modo que seu resgate torna-se polissêmico, funcionando de modos distintos de acordo com os contextos em que são resgatadas. Por isso mesmo, as relações entre as diversas esferas de pertencimento identitário são potencialmente abertas, limitadas apenas e tão-somente pelos fluxos das relações entre pessoas. Na verdade, essas pertenças são inclusive secundárias, pois o essencial se encontra nas relações sociais, e os fenômenos culturais como um todo apenas as acompanhariam. Do ponto de vista lógico, essa perspectiva tende a desconsiderar as peculiaridades de cada herança cultural e seu sentido particular, concentrando-se em processos de transformação histórica que afetariam igualmente quaisquer tradições, o que lhe dá uma orientação tendente ao universalismo e às possibilidades de uniformização cultural.

O oposto ocorre com a perspectiva culturalista adotada pelos autores (que exclui o conceito de aculturação). Nela, considera-se cada universo cultural como uma totalidade orgânica, com um sentido imanente e particular profundamente inscrito em todas as suas manifestações típicas. Assim, as “qualidades imanentes” dos fenômenos culturais referem-se a esses sentidos profundos e orgânicos, concebidos em termos de tendências gerais ou interesses próprios a um povo, como ocorre em Boas. Os atos culturais possuem uma relação de exterioridade com as instituições sociais, pois estas apenas circunscrevem o universo dos fenômenos simbólicos, sem determiná-los, já que são as tendências gerais que orientam o sentido dos atos culturais. Sendo assim, as instituições sociais só podem forçar a transformação cultural ao limitar, de fora, a prática dos atos culturais, destruindo sua possibilidade de reprodução e preservação (incluindo, no limite, as pessoas que os praticam). A cultura não apenas é uma totalidade em si, como também é essencialmente autorreferente, estável em sua coerência interna e fechada a sentidos e tendências exógenos. Na medida em que essa própria totalidade fornece um referencial sólido de pertencimento, as identidades são fixas e fechadas; e como cada totalidade possui princípios e tendências que lhe são particulares, são também mutuamente excludentes, não sendo possível participar, no nível mais profundo, de dois universos culturais simultaneamente. Por isso, quando duas instâncias de pertença identitária são postas em contato, sua relação deve ser concebida como dicotômica, de afastamento recíproco. Essa perspectiva de análise ancora-se pesadamente no pressuposto da existência de qualidades particulares a cada universo cultural, essencialmente não-compartilháveis, inviabilizando movimentos

tendentes à uniformização cultural e postulando, no nível mais profundo, uma estabilidade fundamental para as culturas, expressando, portanto, do ponto de vista lógico, uma tendência particularista de análise.

Os limites de cada uma das perspectivas são bastante evidentes: a abordagem sociológica, se levada ao limite de sua formulação, ignora completamente toda especificidade cultural, deixando, no limite, de atribuir aos atos simbólicos qualquer papel realmente relevante, considerando-os como meras expressões ou epifenômenos das relações sociais. No fundo, a pertença a esta ou aquela tradição cultural seria absolutamente irrelevante diante da constituição das relações institucionais, estas sim a esfera soberana da vida social. A abordagem cultural, por outro lado, se fosse levada ao limite, concederia aos fenômenos simbólicos uma forte rigidez, encarando todos os processos culturais como reprodução *ad infinitum* das mesmas especificidades culturais, inviabilizando fenômenos de integração social. Se considerarmos os níveis mais essenciais e profundos dos universos culturais, ela se mostra incapaz de explicar os processos propriamente simbólicos de transformação cultural e postula uma impossibilidade de intercâmbio efetivo entre dois universos culturais. No conflito entre as duas abordagens, não é difícil ver os ecos das aporias atingidas por Boas em seu projeto de conciliar uma concepção das culturas como agregados históricos e mutáveis e, ao mesmo tempo, como totalidades orgânicas e autorreferentes.

* * *

Evidentemente, nenhuma dessas duas perspectivas aparece de forma isolada e levada a esses limites na obra de Mintz e Price. Essa contraposição entre a corrente sociológica e a culturalista, em vez de descrever adequadamente os argumentos dos autores em sua totalidade, descreve antes tendências que tendem a se interpenetrar na estrutura de sua argumentação – bem como na de vários dos autores filiados à corrente de pensamento herdeira de Boas, o qual talvez possa ser encarado como uma fonte muito influente para essas aporias lógicas nos estudos culturais e antropológicos.

Mintz e Price deixam clara sua recusa em se filiar a apenas uma das tendências da argumentação, preferindo preservar viva a tensão dinâmica entre ambas: “Um de nossos postulados principais tem sido que nem o contexto social nem as tradições culturais, por si mesmos, são capazes de explicar uma forma institucional afro-

americana”.⁸⁵ Contudo, o que é importante reter é que a perspectiva cultural e a sociológica, os pressupostos particularistas e universalistas, não chegam a ser plenamente harmonizados entre si, produzindo cisões e inconsistências profundas, no nível lógico, no interior dos projetos que procuram conciliá-los. O julgamento de Stocking Jr. a respeito de Boas pode, portanto, ser estendido também à linhagem de autores aqui analisada: “a relação da história [perspectiva particularista] e da ciência física [perspectiva universalista] era menos uma relação de complementaridade que de inibição mútua.”⁸⁶

Contudo, o interesse desses projetos intelectuais reside *justamente* nessa tentativa de harmonização impossível, que ameniza os problemas e limites suscitados pela adoção unilateral de apenas uma das perspectivas. Por isso mesmo, esses empreendimentos de análise possuem um caráter utópico sempre inalcançado (pois calcado na tentativa de conciliar premissas contraditórias), mas ainda assim cheio de vitalidade e interesse. Eles são instigantes *porque* reconhecem, não sem uma salutar dose de perplexidade, os problemas inerentes a uma concepção de cultura historicamente construída na sociedade ocidental. Nesse sentido, o reconhecimento e a dramatização desses problemas (em vez de sua resolução através da supressão de uma das premissas) pode constituir um primeiro degrau para se dar um passo *para fora* dessa rede de aporias, transformando talvez de uma maneira decisiva o que entendemos por “cultura”.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁶ STOCKING JR., G., *op. cit.*, p. 30.

3. O retorno à cultura

As ambiguidades presentes em *O nascimento da cultura afro-americana*, de Mintz e Price, tornaram o debate que se seguiu bastante confuso e polarizado, pois raramente se discriminou de forma precisa a que vertente da argumentação seus críticos se reportavam em cada contexto. Como vimos, Mintz e Price recorrem simultaneamente a uma matriz teórica sociológica e uma culturalista para compreender o processo de formação das culturas afro-americanas, atingindo às vezes conclusões potencialmente contraditórias. Tentemos, então, compreender a polêmica sobre o ensaio: ao final, veremos que a leitura culturalista do processo tendeu a prevalecer sobre a abordagem sociológica, minimizando a importância das problemáticas a respeito das instituições e agudizando ainda mais os problemas da perspectiva herdada de Herskovits.

Apesar de Mintz e Price quase não empregarem a expressão “cultura crioula” e não usarem, em nenhum momento, o termo “crioulização” (exceto para se referir à formação das línguas crioulas), é fato que o conceito de “crioulização” acabou ficando fortemente associado ao ensaio dos dois autores. Em parte, isso se deve à importância geral do conceito em 1973, ano em que o ensaio foi publicado, ainda com circulação restrita. O livro de Kamau Brathwaite, que trazia a expressão “sociedade crioula” no título, era então bastante recente,¹ e as discussões historiográficas se encontravam, à época, articuladas com as discussões linguísticas sobre a formação das línguas crioulas no Caribe. Num contexto social marcado, como dito, pelo florescimento de movimentos negros com políticas de afirmação da negritude, essas reflexões ganharam bastante visibilidade, e a obra de Mintz e Price foi lida e discutida nesse contexto de ideias. O livro de Brathwaite exerceu, fora do Caribe, influência mais restrita do que o ensaio de Mintz e Price, que acabou, então, associado às reflexões da época sobre a “crioulização”.

As reações à obra foram mistas. Alguns autores saudaram o ensaio como uma grande renovação na área, em grande parte devido ao esgotamento do projeto herskovitsiano de identificação dos “africanismos” nos EUA.² Outros receberam a obra com bastante ceticismo, considerando que Mintz e Price estariam minimizando a tenacidade das culturas africanas na América. Os debates em torno do tema continuam

¹ BRATHWAITE, K, *op. cit.*

² PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 186.

acalorados até hoje. Alguns autores tentaram elaborar posições intermediárias de consenso, que, no entanto, minimizaram questões que permanecem centrais para outros autores. Neste capítulo, buscarei analisar os argumentos de alguns dos mais importantes representantes das principais correntes historiográficas que debateram a questão, com foco na historiografia norte-americana. De uma forma geral, é possível afirmar que a historiografia posterior a Mintz e Price encaminhou a discussão sobre a formação das culturas afro-americanas e sobre o conceito de crioulaização enfatizando uma abordagem culturalista acerca do tema, num retorno a modelos interpretativos que podem ser relacionados aos de Herskovits, mas contando com uma massa de informações empíricas muito mais abrangente e sofisticada do que as disponíveis em meados do século XX.

3.1. A crítica afrogenética a Mintz e Price

A maior parte dos críticos da obra de Mintz e Price cobrou dos autores uma maior atenção às culturas étnicas dos escravos africanos, que teriam sido recriadas na América e teriam se mantido atuantes por bastante tempo, em vez de darem lugar a uma “cultura crioula” desde o princípio. Para eles, a obra de Mintz e Price parecia não valorizar suficientemente a herança africana na América, o que fez com que ela fosse lida de forma perigosamente análoga às teses de Frazier. Desde a expansão dos estudos historiográficos sobre as sociedades africanas a partir dos anos 1980 e 1990, essas críticas só ganharam corpo, a ponto de se constituírem naquilo que Richard Price, em resposta, denominou uma “narrativa-mestra da continuidade [...] militantemente afrocêntrica”,³ e Philip Morgan caracterizou como uma “ortodoxia”.⁴ O que esses críticos propunham era que as culturas afro-americanas fossem compreendidas fundamentalmente como continuidades com as diversas culturas africanas das quais os escravos haviam sido extraídos pelo tráfico. Para eles, a origem africana definia o aspecto fundamental das culturas afro-americanas. Paul Lovejoy definiu retrospectivamente essa perspectiva em uma coletânea de artigos publicada em 2000:

³ PRICE, R., *op. cit.*, p. 388.

⁴ MORGAN, Philip D. The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and new world developments. *Slavery & Abolition*, London: Routledge, v. 18, n. 1, p. 122-45, Apr. 1997, p. 124.

Acompanhar indivíduos ao longo das rotas escravistas traça a história da África ocidental para além do Atlântico. O fato de que essas rotas começaram na África sugere que o estudo da diáspora africana olhe a partir dela para fora, cruzando o Atlântico. Esta abordagem, que poderia ser chamada de “afrocêntrica”, introduz uma perspectiva que *não* se centra na história da Europa ou da América colonial, mas, em vez disso, nas origens transatlânticas.⁵

Optei, por alguns motivos, por evitar o termo “afrocêntrico” e eleger, em vez dele, “afrogenético” para designar a corrente a que se filiam esses críticos de Mintz e Price. Em primeiro lugar, porque o termo “afrocêntrico” também é usado para fazer referência a outras obras da historiografia africanista sem relação direta com a história da América. Em segundo lugar porque, efetivamente, o que está em jogo na polêmica, para esses autores, é determinar *onde nasce* a cultura afro-americana. Para Mintz e Price, ela nasce *nas Américas*, a partir da criação de laços sociais e da reelaboração das dimensões simbólicas no interior das comunidades escravas nascentes. Para esses críticos, porém, a cultura afro-americana se origina *na própria África*, tendo sido transposta para a América. Para eles, a *origem* africana é o dado que fundamenta as características mais importantes das culturas afro-americanas, pois se pressupõe que os sentidos íntimos dos fenômenos culturais se originaram na África e não se alteraram significativamente na passagem para a América. Para esses autores, de modo geral, o que dá sentido aos atos culturais dos escravos é, em suma, a origem africana e não sua inserção na sociedade americana. Daí a eleição do termo “afrogenético” para designar essa corrente de estudos.

As críticas dos autores afrogenéticos à obra de Mintz e Price adquirem, em alguns casos, tons bastante insólitos, interpretando *O nascimento da cultura afro-americana* de formas às vezes pouco condizentes com os argumentos de seus autores. Para compreender melhor o teor das críticas afrogenéticas, é importante atentar para a leitura que esses autores fazem do ensaio de Mintz e Price. Como ressaltei, o ensaio, apesar de curto, é bastante complexo e permeado por uma série de ambiguidades; portanto, é necessário identificar exatamente a que aspecto da argumentação se faz referência em cada caso. Vejamos o que alguns de seus críticos afirmam a respeito da obra.

A crítica de John Thornton, por ser talvez a mais explícita, fornece uma boa aproximação para entender a forma como o ensaio de Mintz e Price foi lido e interpretado por boa parte da corrente afrogenética. Como mencionado, Thornton

⁵ LOVEJOY, P., *op. cit.*, p. 1 (tradução minha, grifo no original).

considerava que, para os autores, a cultura crioula conteria “substância” europeia e apenas “sabor” africano, ou seja, que ela seria composta por elementos europeus em seu nível mais fundamental, com os elementos africanos como coadjuvantes.⁶ Para Thornton, um retrato mais fiel da criação das culturas afro-americanas seria justamente o contrário disso: uma base africana com adições secundárias europeias. O paralelismo imperfeito entre culturas e pratos culinários torna difícil saber exatamente a que correspondem “substância” e “sabor”, mas subentende-se que a “substância” refere-se aos aspectos mais fundamentais e, de alguma forma, os mais relevantes de uma cultura, enquanto o “sabor” consistiria em aspectos acessórios, que podiam ser adicionados sem transformar a base da cultura, à semelhança de “temperos”.

Nesse caso, seríamos levados a entender que, para Thornton, Mintz e Price defenderiam que as culturas afro-americanas tinham estruturas europeias e formas exteriores africanas. Contudo, isso é exatamente o oposto do que dizem os autores: como vimos, a noção de uma “gramática africana” ordenando os conteúdos e formas culturais advindas de origens heterogêneas significava que as culturas afro-americanas permaneciam africanas no seu nível mais crucial e crítico, com a adição mais ou menos superficial de outros elementos de diversas procedências (não apenas europeus). Portanto, a crítica de Thornton parece marginalizar a noção de “gramática” presente no ensaio, contrariando a ideia de Mintz e Price de que ela corresponderia justamente aos “pressupostos fundamentais” capazes de moldar o comportamento dos escravos.⁷ Qual seriam, então, para Thornton, os aspectos mais importantes da descrição que Mintz e Price fazem do nascimento das culturas afro-americanas? Em sua leitura, o ensaio parecia sugerir que

A ausência de uma especificidade étnica e cultural necessária para manter ou recriar a cultura africana nas Américas levou os escravos a formarem uma nova cultura. Essa nova cultura tem raízes africanas, baseia-se num denominador comum das muitas e variadas culturas da África que serviram de alicerces, porém foi criada em um contexto no qual os elementos da cultura europeia serviram de material de ligação. Além disso, não somente a cultura europeia infiltrou-se na sociedade escrava, mas ela era muito mais homogênea do que as diferentes culturas africanas, conferindo-lhe uma coerência que faltava nas da África.⁸

⁶ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 254.

⁷ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 28-9.

⁸ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 254.

Thornton até reconhece (de acordo com o conceito de “gramática”) que as culturas africanas teriam fornecido uma base para as culturas afro-americanas, mas o fator crucial não estaria aí, para ele. Em vez de essa base configurar um padrão de organização coerente, que ordena os materiais culturais e lhes dá sentido, aqui ela aparece como “resíduo” desconectado, fragmentado, sem coerência. O fator crucial repousaria, portanto, na *homogeneidade étnica*, que seria responsável por manter a *coerência* das culturas trazidas à América. Thornton presume que os “resíduos” profundos das culturas africanas seriam princípios desconexos, faltando-lhes uma coerência e encadeamento que apenas a homogeneidade étnica seria capaz de garantir, ao permitir recriar sequências de práticas culturais intactas. O que seria necessário para recriar uma cultura na América seria a “especificidade étnica e cultural”, ou seja, a homogeneidade das contribuições de uma cultura étnica específica.

Não é difícil perceber que essa leitura que Thornton faz da obra é incongruente com a argumentação dos autores em pelo menos dois pontos importante. Em primeiro lugar, o conceito de gramática descreve uma base que organiza, que molda os aspectos mais externos do comportamento – e nesse sentido ela fornece uma coerência, um encadeamento a elementos mais superficiais. O fundamento linguístico da metáfora já o sugere: a gramática é a sintaxe da língua, a ordem subjacente que dispõe o léxico e o encadeia para que os enunciados tenham sentido. De acordo com o modelo linguístico, a gramática não é fragmentada e desconexa; pelo contrário, ela é o próprio encadeamento, enquanto o léxico (as formas exteriores), este sim, poderia ser concebido como elemento fragmentário, carente de coerência própria. Portanto, ao absorver as formas culturais europeias (diríamos, o léxico europeu), as culturas afro-americanas não estariam adquirindo de uma fonte externa sua coerência. Em segundo lugar, Mintz e Price desautorizam expressamente a ideia de que a “especificidade étnica” constitua uma garantia de transmissão cultural: lembremo-nos da ideia de que também as culturas europeias teriam tido de se transformar, talvez até mais que as culturas africanas, apesar de os colonos terem uma homogeneidade étnica muito maior que os escravos. A necessidade da transformação não estaria na diversidade étnica, mas sim na mudança dos contextos sociais, de acordo com a perspectiva sociológica enunciada pelos autores.

A síntese que Thornton faz da obra de Mintz e Price pode nos fornecer uma chave para compreender essa interpretação peculiar do ensaio:

Eles [Mintz e Price] alegam que as características do comércio de escravos e da escravização impediram a transmissão direta da cultura africana para as Américas. Primeiro, a cultura africana não era suficientemente homogênea para se constituir num único bloco; em vez disso, existiam dúzias, se não mais, culturas independentes [...]. Segundo, o comércio de escravos tendeu a dispersá-los, agrupando culturas diferentes, ao contrário da imigração europeia, em que as pessoas da mesma área viajaram e colonizaram juntas as Américas. Os imigrantes africanos não formavam um grupo (uma cultura homogênea), mas uma “multidão” (culturas diversas sem contato prévio), e toda uma nova estrutura social e organização foi criada, começando pelo “par” de escravos dividindo o mesmo espaço no navio.⁹

Aqui, Thornton faz referência ao excerto do ensaio no qual os autores contrapõem as expressões “multidões” e “comunidades”. Trata-se, sem dúvida, de um dos trechos mais controversos da obra, e aquele no qual seus críticos mais frequentemente se apóiam. Trata-se também, contudo, de um dos mais ambíguos e mal-interpretados. Talvez valha a pena transcrevê-lo novamente aqui:

Considerando-se o contexto social das primeiras colônias do Novo Mundo, os encontros de africanos de vinte ou mais sociedades diferentes uns com os outros e com seus dominadores europeus não podem ser interpretados em termos de dois (ou até de muitos) “corpos” (diferentes) de crenças e valores, cada um deles coerente, funcional e intacto. Os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram *grupos* logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como *multidões*, aliás multidões muito heterogêneas. Sem diminuir a importância provável de um núcleo de valores comuns e da ocorrência de situações em que alguns escravos de origem comum podem, efetivamente, haver-se agregado, a verdade é que estas não foram, a princípio, *comunidades* de pessoas, e só puderam transformar-se em comunidades através de processos de mudança cultural.¹⁰

Vimos como, nesse trecho do ensaio, a “multidão” é contraposta à ideia de “comunidade”. O que distinguiria ambos os agrupamentos de pessoas não seria apenas a coesão étnica das “comunidades” em contraposição à heterogeneidade das “multidões” (embora isso também esteja sugerido) – além disso, haveria um aspecto sociológico na definição das “multidões”, na medida em que elas não eram corpos sociais “coerentes, funcionais e intactos”; ou seja, não possuíam um conjunto de relações sociais estabelecidas por meio de instituições definidas. A passagem do estado de “multidão” para o de “comunidade” pressupunha não apenas (e talvez nem fundamentalmente) uma “coesão étnica”, mas sim a criação de instituições sociais que regulassem o convívio

⁹ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 253-4.

¹⁰ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 37 (grifos no original). Este trecho foi analisado mais pormenorizadamente no capítulo 2 desta dissertação, p. 81-3.

cotidiano entre as pessoas. O critério para definir as multidões e comunidades era também sociológico, enquanto o critério étnico pode ser interpretado como sendo até secundário: “*aliás* multidões muito heterogêneas”. Contudo, os críticos da obra interpretaram esse trecho como se referindo apenas à heterogeneidade étnica das comunidades escravas e à dispersão étnica engendrada pelo tráfico, aproximando-o das teses de Frazier.

Douglas Chambers diz, referindo-se ao mesmo excerto, que Mintz e Price defendem a visão da crioulação como um “experimento supostamente aleatório e *ad hoc* de ‘multidões’ de estranhos culturais”,¹¹ enfatizando também a heterogeneidade étnica e cultural supostamente característica das “multidões”, e sugerindo que o processo de criação de novas comunidades seria, para Mintz e Price, aleatório no sentido de não se basear em antecedentes africanos sólidos, mas se construir apenas partindo das condições locais e circunstanciais das comunidades de escravos na América (“*ad hoc*”). O conceito de gramática, contudo, fornece na obra de Mintz e Price um significativo e coeso antecedente africano sobre o qual as novas formas culturais podem ser construídas (tanto mais importante porque corresponde ao nível estrutural e “profundo” dos fenômenos culturais), o que inibe a interpretação do processo como aleatório e inteiramente circunstancial. No tocante ao conceito de multidão, Chambers também identifica no critério da heterogeneidade étnica sua única característica, omitindo os problemas ligados às relações e instituições sociais. Mais uma vez, o que vemos aqui é uma interpretação que enfatiza o argumento demográfico do ensaio, omitindo os aspectos sociológicos do problema e minimizando a importância da gramática.

Paul Lovejoy, comentando, ele também, esse trecho do ensaio, afirma que “essa análise tem exceções demais para ter muito peso.”¹² Em artigo escrito conjuntamente com David Trotman, os autores consideram que

para Sidney Mintz e Sally Price [*sic*], os antecedentes africanos foram submersos nas ‘multidões’ que preenchiam os navios negreiros para as Américas [...] nós sugerimos que a afirmação de Mintz e Price de que os antecedentes africanos foram filtrados através da mentalidade da multidão da

¹¹ CHAMBERS, Douglas B. Ethnicity in the Diaspora: the slave-trade and the creation of African “nations” in the Americas. *Slavery and Abolition*, London: Routledge, v. 22, n. 3, p. 25-39, dez. 2001, p. 33 (tradução minha).

¹² LOVEJOY, P., *op. cit.*, p. 24 (tradução minha).

travessia atlântica não aprecia o grau em que as pessoas foram capazes de se separar da multidão.¹³

Estamos aqui já bastante distantes do sentido original do termo “multidão” no texto de Mintz e Price. Na leitura de Lovejoy e Trotman, a “multidão” indicaria um abandono da herança africana, e corresponderia a uma “mentalidade da multidão” (expressão que nunca foi usada por Mintz e Price) da parte dos escravos transportados à América que, suponho, indicaria a disposição de abandonar as identidades africanas e aderir sem reservas a novas identidades americanas (concebidas à imagem de sínteses homogêneas, como veremos a seguir). Além de os autores subestimarem a importância dos antecedentes africanos para Mintz e Price, ainda parecem adotar uma acepção de “multidão” que leva em conta apenas sua composição étnica e deixa de lado seus aspectos sociológicos.

Lovejoy reconhece que existe um argumento a respeito das instituições sociais em Mintz e Price: “Sua premissa é a de que pouco da cultura africana pôde ser transportado para as Américas por causa da heterogeneidade da população escravizada e da ausência de instituições apropriadas.”¹⁴ Contudo, aqui as instituições parecem muito menos algo que altera os sentidos dos atos culturais, e muito mais algo que restringe a preservação e a reprodução de costumes específicos (as instituições deveriam ser “apropriadas” à manutenção das culturas africanas, isto é, deveriam permitir a reconstrução dos seus costumes), de volta à acepção culturalista da relação entre culturas e instituições sociais. Até por isso, o problema para Lovejoy continua sendo muito mais o da heterogeneidade étnica. Em sua leitura, Mintz e Price teriam sugerido que “pouco da cultura africana” teria sido transportada à América, tendo a maior parte “submergido na multidão”, mais uma vez minimizando o papel estruturante da gramática como um fundamento crucial das culturas afro-americanas. Lovejoy enfatiza, como aspecto central da argumentação dos autores, a rapidez com que se deu a criação de culturas “crioulas”: “Da forma como Mintz e Price desenvolveram o conceito, a

¹³ LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. Enslaved Africans and their expectations of slave life in the Americas: Towards a reconsideration of models of “creolisation”. In: SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002, p. 69 (tradução minha). Quando os autores citam o nome de Sally Price, na verdade referem-se a Richard Price, como indica a referência bibliográfica a *O nascimento das culturas afro-americanas* que acompanha o trecho citado.

¹⁴ LOVEJOY, P, *op. cit.*, p. 15-6 (tradução minha).

crioulização enfatizava a criatividade cultural dos escravizados nas Américas, e envolvia um processo de ajustamento sob a escravidão que era notavelmente rápido.”¹⁵

Em sua leitura, a “cultura crioula” resultante seria, para Mintz e Price, uma síntese acabada em que todas as heranças culturais se encontravam “misturadas”, indistinguíveis umas das outras, abandonando-se as especificidades culturais. Lovejoy compara essa perspectiva à do “*melting pot*” (que poderia ser traduzido como “panela de derretimento”), ou seja, à de uma fusão ou mistura de culturas num todo homogêneo. Para ele, seria preciso considerar que nem todos os escravos teriam “se misturado” (“*melted*”), alguns optando por permanecerem aferrados a identidades africanas: “A metáfora do *melting pot* desconsidera o fato de que muitos não se misturaram [...] Taxas e graus de amalgamação variaram ao longo do tempo e do espaço.”¹⁶ Para Lovejoy, *O nascimento da cultura afro-americana* postulava que os escravos teriam sido introduzidos bem cedo nessa “panela”: “o modelo de Mintz e Price postul[ava] uma introdução inicial e súbita à cultura ‘crioula’ para uma massa de escravos recém-importados e desenraizados.”¹⁷ Já vimos como, a partir da perspectiva sociológica de Mintz e Price, a formação das culturas afro-americanas não implicava necessariamente uma “mistura” ou uma “síntese homogênea”, mas sim uma reorientação do sentido de acordo com novos usos socialmente compartilhados dos costumes africanos.

James Sweet, em estudo sobre a religiosidade africana na América portuguesa até o século XVIII, sugere que o modelo da “crioulização” descreveria o processo em termos de uma ausência de reprodução das culturas africanas na América, ou ao menos em alguma forma de adulteração de elementos culturais africanos. É o que se depreende da passagem a seguir:

Mesmo que eu concorde que alguns elementos da cultura centro-africana foram gradualmente transformados ou perdidos no Brasil, particularmente após 1700, quando grande número de escravos Mina chegou às comunidades escravas, não é mais evidente que devamos partir da premissa da crioulização ao analisar a cultura escrava na diáspora. Ao contrário, devemos assumir que formas

¹⁵ LOVEJOY, Paul E. *Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas*. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World Press, 2008, p. 93 (tradução minha).

¹⁶ LOVEJOY, Paul E. *Identifying enslaved Africans in the African diaspora*. In: Idem (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 18 (tradução minha).

¹⁷ LOVEJOY, Paul E. *Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas*. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World Press, 2008, p. 96 (tradução minha).

culturais e sistemas de pensamento africanos específicos sobreviveram intactos.¹⁸

Para ele, a criouliização se definiria através do abandono de certos elementos culturais africanos. No caso de eles terem sido preservados “intactos”, o processo não deveria ser concebido como uma forma de “criouliização”, mesmo que eles tivessem ganhado novos usos ou passado a funcionar dentro de novos quadros institucionais e de classe. Aqui também, a problemática sociológica não é considerada como um critério relevante para definir uma cultura como “crioula” ou transformada, sendo mais coerente, pelo contrário, considerá-la como africana “intacta”.

O que se constata da crítica afrogenética à obra de Mintz e Price, em geral, é o fato de que ela a interpretou *exclusivamente* a partir da abordagem culturalista, desconsiderando quase completamente os problemas sociológicos relativos às instituições sociais nas sociedades escravistas. Além disso, seus autores tenderam a minimizar a importância da “gramática” como forma de continuidade entre a África e a América, procurando identificar permanências em instâncias mais visíveis, ou seja, também nas “formas exteriores” dos fenômenos culturais.

Seria fácil afirmar que se trata de uma interpretação incorreta de *O nascimento da cultura afro-americana*. Palmié, por exemplo, considera que o ensaio suscitou uma “sistemática leitura equivocada” no interior da historiografia afro-americanista.¹⁹ Para ele, Mintz e Price teriam recorrido à metáfora linguística da “gramática” e à comparação com a formação das línguas crioulas como uma mera sugestão de investigação empírica, partindo daquilo que se sabia a respeito de um processo mais bem documentado e estudado (o da língua). Esse aspecto do problema, para Palmié, seria secundário no ensaio, mas teria fornecido um arcabouço a partir do qual o modelo linguístico de Herskovits, que sofria de um certo esgotamento à época, pôde ser retomado. Para ele, o fundamental do ensaio de Mintz e Price estaria na relação entre as culturas afro-americanas e os contextos históricos e institucionais das Américas – ou seja, a problemática sociológica do ensaio. Ao aprofundarem as teses sobre a “gramática africana” ou a heterogeneidade étnica das culturas afro-americanas, alguns autores que se filiaram a Mintz e Price teriam dado atenção excessiva a um aspecto marginal do

¹⁸ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 228-229 (tradução minha).

¹⁹ PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 187.

ensaio, adotando como modelo do processo histórico um paradigma calcado em uma analogia com teorias linguísticas problemáticas.

Para Palmié, os autores da corrente “afrocêntrica” tampouco teriam escapado desses problemas, na medida em que teriam realizado a mesma má interpretação do ensaio. Eles não apenas teriam adotado analogias linguísticas equivocadas como, além disso, empregariam uma noção anacrônica de etnia e nação. Palmié interpreta o ensaio de Mintz e Price enfatizando a vertente sociológica da argumentação, o que o leva a desqualificar as leituras fundadas na vertente culturalista. Como vimos, a vertente culturalista da argumentação de *O nascimento da cultura afro-americana* compartilha com os modelos linguísticos nos quais se baseou uma noção de estabilidade e de sistematicidade cultural, além da analogia entre estrutura simbólica e gramática. Deste modo, as leituras que, de acordo com Palmié, aprofundaram a analogia linguística são justamente aquelas que adotam um ponto de vista culturalista acerca do ensaio.

Contudo, não podemos esquecer que os argumentos culturalistas não são, de modo algum, marginais à tese de Mintz e Price. Na leitura que proponho, inclusive, são partes bastante importantes do projeto dos autores de reelaborar o paradigma de análise herskovitsiano ao qual eles assumidamente devem muito. Não apenas o argumento demográfico da heterogeneidade étnica dos escravos ocupa efetivamente boa parte do ensaio, como também a noção de gramática é usada como uma importante ponte conceitual entre a especificidade e a plasticidade das culturas, permitindo manter a tensão entre permanência e mudança na obra. Não se trata, de modo algum, de um aspecto secundário na obra, mas de uma ambiciosa tentativa de resolver problemas pendentes na obra de Herskovits. A perspectiva sociológica e a imbricação entre culturas e instituições sociais, inclusive, entram no ensaio, de certa forma, em substituição ao conceito herskovitsiano de “aculturação” como forma de descrever analiticamente a adaptação dos africanos e afro-descendentes e à sociedade americana.

Ou seja, o que à primeira vista poderia parecer uma leitura equivocada do ensaio de Mintz e Price revela-se apenas como uma leitura *parcial*, mas não totalmente injustificada. Os problemas apontados pela corrente afrogenética (a heterogeneidade das “multidões” de escravos e a contraposição entre identidades crioulas e africanas) efetivamente estão no ensaio; a questão é que eles constituem apenas uma parte do problema – justamente aquela que deve à herança do culturalismo.

3.2. Postulados implícitos

Como vimos, a vertente culturalista da argumentação de Mintz e Price apresentava uma série de implicações ou corolários, alguns apenas implícitos, outros mais claros no ensaio: 1. a divisão entre “forma” e “princípios subjacentes”, estes entendidos como tendências ou interesses; 2. uma relação de exterioridade entre cultura e instituições, que seriam apenas *limitadoras* das possibilidades de reprodução empírica dos fenômenos culturais; 3. uma relação de continuidade com o passado (ao menos no nível mais fundamental); 4. uma noção de cultura como uma totalidade autorreferente; 5. uma visão das identidades sociais como fechadas, dicotômicas e mutuamente excludentes. Em suma, essa vertente da argumentação estaria vinculada a uma tendência lógica particularista.

As mesmas características, naturalmente, voltam a aparecer no paradigma interpretativo empregado pela corrente afrocêntrica, em geral agudizadas. Uma exceção relativa é a divisão entre forma e princípio subjacente, que é pouco frequente na corrente afrogenética. Na verdade, na economia explicativa de Mintz e Price, essa divisão servia para distinguir um nível de continuidades (os princípios subjacentes) e um nível de transformação (as formas), e fundamentava a noção de “gramática”. A corrente afrogenética, por sua vez, tende a enfatizar apenas as continuidades com a herança africana, minimizando a existência de transformações, em geral, antes do século XVIII ou XIX, dependendo da região em foco. Portanto, seus argumentos em geral evidenciam continuidades tanto em forma quanto nos princípios subjacentes, de modo que a distinção entre aspectos superficiais e profundos torna-se irrelevante, sendo raramente enunciada pelos autores. Ademais, a abordagem afrogenética tende a minimizar a importância da gramática, de modo que essa distinção entre formas e princípios é pouco operativa. Ainda assim, é possível vê-la enunciada em alguns casos, como em Sweet: “os rituais, em si mesmos, permaneceram essencialmente os mesmos. Forma e função foram mantidos”.²⁰

Uma primeira leitura poderia remontar a distinção entre “forma” e “função” à teoria funcionalista, como se ela se referisse à separação entre a forma externa de um costume e sua função no seio de um conjunto de relações sociais, o que se aproximaria mais dos aspectos sociológicos do problema. Contudo, Sweet se vincula aqui, muito

²⁰ SWEET, J., *op. cit.*, p. 123.

mais, à distinção boasiana entre “forma exterior” e “qualidades imanentes”, na medida em que a “função” faz referência aos objetivos perseguidos pelos africanos em suas práticas religiosas, ou seja, aos interesses ou orientações gerais – no caso, o de regenerar uma comunidade cuja harmonia com o universo é percebida como ameaçada por tensões. A qualidade imanente não é aqui definida nos termos funcionalistas, como associação com relações sociais e instituições, mas como um interesse, tendência ou orientação orgânica, como na abordagem culturalista.

Em alguns casos, a continuidade de um dos níveis é inferida conjecturalmente a partir das continuidades identificadas no outro estrato. Michael Gomez, por exemplo, infere a sobrevivência da visão de mundo (princípios subjacentes) bambara na Louisiana a partir de evidências do uso de amuletos (formas exteriores), os quais também eram empregados pelos bambara na África: “Na ausência de fontes explicando a transferência das crenças originais dos bambara, a existência desses suportes [os amuletos] já é testemunho suficiente.”²¹ Gomez não aventa a possibilidade de que as formas culturais concretas possam ter sido investidas de novos significados na América, nem tampouco considera que os amuletos eram usados também em outras culturas, inclusive não-africanas: para ele, a semelhança formal externa com certos atributos identificáveis na cultura bambara é suficiente para postular sua sobrevivência integral.

Em outros momentos, percebemos a operação contrária: as continuidades formais e étnicas são inferidas a partir da continuidade de princípios gerais, sem considerar que os mesmos princípios existiam também em outras sociedades africanas. É o caso das “sociedades secretas” do tipo *sande* (femininas) e *poro* (masculinas), que, em Serra Leoa, exerciam funções protopolíticas, jurídicas e culturais. A partir das evidências de arranjos jurídicos internos à comunidade escrava entre os gullah da Georgia e da Carolina do Sul, Gomez infere a sobrevivência das sociedades secretas especificamente serra-leoninas: “Apesar de ser impossível a manutenção da organização formal do *sande* e *poro*, arranjos informais teriam continuado e teriam sido, devido à natureza clandestina dessas sociedades, difíceis de detectar por pessoas de fora.”²² Nesses casos, a clássica distinção culturalista entre “formas exteriores” e “qualidades imanentes” quase não é reconhecida, o que impossibilita pensar uma convivência entre permanência e mudança, em níveis distintos. A relação de continuidade com o passado,

²¹ GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998, p. 51 (minha tradução).

²² *Ibid.*, p. 100 (minha tradução).

portanto, é intensificada, sempre pensada como sobrevivência de totalidades étnicas coesas.

A relação de exterioridade entre culturas e instituições sociais também se verifica em diversos autores da corrente afrogenética. Como vimos, ela consiste em uma concepção das instituições sociais como meras limitadoras externas da cultura, forçando-a a se transformar ou ser abandonada a partir de fora, em vez de modular por dentro seus sentidos. A análise de Gomez a respeito das dificuldades enfrentadas pelos muçulmanos na América do Norte é bastante ilustrativa a esse respeito:

Apesar da vitalidade da tradição islâmica e da força de seus laços (especialmente na costa da Geórgia), os muçulmanos enfrentaram, no princípio da história norte-americana, desafios distintos para a preservação de sua tradição. Pois, apesar de eles talvez terem se reunido em pequenos números e em lugares clandestinos para realizarem suas orações, eles não podiam manter abertamente as escolas corânicas, e nem tinham acesso aos textos islâmicos. Era inevitável que sua memória cultural eventualmente sucumbisse.”²³

As instituições sociais são reconhecidas como exercendo uma influência sobre a tradição islâmica, forçando-a a se transformar na América, mas se trata apenas de uma limitação *externa*: elas impedem a continuidade e a reprodução de certos costumes islâmicos. É evidente o contraste com o exemplo de Bastide a respeito das religiões africanas ocidentais no Brasil, que se transformaram porque os conflitos de classe deram-lhes novos sentidos, apesar de sua prática ter prosseguido.²⁴ A mesma relação de exterioridade entre cultura e instituições pode ser observada claramente em John Thornton:

O ambiente de algumas plantações com certeza inibiu o desenvolvimento e a transmissão de uma vida cultural plena. Por exemplo, onde os escravos eram em sua maioria do sexo masculino, eles eram abrigados em barracas, trabalhavam durante muitas horas e viviam pouco, e, portanto, suas oportunidades de interação cultural eram limitadas, assim como seus projetos de constituir uma família e socializar suas crianças nessa cultura eram restritos. Por outro lado, onde as condições permitiram aos escravos construir sua própria casa e viver no seio da família e educar seus filhos, as chances de continuidade da cultura africana, de criar uma nova cultura afro-americana valendo-se da mistura de elementos africanos e europeus e, subsequentemente, de transmitir essa cultura através de gerações mantiveram-se vivas.²⁵

²³ *Ibid.*, p. 79 (tradução minha).

²⁴ BASTIDE, R., *op. cit.*, p. 97-8.

²⁵ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 228.

Os exemplos poderiam facilmente ser multiplicados, mas acredito que essa pequena amostra seja suficiente para evidenciar uma diferença entre a abordagem da corrente afrogenética e a de Mintz e Price a respeito das instituições sociais e seus efeitos sobre as culturas africanas (pelo menos se considerarmos a vertente sociológica de *O nascimento da cultura afro-americana*). Em geral, os autores afrogenéticos afirmam que os contextos sociais da escravidão americana foram tais que teriam *permitido* a convivência, em relativa liberdade de costumes, dos africanos de origens étnicas idênticas ou aparentadas, permitindo assim a reprodução e preservação de seus costumes e de sua cultura (tanto no nível das formas externa como no dos princípios profundos, como vimos).

Lembre-mos da distinção de Mintz e Price entre *comunidades* e *multidões*, as primeiras sendo caracterizadas não propriamente pela homogeneidade étnica, mas fundamentalmente pela existência de laços, relações e instituições sociais estáveis entre seus membros. Linda Heywood e John Thornton, por exemplo, exibem outra noção bastante distinta do que sejam *comunidades*, enfatizando a dimensão étnica. Ao descreverem a geração fundadora de escravos centro-africanos nas primeiras décadas da história das colônias inglesas e holandesas, eles afirmam que “[s]eu antecedente centro-africano comum fazia com que mesmo pequenos grupos fossem comunidades – duas ou três pessoas que compartilhassem a língua, a visão de mundo e outras expectativas culturais seriam o suficiente para manter uma tradição cultural.”²⁶ Nesse caso, pouco importa que as instituições circundantes tenham mudado, pois o importante é saber se elas teriam limitado ou não a convivência de africanos de mesma procedência. Em suma, parece-me que a abordagem afrogenética está muito mais próxima dos termos empregados por Frazier ou Herskovits para abordar o problema – e, como veremos, às vezes ela atinge conclusões análogas às desses autores no que diz respeito ao processo de integração dos afro-descendentes à sociedade americana.

Uma terceira característica da abordagem culturalista é o postulado de uma relação com o passado marcada pela continuidade, na medida em que se enfatiza a coesão interna a cada totalidade cultural. Trata-se de uma característica absolutamente evidente nos estudos afrogenéticos, enunciada de diversas formas. Em comparação com a abordagem de Mintz e Price e mesmo com a de Herskovits, aqui essa continuidade aparece intensificada, na medida em que ela não se dá apenas nos princípios gerais ou

²⁶ HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007, p. 241 (tradução minha).

nas formas exteriores, mas em ambos os níveis simultaneamente, como vimos. Sugere-se uma preservação integral das culturas africanas, que, nas formulações mais extremas, teriam sido transportadas intactas à América, como vemos em Sweet: “Ao contrário, devemos assumir que formas culturais e sistemas de pensamento africanos específicos sobreviveram intactos.”²⁷ Para Lovejoy e Trotman, nas situações de predomínio demográfico dos africanos nas comunidades escravas,

havia uma população significativa de escravos de primeira geração com raízes na África, e, em nossa opinião, esses africanos escravizados e os períodos e lugares em que eles formavam uma maioria ou minoria significativa, precisam ser claramente distinguidos das “sociedades crioulas” nas quais as gerações subseqüentes tenderam a dominar.²⁸

Com isso, os autores afrogenéticos enfatizam a organicidade e a coerência interna das culturas africanas, que teriam sido capazes de se reproduzirem integralmente (ou quase integralmente) nas Américas. O que nos remete a outra característica da abordagem culturalista: a noção de cultura como uma totalidade autorreferente, estável e coesa. Essa noção é expressa pela categoria de “etnia” (ou, em alguns casos, a de “nação”) empregada pela maior parte desses autores. Para eles, as culturas africanas poderiam ser compreendidas como identidades étnicas que tenderiam naturalmente a se reproduzir na América dadas as condições devidas. Parte-se do “princípio da tenacidade”, segundo o qual a reprodução absoluta de uma etnia seria o resultado esperado caso não intervissem decisivamente os contextos institucionais limitadores. Por isso mesmo, a convivência de escravos de mesma procedência étnica pareceria um resultado espontâneo da própria heterogeneidade das comunidades, parecendo autoevidente que os escravos prefeririam preservar sua noção de pertença a seu “grupo cultural”:

A formação de blocos étnicos nas fazendas, o casamento entre si e as visitas sem dúvida ajudaram a estimular o conceito de identidade nacional em muitas regiões da América, pois é natural que as pessoas preferissem interagir com outras que partilhavam sua herança.²⁹

A “espontaneidade” das nações também é enfatizada por Lovejoy:

²⁷ SWEET, J., *op. cit.*, p. 228-229 (tradução minha).

²⁸ LOVEJOY, P.; TROTMAN, D., *op. cit.*, p. 68-9 (tradução minha).

²⁹ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 274.

Ao se aplicar o conceito de etnicidade às sociedades escravas, pode-se esperar encontrar uma série de grupos autônomos ou semiautônomos que traçavam suas raízes até a África, geralmente com ligações continuadas ou conexões posteriores que visavam a recriar instituições que haviam sido “perdidas”. Essas conexões foram às vezes reconhecidas como ligações de companheiros de bordo, mas na maior parte dos casos, eles eram consolidados por meio de linhas étnicas geradas espontaneamente e comunicadas através de uma língua comum, quaisquer que fossem as diferenças dialetais que tivessem de ser superadas.³⁰

De uma forma geral, esses autores partem da premissa de que as identidades étnicas já existiam na África e foram reproduzidas na América através da convivência “espontânea” de escravos de mesma origem geográfica, atraídos uns aos outros pela inteligibilidade da língua e pela semelhança de costumes específicos. Daí a concepção, expressa mais uma vez por Lovejoy, de que a “diáspora negra foi, na verdade, uma série de diásporas de diferentes etnias, envolvendo a amalgamação de diferentes sub-etnias.”³¹ A heterogeneidade das origens africanas se refletiria naturalmente numa heterogeneidade de reagrupamentos diaspóricos na América, aproximando-se do modelo de “sociedade plural” (rejeitado por Brathwaite), segundo o qual as sociedades escravistas estariam cindidas em uma série de grupos fechados definidos por sua pertença étnica. Gomez sintetiza essa visão: “Os afro-americanos, portanto, envolveram-se em estilos de vida policulturais, e não sincréticos.”³² A interferência senhorial na constituição e cristalização dessas “nações” africanas entre os escravos é quase sempre bastante minimizada.

Uma tal noção de etnia é um dos pontos pelos quais os autores da corrente afrogenética são mais criticados. Philip Morgan, por exemplo, afirma que a categoria de etnia deve ser usada com cautela, não designando necessariamente uma continuidade mecânica com o passado africano. Para ele, é preciso primeiramente considerar que o tráfico de escravos tinha uma dinâmica muito fluida, e que, mesmo quando houve preponderância dos escravos de uma denominação étnica sobre as demais numa dada região, essa preponderância raramente se estendia por um período muito longo. Pelo contrário, a análise dos dados do tráfico na média duração mostra que ele se processou por “camadas” temporais curtas durante as quais uma determinada etnia preponderava, impedindo uma dominância de uma única etnia em cada região. Além disso, as denominações étnicas ou de “nação” seriam enganadoras, pois se refeririam mais aos

³⁰ LOVEJOY, Paul E. Identifying enslaved Africans in the African diaspora. In: Idem (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 9 (tradução minha).

³¹ *Ibid.*, p. 10 (tradução minha).

³² GOMEZ, M., *op. cit.*, p. 9 (tradução minha).

portos de embarque (na maior parte dos casos, pelo menos) do que a grupos culturais ou políticos africanos particulares. Os escravos de mesma denominação teriam sido embarcados no mesmo porto, mas não necessariamente capturados na mesma região, devido às rotas internas de comércio e aos deslocamentos do aprisionamento de cativos. O mesmo ocorreria na América, pois os escravos desembarcados num porto específico ainda seriam redistribuídos para uma hinterlândia mais vasta. Ou seja, a concentração de uma mesma denominação étnica nos portos de embarque e desembarque não implicaria necessariamente o transplante de indivíduos oriundos dos mesmos lugares na África para os mesmos lugares na América.

Além disso, e mais decisivamente, o critério de etnia e os rótulos de “nações” teriam sido criados na própria dinâmica do tráfico, não funcionando como um fator de autoidentificação majoritário nas próprias sociedades africanas. Os próprios africanos, na África, nem sempre se consideravam como partilhando uma mesma identidade “étnica”, de modo que a projeção irrestrita dessa categoria de análise como uma continuidade com a cultura africana seria fundamentalmente anacrônica e minimizaria as divergências identitárias internas às sociedades africanas. Por isso, para Morgan, as “nações” precisam ser vistas como desenvolvimentos atlânticos e americanos, e não como continuidades com a África.³³

James Lorand Matory, analogamente, enfoca a historicidade do conceito de etnia e procura mostrar como os grupos étnicos africanos não são identidades originárias, prévias ao tráfico de escravos, mas se constituem na própria interação com o mundo atlântico, num desenvolvimento que o autor denomina “coevo”, através do qual os movimentos do tráfico e das identidades diaspóricas influenciam a criação de identidades étnicas nas sociedades africanas. Ou seja, o que se presumia serem “heranças” da cultura africana “transportadas” pelos escravos precisaria ser encarado antes como produto dos fluxos e refluxos da própria diáspora. O autor explora o caso ioruba, evidenciando como a identidade étnica ioruba não é uma espécie de “herança” africana ancestral e prévia ao tráfico, mas se forma nos movimentos da diáspora num período tão próximo como o século XIX.³⁴

Para Palmié,

³³ MORGAN, P., *op. cit.*

³⁴ MATORY, James Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton (EUA): Princeton University Press, 2005, p. 38-72.

visões surpreendentemente a-históricas dos fenômenos e processos étnicos africanos distorcem boa parte dessa literatura [“afrocêntrica”], [e] o termo “nação”, profundamente anacrônico (e eurocêntrico), ressoa poderosamente as mesmas ideologias linguísticas que deram origem à teoria formalizada da criouliização em primeiro lugar.³⁵

Lembre-mos de que as teorias linguísticas sobre a formação das línguas crioulas (sobretudo na abordagem substratista), nas quais se apoiou o modelo da criouliização cultural, enfatizavam fortemente a sistematicidade e a estabilidade das línguas. Para Baker e Mühlhäusler, essas teorias pressupunham que os falantes de uma língua tentariam se ater à sua própria língua num novo contexto, premissa que os autores buscam relativizar.³⁶ Boa parte da literatura afrogenética encara da mesma forma as identidades étnicas, como uma espécie de totalidade relativamente fechada e de sentido definido a que os escravos tentariam se apegar mesmo tendo deixado os contextos africanos. Gomez, por exemplo, atribui aos escravos um apego quase militante a suas identidades étnicas, teoricamente transportadas desde a África:

A escravocracia tentou definir a condição do africano segundo seus próprios propósitos, manipulando símbolos culturais com uma tal eficácia que, em alguns casos, o escravo adotou e abraçou a perspectiva do proprietário de escravos como a sua própria. Por outro lado, muitos escravos entenderam o objetivo do escravizador e optaram frequentemente por resistir. Além da insurreição e outras formas de rebelião, a continuidade da cultura era uma arma principal, forjada e reforjada com graus de sucesso variáveis. [...] Para este fim, os antecedentes africanos constituíam uma fonte de resistência cultural.³⁷

A ideia de uma resistência à escravidão sob a forma da continuidade integral com as culturas africanas condiz com a noção de cultura como totalidade coerente, homogênea e autorreferente. Para Gomez, é inconcebível que os escravos possam se defender dos rigores da escravidão adotando as “armas do inimigo”, ou seja, explorando o sistema cultural euro-africano em seu benefício, na medida em que a adoção de qualquer elemento da cultura euro-americana implicaria, necessariamente, compactuar com todos os seus valores, inclusive com a própria inferioridade dos negros. Pode-se dizer que essa noção se relaciona com a ideia de que as culturas seriam totalidades fechadas, orgânicas e praticamente homogêneas, sem cisões internas: aderir a um dos seus elementos implicaria uma adesão a todos. Daí que a rejeição em bloco e

³⁵ PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 191 (tradução minha).

³⁶ BAKER, P.; MÜHLHÄUSLER, P., *op. cit.*, p. 100-2.

³⁷ GOMEZ, M., *op. cit.*, p. 154-5 (tradução minha).

incondicional da cultura euro-americana seja vista pelo autor como única forma consciente de resistência. O movimento teria conduzido a um retorno às identidades étnicas, supostamente as únicas disponíveis aos escravos quando eles se apegassem a seus repertórios simbólicos.

Alguns autores da corrente afrogenética reconhecem as etnias como construções do tráfico de escravos. Douglas Chambers, por exemplo, encara as “nações” africanas como “etnias emergentes” resultantes de um processo de “etnogênese diaspórica”, que ele reconhece como tendo aglutinado uma série de identidades locais restritas sob uma denominação mais genérica criada pelo tráfico.³⁸ Esses rótulos mais genéricos são aquilo que Luís Nicolau Parés chamou de “denominações metaétnicas” ao estudar o termo “jeje” no Brasil.³⁹ Ancorando-se numa noção relacional e contrastiva de identidade, Parés afirma que essas designações foram criadas ou apropriadas pelos traficantes e senhores de escravos como forma de diferenciar as origens dos africanos escravizados, exercendo funções de contraste em relação aos escravos de outras procedências. Elas teriam sido depois absorvidas pelos próprios escravos, tornando-se formas de autoidentificação devido às possibilidades linguísticas de comunicação reconhecidas no interior das nações. Ou seja, as denominações metaétnicas, apesar de às vezes se apropriarem de termos africanos e estenderem seu sentido, remetem menos às culturas africanas e mais às hierarquias operantes no tráfico e nas sociedades escravistas.

Apesar de reconhecer essas etnias diaspóricas como uma criação do contexto do tráfico e como uma reformulação das identidades africanas anteriores, contudo, Chambers supõe que elas tenham sido um desenvolvimento espontâneo surgido da mera convivência de escravos de origens geográficas aparentadas, que teriam reconhecido características comuns em seus hábitos, crenças e línguas, percebendo-se naturalmente como pertencentes ao mesmo grupo. Ou seja, as identidades “étnicas” seriam uma espécie de “resíduo cultural africano” espontaneamente reconhecido nas rotas escravistas na África, na travessia atlântica ou na América.⁴⁰

³⁸ CHAMBERS, D., *op.cit.*, p. 26.

³⁹ PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, p. 23-9.

⁴⁰ CHAMBERS, D., *op. cit.*, p. 33; o autor emprega o mesmo modelo para interpretar a emergência da identidade “igbo” na América: Idem. Tracing Igbo into the African diaspora. In: LOVEJOY, Paul E. (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 55-71.

Isso tudo nos leva a um dos mais importantes corolários da corrente afrogenética: o postulado de uma relação dicotômica e mutuamente excludente entre as diferentes identidades sociais e culturais, o que leva a encarar os termos “africano”, “crioulo” e “euro-americano” como instâncias conflitantes e inconciliáveis de pertença. Esse aspecto fica bastante claro na distinção, feita por Michael Gomez, entre “culturas coercitivas” e “culturas volitivas”. As primeiras corresponderiam, fundamentalmente, à negociação gradual de identidades compósitas entre os escravos africanos, incluindo vários grupos antes apartados, e seria um processo que transcorreu de forma “voluntária”. As culturas coercitivas, por sua vez, refletiriam apenas e tão-somente a imposição de elementos da cultura euro-americana aos escravos: obrigados a aceitarem traços das culturas europeias, os africanos os teriam adotado como meras facetas externas, dando-lhes significados essencialmente africanos.

Reaparece aqui claramente a noção de uma aquisição de formas externas europeias organizadas por sentidos profundos africanos. Contudo, esse processo é encarado por Gomez como mero simulacro, como fingimento por parte dos escravos: as formas europeias constituiriam meras “máscaras” ostentadas sem adesão verdadeira, apenas para satisfazer as exigências senhoriais: “o proprietário de escravos pode ter comandado a conformidade em ato; ele não podia, contudo, ditar a postura da pessoa interior.”⁴¹ A vivência autêntica e “interior” dos escravos se daria nas culturas de volição, onde as identidades étnicas dominaram e só gradualmente se construíram identidades comuns, enquanto as culturas de coerção constituiriam, essencialmente, experiências culturais falsas e vazias, de modo que o escravo possuía plena consciência da separação entre as duas esferas, oferecendo sua fidelidade apenas à primeira. O modelo se aproxima do “princípio da cisão” de Roger Bastide, segundo o qual a adesão aos símbolos da cultura europeia seria um simulacro, escondendo aos olhos dos senhores a verdadeira adesão dos escravos a suas culturas africanas.⁴² Para Gomez, é isso o que Herskovits chama de “reinterpretação”, embora o conceito herskovitsiano implicasse um movimento de duas vias de direção, e não distinguisse entre apropriações autênticas e “falsas”. Nas instâncias em que poderia haver uma circulação entre identidades africanas e europeias, portanto, Gomez ressalta que uma tal vivência não apenas derivava da imposição externa como era inautêntica.

⁴¹ *Ibid.*, p. 10 (tradução minha).

⁴² BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia da interprenetração de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971, 2v.

Vimos como, em Mintz e Price, a perspectiva culturalista do ensaio poderia conduzir a uma semelhante contraposição de identidades africanas e europeias, com a concepção de que o núcleo das culturas escravas se localizava exclusivamente na senzala, tocando de formas apenas tangenciais o mundo euro-americano. Contudo, o conceito de “gramática” permitia estabelecer uma ponte entre esses universos culturais – ainda que apenas no nível mais exterior e superficial –, enquanto a abordagem sociológica poderia encaminhar a análise para os processos de interação social e simbólica criados pelas hierarquias coloniais, o que teria atenuado essa tendência no ensaio. Na corrente afrogenética, contudo, ela se encontra agudizada, e as etnias são encaradas como identidades ainda mais fechadas, exclusivas e coesas. Como afirma explicitamente Gomez,

Presa à língua, à cultura, à associação territorial e à derivação histórica, a etnicidade tem como propósito dissociar em vez de associar, realizar um empreendimento reducionista em oposição à agregação. Está implícita no conceito de etnicidade a determinação daquilo que é único de um grupo de pessoas; trata-se de uma tentativa de entender a essência do que distingue os vários agrupamentos de indivíduos.⁴³

Em alguns casos, os universos culturais africanos e euro-americanos são concebidos como tão fechados que impossibilitariam completamente qualquer interação e intercâmbio simbólico, já que se sustentariam em visões de mundo inconciliáveis. Para Sweet, por exemplo, as religiões centro-africanas e o catolicismo divergiriam em três concepções fundamentais: nas religiões da África centro-ocidental, o deus supremo não teria os atributos do Deus cristão e as divindades menores não estariam subordinadas a ele; a pós-vida não incluiria os conceitos de “recompensa” e “castigo”; e a religião teria uma finalidade eminentemente prática, o que contrastaria com o catolicismo.⁴⁴ Com isso, Sweet minimiza as variações internas tanto ao catolicismo quando às religiões centro-africanas e opta por enfatizar uma visão mais orgânica, integrada e fechada desses universos religiosos. Divergindo inclusive de Thornton, ele afirma que, por conta dessa incompatibilidade fundamental, o catolicismo adotado pelo reino do Congo sequer poderia ser considerado como uma forma de cristianismo.

Em resumo, é possível dizer que os autores da corrente afrogenética realizaram uma leitura de Mintz e Price exclusivamente a partir da vertente culturalista do ensaio,

⁴³ GOMEZ, M., *op. cit.*, p. 6 (tradução minha).

⁴⁴ SWEET, J., *op. cit.*, p. 106-8.

minimizando a importância tanto das problemáticas sociológicas quanto do conceito de gramática. O resultado é que, no modelo afrogenético, as dificuldades que havíamos visto surgir na vertente culturalista de *O nascimento da cultura afro-americana* encontram-se potencializadas. Na medida em que os universos culturais são encarados como mais acentuadamente fechados e incommunicáveis, postula-se uma dicotomia ainda mais profunda do que em Mintz e Price (porque estabelecida tanto no nível das formas como dos conteúdos) entre as identidades africanas e europeias, bem como entre as identidades africanas e crioulas. Não seria possível circular entre os vários sistemas culturais e adotar, circunstancialmente, várias identidades diferentes de acordo com a situação e o contexto. Mais que isso, não é possível entender a lógica propriamente *simbólica* da passagem de uma à outra, pois o processo só pode ser visualizado como imposição *extrassimbólica*, “derrota” da tenacidade cultural frente às forças inexoráveis das imposições institucionais. A crioulação requeria, assim, um abandono definitivo das identidades africanas, o que só teria ocorrido muito tardiamente na América (a partir de meados do século XVIII no Brasil, para Sweet, e apenas depois de 1830 nos Estados Unidos, para Gomez), o que conduz esses autores a uma concepção etapista do processo de transformação cultural.

3.3. *Convergências conceituais e divergências ideológicas*

Como sugeri, a relação entre Mintz e Price e os autores da corrente afrogenética tem sido excessivamente polarizada – não apenas porque a argumentação de Mintz e Price é ambígua e não pode ser reduzida a apenas uma posição, mas também porque a corrente afrogenética muitas vezes adota argumentos convergentes com *O nascimento da cultura afro-americana*, chegando às vezes a conclusões surpreendentemente parecidas (às quais, no entanto, normalmente não se dá tanto destaque nos textos). Os dois aspectos da argumentação de Mintz e Price que normalmente são minimizados na discussão direta do ensaio dos autores (a abordagem sociológica e o conceito de gramática) não raro aparecem nas análises empíricas dos textos afrogenéticos, embora não com o mesmo grau de ênfase e sistematicidade.

Ao comentar as relações entre elementos da cultura dos escravos e contextos sociais na vida colonial americana, Thornton afirma que

[...] o fato de [os escravos] terem encontrado pessoas de sua nação que ajudaram a manter vivas a linguagem e a cultura não significa que elas tenham se mantido intactas. Afinal, eles estavam em um novo cenário, com um sistema político e econômico diferente. Eles comunicavam-se com pessoas que não partilhavam sua herança e não eram seus vizinhos na África, inclusive europeus e euro-americanos. Mesmo que fossem capazes de transmitir sua cultura para uma nova geração, ela não seria a mesma da África.⁴⁵

Existe aqui uma descontinuidade entre o passado africano e as culturas dos escravos no Novo Mundo: mesmo que a herança cultural africana fosse “transmitida”, ela não seria “a mesma” devido ao novo cenário social, político e econômico em que se encontravam. Não é impossível interpretar essa passagem como análoga ao que Mintz e Price argumentaram a partir da vertente sociológica do ensaio: que as instituições sociais poderiam alterar o sentido dos atos simbólicos mesmo quando esses atos, em sua forma visível, permanecessem idênticos. Sweet também reconhece a recontextualização social e política dos atos culturais:

Claramente, práticas e rituais africanos se conformaram a novas convenções sociais nas Américas, assim como o fizeram quando ocorriam mudanças na África, mas isso não deve desviar nossa atenção do fato de que os rituais, em si mesmos, permaneceram essencialmente os mesmos. Forma e função foram mantidos, ainda que os imperativos temporais tenham mudado.⁴⁶

Mais uma vez, aparece aqui um argumento que leva em conta os problemas que Mintz e Price haviam chamado de “sócio-relacionais”, mas o autor o enuncia como secundário: o que importa constatar é a manutenção de atos culturais reconhecíveis *em si*, e não em relação a um conjunto de instituições e hierarquias. Como vimos, o termo “função” aqui se refere menos ao papel desempenhado por esses atos culturais nas instituições sociais e mais aos interesses e objetivos perseguidos por seus praticantes. Ou seja, assim como Thornton, Sweet reconhece a existência de uma problemática sociológica, mas lhe dá menos importância do que a constatação da “tenacidade cultural”.

Uma argumentação de viés sociológico ainda mais desenvolvida, sistemática e importante no interior do texto aparece na obra de Michael Gomez. Como vimos, o autor postula que as identidades étnicas foram mantidas pelos escravos africanos até por volta de 1830, quando então teria se intensificado um processo de negociação de uma

⁴⁵ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 279.

⁴⁶ SWEET, J., *op. cit.*, p. 123 (tradução minha).

identidade negra compartilhada, baseada na raça. Para Gomez, as comunidades negras teriam então elaborado uma memória social da escravidão e do tráfico que depositava toda a responsabilidade pelo comércio de escravos nos brancos, ocultando as tensões interétnicas que haviam alimentado o tráfico na África e se autorrepresentando como uma comunidade unida traída por um “inimigo comum”. Negros e brancos passavam, assim, a ser definidos em termos raciais, mas a distinção estava radicada em critérios econômicos: a consciência comum da exploração dos escravos negros pelos brancos. A emergência dessa memória coletiva evidenciaria, para Gomez, a passagem das identidades étnicas para uma identidade racial compartilhada:

O desenvolvimento de um relato da captura inicial que aponta o dedo exclusivamente para os europeus e exclui qualquer menção à contraparte africana é muito significativo, pois marca um importante estágio na emergência de uma identidade agregada afro-americana, e assinala o cruzamento de uma grande fronteira na jornada da etnicidade para a raça como principal determinante da autopercepção coletiva. Pois aquilo que a versão sancionada transmite fundamentalmente é a ideia de que, não obstante o envolvimento e traição de identidades políticas e familiares africanas, o tráfico atlântico era, antes de mais nada, uma ideia dos europeus; eles o iniciaram, eles tinham os navios, eles faziam a viagem, eles forneciam as mercadorias, eles transportavam as vítimas. Foi o complexo da plantation do Novo Mundo que conduziu a troca sem misericórdia.⁴⁷

Trata-se de uma abordagem marcadamente sociológica do processo de transformação cultural, pois o fundamento das identidades negociadas é a posição subalterna dos escravos de origem africana num sistema hierarquizado de produção e a sua oposição a uma elite que explorava o trabalho escravo. Ou seja, a identidade negra, em termos raciais, não era uma espécie de criação “espontânea” e nem derivava de alguma fonte essencial ou ancestral (ou da constatação “natural” da cor da pele), mas era uma identidade contrastiva, relacional, que só fazia sentido como construto simbólico oposto à identidade “branca” da elite senhorial. Na obra de Gomez, contudo, esta abordagem sociológica das identidades sociais e dos processos de transformação cultural ocorre apenas no período após 1830 (que é, diga-se de passagem, aquele para o qual Gomez dispõe de mais fontes). Apesar de reconhecer que a resistência à elite branca poderia estar presente desde o início, o autor postula que, antes de 1830, apenas as identidades étnicas estariam disponíveis aos escravos – muito embora ele mencione

⁴⁷ GOMEZ, M., *op. cit.*, p. 207 (tradução minha).

instâncias de trânsito cultural que antecederiam o século XIX, e nas quais ocorria negociação identitária e cultural, como o “louvor em círculo” (*ring shout*).

Essa rígida demarcação de um período inicial de identidades étnicas fechadas e um segundo período de uma identidade racial compartilhada leva Gomez a adotar uma concepção bastante etapista do processo, entendendo que, num dado momento por volta de meados do século XIX, as formas anteriores de autoidentificação teriam sido “substituídas” pela identidade racial. Em parte, isso decorre da sua concepção de identidades sociais como universos de pertença inconciliáveis: não seria possível reivindicar pertença simultaneamente a dois critérios de identidade, de modo que a mera constatação da existência de identidades étnicas até o século XIX seria suficiente para concluir, então, pela não existência de outras identidades compartilhadas simultaneamente. Ao abdicar de uma ideia de comunidades cindidas por critérios nem sempre coincidentes de identificação, Gomez é levado a postular o processo nos termos de uma “transição”.

Igualmente, um conceito análogo ao de gramática africana embasa boa parte da literatura afrogenética. Na verdade, vimos que se trata de uma concepção mais antiga que Mintz e Price, que remonta a Herskovits e à divisão realizada por Franz Boas entre as formas exteriores e as qualidades imanentes dos fenômenos culturais. Embora alguns críticos de Mintz e Price tenham julgado que, de acordo com os autores, os princípios africanos subjacentes constituíam fragmentos desconexos e pouco importantes da cultura africana, muitas vezes as análises afrogenéticas se encaminham para direções convergentes.

Para Thornton, por exemplo, a cristianização dos africanos no mundo atlântico (especialmente no que toca às sociedades da África Centro-Ocidental e à sua conversão ao catolicismo) se realiza seguindo rigorosamente os princípios gerais da religiosidade africana, que tinha nas revelações contínuas sua principal fonte de inovação e formulação teológica. As figuras e ritos do catolicismo teriam sido incluídos na estrutura religiosa por meio de “correvelações”, ou seja, revelações que, do interior da tradição africana, adicionavam à cosmologia nativa elementos formalmente idênticos aos do catolicismo, como os santos e os sacramentos. Uma vez que o princípio da revelação também existia na tradição judaico-cristã como um todo (ainda que a revelação estivesse majoritariamente restrita ao passado, encerrando-se sua parcela essencial no Advento de Cristo), as correvelações africanas eram, em grande medida, sancionadas pelo clero. Assim sendo, o cristianismo africano desenvolveu-se no mundo

atlântico como um veio de revelações que tinham formas idênticas às da mitologia cristã:

[A conversão religiosa] foi um ato voluntário, espontâneo por parte dos africanos, convencidos pelos mesmos tipos de revelações [africanas] que seus próprios deuses haviam-lhes mostrado que o outro mundo era habitado, na verdade, por um grupo de seres idênticos às divindades dos europeus.⁴⁸

A formulação de Thornton dificilmente poderia ser mais próxima do modelo de Mintz e Price. As revelações africanas são o princípio subjacente, “gramatical”, que orienta todo o dinamismo e o desenvolvimento da religiosidade, que a estrutura simbolicamente, enquanto as figuras do catolicismo são “formas exteriores” organizadas por essa gramática. Temos aqui exatamente o que propõe a abordagem de Mintz e Price: uma incorporação dinâmica de formas exógenas a partir de uma gramática africana estável. Ao descrever a vida cerimonial dos bacongos e ambundos nos séculos XVI e XVII, mais uma vez ele analisa o processo em termos de uma continuidade das estruturas africanas tradicionais, dentro das quais o cristianismo foi acomodado como adição.⁴⁹ É interessante observar que essa análise de Thornton, incorporando um conceito análogo ao de gramática, relativiza a dicotomia rígida entre identidades africanas e europeias, e permite pensar um processo *simbólico* de circulação entre os conteúdos de ambas, que não depende da coerção pura e simples. É verdade que essa livre circulação entre identidades só existe no nível formal mais exterior, ficando o nível estrutural e profundo essencialmente apegado às culturas africanas – o que, como vimos, já acontecia ao se levar ao limite o modelo gramatical proposto por Mintz e Price. Curiosamente, em uma obra posterior que Thornton escreveu com Linda Heywood, o catolicismo centro-africano é retratado de forma distinta, meramente como um catolicismo “misturado” a elementos das religiões tradicionais centro-africanas, mais próximo talvez do modelo de “sincretismo”.⁵⁰

Embora a ideia de identidades étnicas africanas domine boa parte dessa literatura, normalmente em contraposição a identidades crioulas, nem sempre os autores consideram a relação entre ambas como tão dicotômica. Chambers, por exemplo, afirma

⁴⁸ THORNTON, J., *op. cit.*, p. 354.

⁴⁹ THORNTON, John K. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

⁵⁰ HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

que a etnogênese diaspórica pode ser vista como o primeiro passo no processo de adaptação que ele denomina “crioulização histórica” – um primeiro passo ainda embrionário, mas já como uma reelaboração adaptativa, e não como uma resistência à transformação. Paul Lovejoy é ainda mais incisivo: “Tanto a etnicidade quanto a religião ‘crioulizavam’ os escravos no sentido de que essas molduras conceituais forneciam aos indivíduos vários meios para estabelecer relações sob as condições de opressão da escravidão.”⁵¹ Nessa formulação de Lovejoy, não apenas as “nações” africanas na América são concebidas como crioulas, como inclusive essa definição se ancora não num critério cultural, mas num social, aproximando-se da abordagem sociológica proposta por Mintz e Price.⁵² Nesse artigo, Lovejoy critica Mintz e Price menos por sugerirem uma “crioulização” dos escravos na América e mais pela suposta rapidez com a qual teriam surgido “sínteses crioulas” e pela ausência de interação bilateral com a África no modelo dos autores.

Ou seja, apesar de criticarem o modelo interpretativo de Mintz e Price, muitos dos autores da corrente afrogenética atingem em suas análises resultados que podem ser interpretados como correlatos a algumas das ideias presentes em *O nascimento da cultura afro-americana*. Em boa medida, a importância marginal dada às questões levantadas a partir da abordagem sociológica pode ser atribuída às diferentes concepções de cultura esposadas pelos autores. Vimos como, em Mintz e Price, a abordagem sociológica pressupunha o questionamento e a desconstrução de uma concepção “inventarial” e reificada de cultura:

Tratar a cultura como um rol de traços, objetos ou palavras é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela – e, portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada.⁵³

⁵¹ LOVEJOY, Paul E. Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World Press, 2008, p. 81-2 (tradução minha).

⁵² Curiosamente, como vimos acima, em outro artigo escrito em parceria com David Trotman, Lovejoy postula uma dicotomia entre alguns escravos que “se misturaram” e outros que “não se misturaram”, sugerindo uma oposição entre identidade étnica e crioulizada. Cf. LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. Enslaved Africans and their expectations of slave life in the Americas: Towards a reconsideration of models of “creolisation”. In: SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002, p. 67-91.

⁵³ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 41.

Ora, se observarmos a maneira como Thornton define cultura em sua obra, poderemos verificar que ele a aborda fundamentalmente como “um rol de traços”:

Para compreender o processo de manutenção da cultura, sua transformação e transmissão, deve-se entender primeiro o que significa cultura e, em especial, a dinâmica cultural. Os antropólogos definem esse processo como um modo de vida de uma sociedade incluindo entre outros aspectos, parentescos, estrutura política, linguagem e literatura, artes, música, dança e religião. Mas esses elementos não são estáticos. Alguns são muito sensíveis às características de uma determinada área e podem mudar rapidamente; outros são mais estáveis e transformam-se com mais vagar.⁵⁴

Para Thornton, “cultura” é um conjunto de manifestações, é algo que “inclui” uma série de subcampos mais ou menos independentes uns dos outros – ou seja, pode ser encarado justamente como um “rol de traços, objetos ou palavras”. Diferentemente do que ocorre na perspectiva sociológica de Mintz e Price, não é a articulação entre costumes, ideias e relações sociais, numa abordagem sistêmica, o que está em foco aqui, mas sim a observação de cada um dos campos da cultura separadamente em sua dinâmica interna. Por isso Thornton pode se referir às diferentes velocidades de transformação de cada um desses “elementos” previamente separados. Inclusive, sua síntese sobre as culturas afro-americanas trata separadamente da linguagem, da estética, da religião e da filosofia afro-americanas e das relações sociais e de trabalho. Algo parecido ocorre com a definição de cultura adotada por Sweet: “Para nossos propósitos, ‘cultura’ inclui os costumes, idéias e instituições partilhadas por um povo específico – família e formações de parentesco, práticas de educação de crianças, papéis sexuais, linguagem, e especificamente religião.”⁵⁵ Assim como Thornton, portanto, Sweet também considera a cultura como um conjunto que inclui vários elementos, os quais podem ser dissociados e analisados separadamente em busca de continuidades formais.

Na medida em que a cultura é entendida dessa maneira, como um conjunto de traços ou costumes, realmente é lícito falar em continuidades culturais como as aborda a corrente afrogenética, pois o que “continua” da cultura africana nas Américas, de acordo com essa definição, são certas idéias e costumes que podem perfeitamente ser rearranjados, rearticulados, reorientados para fins diversos, mas que, não obstante, permanecem reconhecíveis *em si*. Ou seja, o postulado da continuidade das culturas

⁵⁴ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 279-80.

⁵⁵ SWEET, J., *op. cit.*, p. 6 (tradução minha).

africanas não deve ser entendido na acepção sistêmica e sociológica proposta por Mintz e Price, mas no sentido de um “reaparecimento” de hábitos, costumes e crenças de origem africana novamente na América. Esses elementos certamente se encontram rearticulados em novos contextos sociais – como os autores afrogenéticos inclusive reconhecem –, mas uma tal rearticulação não constituiu o foco da análise. Ou seja, o que pareceria uma divergência de avaliação das situações empíricas entre Mintz e Price e a corrente afrogenética pode, pelo menos em alguns casos, ser interpretado muito mais como uma mudança de prioridade e foco de análise.

A minimização da importância do conceito de gramática na leitura afrogenética de *O nascimento da cultura afro-americana* também deriva, talvez, de uma diferença de enfoque, mas possivelmente mais diretamente implicada no campo político e ideológico em que se inscrevem esses autores do que em questões de modelo teórico e conceitual. Nenhuma análise acerca do tema das culturas afro-americanas pode se desvencilhar das complicadas implicações ideológicas de seus argumentos no contexto do debate público sobre o racismo e sobre as políticas de afirmação do movimento negro. Como vaticinaram Mintz e Price em 1973:

Na prática, assim como a pesquisa antropológica em geral vai-se tornando mais significativa a cada dia que passa, em suas implicações humanas e políticas, também a pesquisa antropológica que toca nas experiências e percepções cotidianas dos africano-americanos deve tornar-se, inevitavelmente, parte integrante do clima ideológico da vida contemporânea.⁵⁶

Mintz e Price procuraram, com sua obra, enfatizar a criatividade e a plasticidade dos africanos e seus descendentes na América, o que é coerente com uma postura de valorização de estratégias de recriação simbólica, modernidade e adaptação sob condições extremas de opressão, enfatizando o lugar dos africanos e afro-descendentes como oprimidos: “A verdade inescapável no estudo da Afro-América é a humanidade dos oprimidos e a desumanidade dos sistemas que os oprimiram.”⁵⁷

A posição ideológica dos autores afrogenéticos, em geral, é outra, ancorando-se antes em uma defesa apaixonada da resistência dos africanos e afro-descendentes em abrir mão de seus valores mesmo apesar da opressão do sistema escravista. Trata-se de enfatizar o protagonismo dos africanos na criação do mundo atlântico e sua capacidade de autoafirmação nos processos históricos da modernidade, o que os leva a minimizar o

⁵⁶ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

poder dos sistemas de exploração e opressão e maximizar a liberdade de agência dos explorados. Os processos culturais envolvendo africanos no mundo atlântico tendem a ser encarados como derivando de atos relativamente voluntários, como na ideia de Lovejoy e Trotman de que muitos africanos teriam “optado” por não aceitar misturas culturais.⁵⁸ Também Thornton enfatiza o livre-arbítrio dos africanos quando defende que o tráfico de escravos não teria envolvido nenhum tipo de constrangimento ou influência dos europeus sobre os africanos, e que a adoção do cristianismo pelos africanos teria sido um processo voluntário, iniciado ainda na África, antes que fossem instauradas as relações de assimetria e dominação escravista na América.⁵⁹ No contexto de um tal projeto intelectual e político, convinha muito mais ressaltar a capacidade dos africanos de imporem suas concepções às sociedades do mundo atlântico e se apegarem a identidades “prévias”, em vez de mencionar a forma como eles tiveram de encontrar soluções criativas, mas essencialmente reativas, para os contextos de dominação e assimetria de poder.

Os argumentos da corrente afrogenética acabam, em geral, enfatizando uma suposta “diversidade” cultural (prévia e naturalizada, em vez de concebida como produto histórico das relações sociais da modernidade) como fator fundamental dos processos sociais e históricos das sociedades escravistas da América – no que, paradoxalmente, se aproximam talvez de Brathwaite, que sugeria que as questões de natureza cultural (entendidas como a diversidade das etnias que formaram a sociedade) tinham maior importância, na história do Caribe, do que aquelas relativas às estruturas econômicas.⁶⁰ Gomez talvez seja um exemplo extremo dessa postura quando sugere que a desigualdade racial nos EUA não poderia ser revertida com ações civis como as do movimento negro dos anos 1950 e 1960, na medida em que ela derivaria antes de uma rejeição global da África, ou seja, de uma “cultura” do racismo, demandando, presume-se, ações políticas de afirmação cultural dos afro-descendentes.⁶¹ Ao contrário de Brathwaite, porém, esses autores afirmam que a manutenção das fronteiras étnicas teria, por muito tempo, precedido processos de integração cultural, no que se afinam mais ao modelo de “sociedade plural”, composta por uma diversidade de minorias mais ou menos apartadas entre si. Esse modelo interpretativo traz consigo também uma perspectiva ideológica para os movimentos sociais do tempo presente, pois é coerente

⁵⁸ LOVEJOY, P.; TROTMAN, D., *op. cit.*

⁵⁹ THORNTON, J., *op. cit.*

⁶⁰ BRATHWAITE, E., *op. cit.*, p. XXV.

⁶¹ GOMEZ, M., *op. cit.*, p. 292.

com uma política de embate identitário como forma de preservar os espaços garantidos pelo Estado a cada grupo, concebido como “minorias étnico-raciais”. Nesse sentido, talvez não seja leviano o comentário de Richard Price de que a postura dos autores afrogenéticos é motivada por uma posição de natureza militante.⁶²

A eleição dos fatores ligados à diversidade cultural como forma privilegiada de atuação política e elaboração das narrativas históricas e memórias sociais, porém, implica quase sempre deixar em segundo plano as questões econômicas e de classe. Aisha Khan, por exemplo, denuncia como a concepção trinitadiana de uma “sociedade plural” naturaliza as clivagens de classe como efeitos da diversidade racial e cultural, elidindo as relações de poder econômico e concebendo o Estado como um mediador entre os grupos culturais e raciais sem implicá-lo diretamente na manutenção das condições econômicas.⁶³ Nigel Bolland, ao comentar o modelo de “sociedade plural”, sugeriu também que, por representar a sociedade como dividida em grupos étnicos e culturais distintos, não esclarece o papel das relações de classe na hierarquização dos grupos, preferindo atribuí-la à cultura.⁶⁴ No fundo, essa diferença de postura ideológica e política também pode ser vista como responsável pela pequena importância dada à abordagem sociológica da cultura proposta por Mintz e Price (que põe em foco as questões de classe), em favor da adoção de um modelo de linhagem mais culturalista.

O que importa destacar aqui, contudo, é que, embora existam divergências importantes entre a obra de Mintz e Price e a corrente afrogenética, também existem convergências relevantes, na medida em que todos esses autores lançam mão de argumentos nem sempre plenamente compatíveis, o que torna inadequada uma avaliação dualista da polêmica e nos obriga, antes, a separar os fios que se entremeiam em cada obra. Ademais, as diferenças entre as interpretações decorrem às vezes muito mais de posturas teóricas e ideológicas do que de diferenças na avaliação dos dados empíricos, o que levou Richard Price a afirmar que as divergências se encontram mais nas “ideologias ou *parti pris* subjacentes”.⁶⁵

⁶² PRICE, R., *op. cit.*, p. 388-96.

⁶³ KHAN, Aisha. Creolization moments. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 239-45.

⁶⁴ BOLLAND, N., *op. cit.*, p. 21-3.

⁶⁵ PRICE, R., *op. cit.*, p. 393.

3.4. Posições intermediárias

Se a polêmica afrogenética contra Mintz e Price e seus defensores tendeu a tornar-se extremamente polarizada, também é verdade que houve autores que tentaram elaborar uma posição intermediária de consenso. Um dos pioneiros nesse projeto foi Ira Berlin, que lançou duas hipóteses que viriam a se tornar bastante influentes para as obras que discutem a formação das culturas afro-americanas, inclusive para o próprio Richard Price e para autores normalmente associados à corrente afrogenética: o “modelo pendular” da criouliização-reafricanização, e o conceito de “crioulos atlânticos”.

No tocante à primeira hipótese, Berlin sugeriu em um artigo de 1980 que o modelo da criouliização teria de ser repensado levando-se em conta os critérios de tempo e espaço como definidores das variantes do processo: “O desenvolvimento desigual da cultura afro-americana durante os séculos XVII e XVIII revela a importância do tempo e do espaço no estudo da escravidão americana.”⁶⁶ Em outros termos, seria preciso considerar a heterogeneidade dos contextos históricos e demográficos particulares e os movimentos do tráfico de escravos para cada região do mundo atlântico a fim de determinar a intensidade dos fenômenos de criouliização e de transformação cultural nas várias regiões escravistas americanas. Três fatores seriam, então, decisivos: a dinâmica do tráfico de escravos (na medida em que ele podia concentrar-se em certos grupos étnicos africanos ou buscar fontes heterogêneas), a demografia das comunidades escravas e as relações demográficas entre negros e brancos e, por fim, o modelo produtivo imposto pelos diferentes produtos agrícolas cultivados em cada uma das colônias atlânticas.

Berlin distingue, com base nesses critérios, pelo menos três diferentes modelos de criouliização ocorridos na América do Norte, dois dos quais são especialmente ilustrativos devido a seu caráter fortemente contrastivo. Em todas as regiões norte-americanas, a primeira fase da escravidão, por empregar escravos já “aculturados” das Índias Ocidentais e fortalecer a convivência entre brancos e negros, tendeu a facilitar a rápida emergência de uma cultura crioula (o que o autor entende mais ou menos como sinônimo de uma cultura “aculturada”, ou seja, mais próxima dos padrões euro-

⁶⁶ BERLIN, Ira. Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America. *The American Historical Review*, Washington: American Historical Association, v. 85, n. 1, p. 44-78, fev. 1980, p. 77 (tradução minha).

americanos). Contudo, o desenvolvimento nas colônias do norte e na baía de Chesapeake mostrou tendências posteriores bastante divergentes. No norte, o tardio influxo maciço de africanos, combinado à mistura entre crioulos e africanos nas propriedades, teria levado a uma relativa reafricanização da cultura afro-americana. Berlin fala em um processo de “aculturação africana” e em um “redespertar da africanidade” ocorridos em meados do século XVIII, que teria sido potencializado pelo fato de os brancos não fazerem distinções étnicas entre seus escravos. A importação tardia e intensa de africanos e a mistura entre africanos e crioulos teria, portanto, levado a uma reafricanização de uma cultura antes mais crioulista, invertendo a direção pela qual o processo era normalmente encarado.

Já na região de Chesapeake, o crescente uso de africanos na plantation teria levado a uma maciça importação de escravos africanos ainda no século XVII, que logo foi substituída por um modelo de reprodução natural da escravaria. Os conflitos iniciais entre africanos e crioulos teriam sido minimizados pelas características do plantio do tabaco – que impediriam tanto o absenteísmo e o urbanismo da classe senhorial quanto a separação espacial de africanos e crioulos –, pelo crescimento da população crioula rural via reprodução natural e pela racialização da sociedade, que minimizou as diferenças internas à comunidade negra. Tudo isso teria resultado numa síntese afro-americana mais rápida. A importação precoce de africanos, a opção pela reprodução natural e a racialização da sociedade teriam levado, portanto, a uma rápida crioulistização da comunidade negra como um todo. Ou seja, a crioulistização é encarada por Berlin como um processo que precisa ser verificado de caso em caso, que pode ter acontecido ou não a depender os contextos históricos e regionais particulares.

Em artigo posterior, Berlin discute melhor aquilo que ele antes identificara como uma predominância de escravos “aculturados” nas primeiras décadas da escravidão norte-americana. Para ele, a “geração fundadora” (*charter generation*) da escravidão norte-americana, ou seja, aquela composta pelos escravos chegados antes do século XVIII, era composta majoritariamente por “crioulos atlânticos”, ou seja, por africanos oriundos dos portos comerciais na costa africana ocidental envolvidos no tráfico de escravos. Essas cidades e portos africanos se caracterizavam pela intensa interação com os europeus, e os “crioulos atlânticos” muitas vezes ocupavam posições comerciais intermediárias, dominando os códigos culturais europeus e fazendo parte daquilo que Robin Law e Kristin Mann chamaram posteriormente de “comunidades atlânticas” que

reuniam os dois lados do Atlântico em redes de intercâmbio comercial e cultural.⁶⁷ Ou seja, desde a África, eles já faziam parte de um mundo social não muito distante daquele que encontrariam nas primeiras colônias norte-americanas do século XVII, onde a produção agrícola de plantation era incipiente e a escravidão não era uma instituição sistemática, fechada e hereditária como viria a ser a partir do século XVIII. Por isso Berlin afirma que “a vida negra na América do Norte continental originou-se não na África ou na América, mas no limbo entre os dois continentes.”⁶⁸

Por esses motivos, essa primeira geração fundadora já seria uma geração de “crioulos atlânticos”, ou seja, de escravos amplamente familiarizados com a cultura europeia, que usavam essa familiaridade para buscar formas de inserção e obtenção de benefícios nas sociedades coloniais, as quais ainda ofereciam mais possibilidades de ascensão social aos africanos na época. Para eles, a escravidão das primeiras décadas das colônias inglesas na América do Norte talvez pudesse ser vista como mais um sistema de patronagem e dependência que não era decisivamente diferente daqueles em meio aos quais eles já viviam nas comunidades atlânticas na África. Daí a afirmação de que “a jornada transatlântica não rompeu as comunidades atlânticas; ela apenas as transportou para outros lugares.”⁶⁹ Não se deve entender o “transporte” das comunidades atlânticas para a América como análogo ao argumento afrogenético da persistência das identidades étnicas, pois as “comunidades atlânticas” não podiam ser definidas em termos unicamente africanos ou étnicos, daí sua caracterização como crioulas. “Crioulo” aqui é entendido num sentido ao mesmo tempo cultural e sociológico: na aceção de africanos familiarizados com línguas e aspectos das culturas europeias, e também na de indivíduos participantes, na África, de instituições sociais análogas àquelas vigentes nas colônias norte-americanas da época. Essa dupla definição da “geração crioula” parece-me mais sofisticada do que a primeira descrição que Berlin fizera dela como composta por africanos simplesmente “aculturados”.

Contudo, com a passagem para a economia de plantation no século XVIII, a escravidão teria se tornado uma instituição de subordinação hereditária, mais fechada, sistemática e desumanizante, além de contar com escravarias maiores empregadas em

⁶⁷ LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (EUA): Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 56, n. 2, p. 307-34, Apr. 1999.

⁶⁸ BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the origins of African-American society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (USA): Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 53, n. 2, p. 251-288, Apr. 1996, p. 254 (tradução minha).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 267 (tradução minha).

trabalhos mais repetitivos. O tráfico, por sua vez, teria começado a buscar escravos em regiões mais afastadas da costa africana, mais distantes dos centros comerciais atlânticos. Com isso, a experiência da geração fundadora crioula teria sido parcialmente perdida, e a comunidade escrava da América do Norte teria se africanizado pesadamente, só muito tempo depois voltando a atingir uma síntese crioula. Ou seja, mais uma vez, Berlin inverte o movimento da crioulização proposto por Mintz e Price, pensando que uma primeira geração já crioulizada desde a África poderia ter dado lugar a uma “reafricanização” posterior, pelo menos nas colônias inglesas da América do Norte, retomando o modelo “pendular” sugerido já em 1980.

Linda Heywood e John Thornton desenvolveram recentemente o modelo de Berlin para a “geração fundadora” de “crioulos atlânticos”, atribuindo sua origem geográfica à África Centro-Occidental. Para os autores, essa região africana se caracterizava pelo intenso contato com os europeus desde o século XV, e pelo desenvolvimento de uma “cultura crioula atlântica” cujo signo mais evidente era a adoção do catolicismo pelas sociedades locais, mas que ainda incluía outras influências europeias:

A nova cultura era mais bem representada pela adesão ao cristianismo, mas também incluía o conhecimento das línguas (com algum grau de letramento) e ideias políticas europeias, a adoção de uma mistura de nomes africanos e europeus, algumas mudanças no vestuário com a adaptação de tecidos importados e peças da Europa e da África Ocidental, alguma mistura de estilos musicais e a absorção de gêneros agrícolas e de métodos de preparo de alimentos americanos, entre outras coisas.⁷⁰

É interessante observar que Heywood e Thornton alteram significativamente a definição de “crioulo atlântico” sugerida por Berlin em 1996. Como vimos, para Berlin, esses indivíduos seriam definidos por um duplo critério, ao mesmo tempo cultural e sociológico: o domínio de códigos culturais europeus e a inserção em instituições análogas às das sociedades americanas. Ao fazer isso, podemos considerar que Berlin se aproxima um pouco mais da dupla definição que Mintz e Price dão ao conceito de “sociedade crioula” e às culturas afro-americanas. A definição de Heywood e Thornton, por sua vez, é exclusivamente cultural: os “crioulos atlânticos” se definiriam pela familiaridade com certas ideias e sobretudo hábitos europeus, principalmente a religião cristã e seus sacramentos. Existe uma predominância da análise cultural morfológica na

⁷⁰ HEYWOOD, L.; THORNTON, J., *op. cit.*, p. 67 (tradução minha).

obra dos autores, na medida em que eles reconhecem as identidades entre essa “cultura crioula” e a cultura europeia sobretudo a partir dos aspectos mais formais e externos dos fenômenos analisados. Se, em obras anteriores, Thornton analisara o cristianismo centro-africano como uma adoção de formas europeias comandadas por um princípio organizativo africano (a “revelação contínua”), aqui ele é representado simplesmente como um cristianismo “misturado” a elementos das religiões locais, num modelo muito mais próximo do conceito de “sincretismo” como uma síntese mista. Na medida em que os problemas sociológicos são postos em segundo plano, a “cultura crioula atlântica” é encarada como produto naturalizado dos contatos ou mesmo da mera presença de europeus na África, sem referência decisiva a estruturas sociais e relações de poder.

Vimos acima que muitos dos autores que analisaram as culturas afro-americanas após Mintz e Price tenderam a minimizar os problemas sociológicos do ensaio e deram pouca importância à noção de gramática. Com isso, a dimensão da permanência cultural foi enfatizada, tornando-se difícil explicar o processo cultural e social de adaptação dos afro-descendentes às sociedades e culturas americanas. Em Mintz e Price, adoção dos conceitos de “gramática” e a abordagem sociológica, ainda que implicassem tendências de análise contraditórias, visavam a reintroduzir ferramentas conceituais para descrever essa adaptação sem recorrer ao conceito herskovitsiano de “aculturação”. Não é surpreendente, portanto, que a rejeição dessas ferramentas tenha levado alguns desses autores posteriores a um paradoxal retorno ao modelo da “aculturação”. Em 1980, quando lançou pela primeira vez, ainda em forma embrionária, sua hipótese sobre a “geração fundadora” dos escravos norte-americanos, Berlin caracterizou esses indivíduos como “aculturados”, na chave culturalista. Sua caracterização posterior dos crioulos atlânticos, porém, é mais matizada por incorporar critérios culturais e sociais simultaneamente.

Heywood e Thornton, no entanto, voltam a definir a “cultura crioula atlântica” (note-se a introdução do termo “cultura” na expressão) em termos meramente culturalistas, sem relação às problemáticas sociológicas das instituições sociais dentro das quais essas culturas operavam. Por isso, sua descrição da formação dessas culturas assemelha-se mais ao modelo da aculturação ou do sincretismo (sendo o sincretismo entendido como uma espécie de “ponto intermediário” do processo aculturativo, como o concebia Arthur Ramos⁷¹). Inclusive, Heywood e Thornton propõe uma “escala da

⁷¹ RAMOS, A., *op.cit.*, p. 244-8.

crioulização” para descrever a penetração dessa “síntese crioula” nas diversas regiões da África Centro-Occidental, observando o grau de penetração de elementos das culturas europeias nas sociedades locais. Essa descrição das culturas crioulas lembra agudamente a “escala de aculturação” empregada por Herskovits para caracterizar as culturas afro-americanas nas diferentes regiões da América de acordo com seu grau de aculturação ou absorção da cultura euro-americana.⁷² Ou seja, ao abandonarem as problemáticas sociológicas do ensaio de Mintz e Price e minimizarem a importância das continuidades orgânicas e subjacentes cristalizadas na noção de gramática, alguns autores foram levados a adotar modelos processuais semelhantes aos de Herskovits e da escola culturalista.

Michel-Rolph Trouillot é outro autor que adota uma posição intermediária no debate e enfatiza a especificidade e a variabilidade dos contextos históricos. Ele defende que a crioulização não pode ser encarada como totalidade a-histórica ou como fenômeno homogêneo: “O que eu gostaria de enfatizar aqui são as circunstâncias históricas: a crioulização não pode ser compreendida fora dos vários contextos dentro dos quais ela ocorreu.”⁷³ Para o autor, as diferentes dinâmicas da crioulização dependem de três fatores fundamentais: o contexto institucional e de trabalho que circunda os fenômenos culturais, a frequência e intensidade dos contatos externos das comunidades escravas e as diferentes opções dos indivíduos diante da assimetria de poder que caracterizava as sociedades escravistas. No contexto da plantation, a crioulização deveria ser entendida como criação de manifestações culturais de matriz africana ocorrida nos interstícios da dominação senhorial, ou seja, em espaços da vida cultural dos escravos apartados da influência e do contato com os senhores brancos, tais como as roças de escravos.⁷⁴ É interessante observar que, apesar de enfatizar os contextos institucionais e sociais da América, Trouillot chama a atenção para as maneiras como esses contextos podem ter *limitado* os materiais culturais disponíveis para a formação das culturas afro-americanas (restringindo a sua prática ou a entrada de novos africanos), aproximando-se portanto de uma acepção mais culturalista das instituições como limitadoras da transmissão cultural, mas não necessariamente como moduladoras dos sentidos dos fenômenos simbólicos.

⁷² HERSKOVITS, M., *op. cit.*,

⁷³ TROUILLOT, M., *op. cit.*, p. 10 (tradução minha).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 20-8.

Ao analisar o processo de criouliização no Recôncavo Baiano, Luís Nicolau Parés defende a mesma atenção aos contextos, acabando por adotar um modelo “pendular” bastante semelhante ao de Berlin, que contempla movimentos de criouliização e de reafricanização. No caso específico do Recôncavo, teria ocorrido uma criouliização relativa na segunda metade do século XVIII devido à diminuição da importação de africanos, seguida de um movimento de reafricanização relativa no século XIX com a entrada de mais africanos na região através do comércio de escravos. O processo variaria também regionalmente, com as propriedades de tabaco sendo mais precocemente crioulizadas do que as de açúcar.⁷⁵

É interessante notar uma divergência importante entre a concepção de Parés acerca da criouliização e a argumentação de Mintz e Price. Para estes, a criouliização era um movimento de transformação e criatividade cultural que envolveria prioritariamente os africanos escravizados, como é claro no exemplo do parto de gêmeos. Parés, no entanto, pressupõe o apego dos africanos a suas identidades étnicas, defendendo que a criouliização cultural necessitaria do suporte de uma geração de escravos nascidos na América, em especial os crioulos de segunda geração (cujas emergência ele denomina “criouliização secundária”, seguindo a sugestão de Gomez de que os escravos americanos nascidos de pais africanos teriam maior apego às identidades étnicas de seus pais). Assim, Parés aproxima o sentido do termo *creole* como um movimento de hibridismo cultural e o sentido colonial do termo, que se refere aos escravos nascidos sob cativeiro na América.

[...] na escravidão, os crioulos de primeira geração tinham uma chance maior de serem criados num ambiente familiar com pai e mãe, condizente com a transmissão de referentes culturais e lingüísticos africanos, do que os crioulos filhos de crioulas, com uma chance maior de crescer em famílias matrifocais, onde esses referentes eram menos perpetuados.⁷⁶

A aproximação entre esses dois sentidos do termo “crioulo”, longe de ser uma fortuita coincidência lingüística, é eloquente a respeito da concepção de “criouliização” defendida pelo autor. A superposição de sentidos revela a importância crucial dos contextos demográficos para os processos de transformação cultural, com a premissa de que a criouliização poderia ter sido evitada caso houvesse convivência entre indivíduos

⁷⁵ PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 125.

com as mesmas origens étnicas – como ocorre na argumentação afrogenética. Como corolário, pode-se notar que as instituições sociais atuam aqui apenas no sentido de agregar ou dispersar os grupos étnicos, estando a transmissão cultural garantida no primeiro caso. Não apenas para Parés, como também para Trouillot (e para Berlin em 1980), o que parece determinar a criouliização, no fundo, é a heterogeneidade étnica das comunidades escravas.

De uma maneira geral, se deixarmos de lados os aspectos sociológicos identificados na tese dos “crioulos atlânticos” de Berlin, esses três autores também seguem, à semelhança da corrente afrogenética, uma abordagem culturalista do fenômeno, ignorando, pelo menos parcialmente, os aspectos sociológicos sugeridos por Mintz e Price. As instituições sociais e os contextos importam principalmente na medida em que garantem a coesão étnica das comunidades escravas e não restringem a prática e a reprodução das culturas africanas. A diferença entre os autores afrogenéticos e essa terceira posição “intermediária” é que Parés, Berlin e Trouillot postulam a existência de determinados contextos em que as restrições à coesão étnica teriam sido de fato decisivas, engendrando processos de transformação cultural e identitária. Trata-se muito mais de uma discordância a respeito da descrição das situações empíricas e demográficas do que a respeito dos referenciais teóricos, uma vez que a maior parte deles parece privilegiar a perspectiva culturalista em suas análises.

Em todos os casos, a criouliização é encarada como um fenômeno que pode ter ocorrido ou não a depender dos contextos demográficos particulares das diferentes sociedades escravistas no tempo e no espaço. Observa-se também entre esses autores o corolário de uma relação fechada e dicotômica entre identidades africanas e crioulas. Mesmo no modelo “pendular”, que previa um movimento de circulação entre uma e outra identidade, subentende-se que cada indivíduo ou comunidade tinha de fazer a opção entre adotar uma identidade africana *ou* crioula. A tensão entre crioulos de primeira geração (que teriam adotado identidades africanas) e crioulos de segunda geração (que estariam mais próximos de identidades crioulizadas), defendida por Parés, demonstra bastante claramente o fato de que ambas as identidades são vistas como mutuamente excludentes.

Curiosamente, a leitura da criouliização na chave exclusivamente culturalista (minimizando os aspectos sociológicos do problema) foi reforçada pelo próprio Richard Price, em um artigo posterior em que ele respondeu a vários dos críticos da obra, incluindo Gomez, Thornton, Lovejoy, Berlin e Trouillot. Para ele, as críticas ao ensaio

estão ancoradas em duas “narrativas-mestras da continuidade”. A primeira, ideológica e militantemente afrocêntrica, denunciaria o fato de que Mintz e Price teriam supostamente sugerido que as culturas africanas não tiveram a capacidade de sobreviver frente à maior coesão das culturas européias na América – e aqui Price se refere fundamentalmente a Thornton, Lovejoy e Gomez. A segunda (tida como mais legítima) partiria de uma defesa da heterogeneidade dos contextos, afirmando que não se poderia generalizar a hipótese da criouliização para todas as realidades históricas da escravidão, na medida em que a etnicidade teria sido, em muitos lugares e épocas, um dos elementos à disposição dos escravos para pensarem sua própria identidade.⁷⁷ Nesse artigo, Price reconhece implicitamente uma contraposição entre identidades étnicas e identidades crioulizadas, o que remete *exclusivamente* à matriz culturalista da argumentação, jogando todo o foco da problemática sobre a análise dos contextos demográficos. Quando os escravos fossem capazes de manter uma identidade étnica específica, num grupo etnicamente homogêneo de escravos, não teria ocorrido criouliização. Portanto, Price acaba por legitimar a dicotomia entre identidades africanas e crioulas, na chave culturalista.

Para Price, a dificuldade de sustentar as teses do ensaio adviria da ausência de fontes históricas que documentassem com precisão os contextos empíricos que teriam permitido a ocorrência de processos de criouliização:

Tal como os físicos, com seu nascimento do universo surgido da Grande Explosão [big bang], podemos teorizar o evento (ou o processo), mas nunca parecemos aptos a observá-lo de fato. Assim, o milagre supremo da criouliização permanece, ao menos por enquanto, impenetrável. Podemos imaginar (ou teorizar) como as mulheres e homens da *plantation X* elaboraram os procedimentos – os ritos, a música, as crenças – apropriados para o nascimento de gêmeos, a partir do momento em que a primeira mãe hipotética deu à luz seus bebês no Novo Mundo, mas jamais poderemos estar presentes nesse bendito evento em si.⁷⁸

A princípio, seria possível sustentar que o processo não pode ser diretamente observado e comprovado por se tratar de uma premissa majoritariamente teórica sobre as relações entre cultura e instituições, e não de um evento que pudesse ser empírica e positivamente asseverado. Contudo, Price ressalta que a dificuldade é outra: a ausência de fontes documentais, ou seja, a *dificuldade* (e não a impossibilidade) de observação

⁷⁷ PRICE, R., *op. cit.*, p. 396-403.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 409 (itálicos no original, sublinhados destacados por mim).

empírica do processo (“estar presente”), “ao menos por enquanto”, ou seja, enquanto não se localizarem fontes mais precisas.

Diante das considerações de seus críticos, Price aceita que os contextos demográficos podem ter engendrado situações de africanidade *ou* de criouldade, alternativamente (e não simultaneamente), e admite inclusive que a criouliização possa ter sido *revertida* em alguns contextos, como sugere Berlin. Com isso, ele parece aceitar que a criouliização foi um processo ocorrido apenas sob certas condições demográficas específicas. Contudo, isso implica desconsiderar a definição sociológica da criouliização como um processo de adaptação a novas instituições sociais, uma vez que isso teria ocorrido independentemente das condições específicas de cada comunidade de escravos. Assim como a maior parte dos envolvidos no debate sobre a criouliização, o próprio Price parece ter deixado de lado a abordagem sociológica esboçada no ensaio, privilegiando uma noção mais culturalista de criouliização.

Em suma, é possível afirmar que os rumos do debate acadêmico norte-americano sobre a origem das culturas afro-americanas tendeu a um retorno às perspectivas culturalistas de meados do século XX, mas agora informadas por uma massa muito maior de informações documentais e empíricas e de uma bibliografia sobre a história africana que não existia na época de Herskovits. Com isso, houve um afastamento relativo em relação às problemáticas sociológicas que Mintz e Price tentavam invocar para escapar aos problemas e aporias da perspectiva herskovitsiana. Em parte, como sugeri, essa virada nos estudos sobre o tema pode talvez estar relacionada com o papel cada vez menos central da categoria de “classe” nas lutas sociais, substituída, pelo menos parcialmente, por aquela de “cultura” num cenário político marcado pelo multiculturalismo e por políticas de minorias. De qualquer forma, o resultado é que muitas dessas análises foram levadas a recorrer a modelos explicativos de “sociedade plural”, de “sincretismo” ou de “aculturação”, dependendo dos contextos demográficos vigentes em cada situação histórica analisada. A criouliização passou a ser encarada majoritariamente como o abandono das identidades étnicas africanas e a adesão a uma cultura sintética afro-americana, estabelecendo o problemático corolário de uma relação dicotômica e mutuamente excludente entre identidades africanas e identidades crioulas, o que torna difícil conceber a circulação simbólica entre esses universos culturais.

A tendência da historiografia cultural da escravidão de abandonar as problemáticas sociológicas e de classe nos estudos sobre as culturas afro-americanas e sobre os processos de “criouliização” tem sido alvo de críticas da parte de alguns

autores. Palmié, por exemplo, elogia a obra de Mintz e Price por historicizar as continuidades culturais com a África, no sentido de contextualizá-las adequadamente num conjunto de relações sociais da história das sociedades coloniais, e critica muitos de seus críticos por ignorar esse aspecto do ensaio e se concentrar nas analogias linguísticas contidas nele.⁷⁹ Aisha Khan lamentou o uso de categorias étnicas como forma de naturalizar as hierarquias de classe, afirmando que esse modelo ideológico de sociedade (empregado como ideologia nacional no Caribe) acabou sendo transformado pela historiografia em um modelo de investigação para processos empíricos de transformação cultural.⁸⁰ Nigel Bolland é talvez um dos críticos mais explícitos dessa tendência: para ele, o conceito de criouliização tem sido empregado desde sua origem de formas ambíguas (como também tento argumentar), numa moldura às vezes dicotômica, às vezes dialética. Para ele, seria necessário aprofundar a acepção dialética da criouliização, entendendo as relações culturais como relações entre pessoas inseridas em sistemas de dominação que produzem seus próprios antagonismos. Oposições tais como africanismo/crioulidade devem, então, ser compreendidos como respostas divergentes a um mesmo conjunto de relações sociais, e não como uma dicotomia entre a preservação da herança africana e a adaptação às sociedades coloniais.⁸¹

Stuart Hall também procurou elaborar um modelo para o estudo da criouliização em que os problemas sociológicos ocupam um papel central, sem abdicar das dimensões culturais do problema, afirmando que tanto as conotações de imbricação cultural como as de expropriação econômica e social devem ser mantidas. Para ele, a criouliização deveria se aproximar do conceito de tradução ao enfatizar o movimento e transformação dos sentidos (e não o retorno às raízes), ainda que o resultado sempre exiba traços que resistem à tradução e que impedem que o processo se feche e seja concebido como síntese, repondo a *différance* perpetuamente no sistema simbólico. Esse resultado traduzido, ou seja, a “crioulidade”, seria construído a partir de três “presenças”: em adição à “presença africana” e à “presença europeia”, Hall sugere a centralidade da “presença americana” para a conformação dos sentidos. Essa “presença americana” deve ser entendida como lugar simbólico de interação, à semelhança de uma “cena primordial” freudiana, no sentido de um ato traumático (de violência simbólica e concreta, de expropriação e também de tabu) que constroi o arcabouço a partir do qual a

⁷⁹ PALMIÉ, S., *op. cit.*, p. 184-7.

⁸⁰ KHAN, A., *op. cit.*

⁸¹ BOLLAND, N., *op. cit.*

interação entre as duas outras presenças ganha sentido, quebrando a continuidade com o passado e desterritorializando as presenças africana e europeia. Ou seja, numa linguagem mais próxima daquela que empregamos até agora, o contexto institucional do escravismo americano forneceria uma “cena” que modula as interações culturais e sociais entre africanos e europeus, e dentro da qual elas ganham sentido.⁸² Ou seja, assim como Palmié, Khan ou Bolland, Hall reafirma a importância dos problemas sociológicos (que possuem um âmbito simbólico) na transformação das interações culturais americanas.

Evidentemente, houve obras e autores que não se enquadraram nessa descrição geral que tracei da historiografia afro-americanista, e que optaram por um enfoque que levasse em conta as hierarquias sociais e os problemas sociológicos relacionados com as culturas afro-americanas. A começar pelos próprios críticos de Mintz e Price, que, como vimos em vários casos, adotam ou reconhecem aspectos sociológicos do problema, mas quase sempre sem enfatizá-los. Outros autores, porém, dão mais ênfase a essas questões, a exemplo de Berlin, que adota uma dupla definição (cultural e sociológica) quando desenvolve o conceito de “crioulos atlânticos”.

Joseph Miller também enfatiza as questões sociológicas em uma crítica à abordagem afrogenética. Ao analisar as identidades dos africanos no Brasil, critica o uso do conceito de etnicidade na literatura afrogenética, afirmando que seria preciso pensar que os africanos buscavam não se restringir a identidades fechadas e exclusivas, mas procuravam estabelecer novas instâncias de pertença (muitas vezes simultâneas) de acordo com os laços sociais que conseguissem forjar em cada contexto histórico, com outros africanos, com escravos americanos, com camadas sociais livres ou mesmo com a elite, quando possível:

As pessoas [na África] concebiam a si mesmas de forma diferente em cada uma das numerosas esferas de sua vida diária à qual se conectavam intencionalmente, denominando-se de forma situacional, e portanto diferente, em cada uma. Como poucas dessas múltiplas associações eram mutuamente excludentes, as pessoas na África clamavam para si tantas conexões quanto seus meios e interesses lhes permitissem. Quanto mais associações, maior a autonomia e o grau de melhoria pessoal que elas poderiam atingir, ao dispor da lealdade em relação a uma esfera contra os desafios e limitações impostas pelas outras. [...] Portanto, a “eticidade” na África fornece apenas uma aproximação limitada e enganosa a respeito da série fluida e criativa de identidades que as

⁸² HALL, S., *op. cit.*

peças de fato constituíam para substituir os laços desfeitos por sua escravização.⁸³

As condições e possibilidades dessa proliferação de instâncias de pertencimento teriam variado historicamente de acordo com os contextos sociais e instituições vigentes em cada região e período, mas o importante é frisar a idéia de que os escravos estabeleceram vínculos de pertença com diversas instituições coloniais, inclusive as europeias (como as irmandades católicas), que forneceram instrumentos simbólicos para a criação de laços de pertença. Ou seja, na perspectiva de Miller, seria preciso focar justamente as condições sociológicas da escravidão a fim de avaliar melhor as opções identitárias à disposição de cada escravo, sem considerá-las como mutuamente excludentes.

Apesar de adotar em muitos momentos, como vimos, posturas emblemáticas da corrente afrogenética, Paul Lovejoy também adota em outros momentos uma definição de identidade como articulada a instituições sociais e relações entre pessoas. Ao invés de considerar as etnias como entidades autorreferentes que remontam a algum referencial africano ancestral e estático, Lovejoy considera que essas identidades se construíram a partir das relações entre pessoas e grupos, e envolveram de forma crucial os contextos atlânticos e suas conexões. A “crioulização”, aqui, não é entendida como afastamento em relação às matrizes africanas, mas sim como processo de criação de vínculos entre indivíduos escravizados, vínculos que se fundavam, muitas vezes, em identidades étnicas criadas na própria dinâmica do tráfico: no caso das relações entre etnias e religiões africanas como o vodun, por exemplo, Lovejoy afirma que a etnia se constrói como critério de diferenciação dentro de um sistema religioso inclusivo: busca-se uma matriz africana de diferenciação *justamente* por conta da inserção em redes de socialização que envolvem diversos subgrupos. A historicização do conceito de etnia é um dos pontos centrais desta argumentação do autor:

[...] identificações étnicas específicas só tinham sentido ao se referirem às fronteiras que separavam as diferentes categorias étnicas umas das outras, incluindo as dimensões políticas, religiosas e econômicas dessas diferenças e a forma como elas se transformaram ao longo do tempo. Certamente, associações históricas com a África também constituíram traços essenciais dessas definições

⁸³ MILLER, Joseph C. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring identities through the enslavement in Africa and under slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving connections: Changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery*. Nova York: Humanity Books, 2004, p. 86-7 (tradução minha).

de comunidade, e ao invés de serem estáticos, os elos com a África raramente estavam desconectados dos eventos do outro lado do Atlântico.⁸⁴

Como se vê, o autor leva em conta, aqui, as problemáticas sociológicas ao definir as identidades, pois elas corresponderiam a movimentos de estabelecimento de relações entre grupos de pessoas na situação do cativo e serviriam justamente como signos dessas relações. Não existe aqui uma dicotomia entre identidades africanas e identidades crioulas, pois Lovejoy considera as etnias como uma das múltiplas formas de identidades crioulas criadas pelo tráfico de escravos. Sua posição se aproxima, aqui, daquela de James Lorand Matory, para quem o desenvolvimento de identidades étnicas é um processo ocorrido em ambos os lados do Atlântico, como decorrência dos próprios fluxos do tráfico.⁸⁵ Neste artigo, Lovejoy critica Mintz e Price mais porque entende que os autores minimizam a importância dos referenciais africanos e dos eventos transcorridos na África para a criação das identidades crioulas, que precisariam ser pensadas como construções resultantes de fluxos bilaterais entre América e África. O modelo de crioulição por “fases” ou “etapas” (como o modelo gradual de Gomez, ou o modelo pendular de Berlin) tampouco seria uma resposta adequada ao problema, para Lovejoy, justamente porque considera como dicotômica a relação entre identidades africanas e crioulas: seria preciso abandonar as primeiras para aderir às segundas, quando a elaboração de ambas seria concomitante em muitos casos. Neste artigo, Lovejoy parece tentar manter a tensão dinâmica entre as abordagens sociológica e culturalista que caracteriza a obra de Mintz e Price, ainda que critique seu modelo unidirecional.

Robert Slenes, igualmente, encara a criação das identidades culturais dos escravos como atravessada por dentro pelas questões sócio-econômicas inerentes à escravidão americana. Por exemplo, uma identidade da comunidade bantu no Sudeste brasileiro do século XIX teria se ancorado em similaridades étnico-linguísticas herdadas da África, sem dúvida, mas emergiria da constatação de que os africanos ocupavam uma posição permanente de marginalidade devido ao fato de terem menor acesso do que os escravos nascidos na América às possibilidades de ascensão social no sistema escravista que vigorou nesse contexto. Diante dessa marginalidade, os africanos teriam se voltado para os laços que pudessem criar entre si. Mais tarde, essa etnia teria inclusive adquirido contornos mais definidos de uma comunidade política através de planos de rebelião,

⁸⁴ LOVEJOY, P., *op. cit.*, p. 86 (tradução minha).

⁸⁵ MATORY, J., *op. cit.*, p. 38-72.

engendrando um “protoprojeto” nacional.⁸⁶ Ou seja, a identidade bantu precisaria ser definida em termos tanto étnicos quanto sociológicos.

Assim como Berlin ou Heywood e Thornton, Slenes acredita que é preciso encarar o processo de criouliização como tendo sido iniciado na África a partir do estabelecimento de relações regulares entre os europeus e as sociedades locais. Ele analisa a apropriação da figura católica de Santo Antônio pelos centro-africanos, dando especial atenção a movimentos do tipo *kimpasi* (grupos de culto que visavam à regeneração de comunidades tidas como desequilibradas). Para o autor, essa apropriação do santo católico dentro dos padrões de pensamento africanos pode ser caracterizada como uma espécie de criouliização fortemente vinculada a processos sociais de escravização e a estratégias de luta política, já que consistia numa crítica à atuação de líderes políticos congolese que apoiavam políticas de escravização e aos missionários católicos atuantes na região, não podendo ser adequadamente compreendida sem referência a esses sentidos sociais.⁸⁷ Marina de Mello e Souza também reconheceu essa forte dimensão “sociológica” do catolicismo centro-africano, sugerindo que ele funcionou como uma estratégia de construção de redes de aliança política e comercial entre europeus e elites africanas.⁸⁸ Se Heywood e Thornton analisaram esses fenômenos religiosos como a parte mais importante do surgimento de uma “cultura crioula atlântica”, Souza enfatiza que ela precisa ser definida não como processo de difusão meramente cultural, mas sim como parte de uma construção de relações diplomáticas e econômicas vinculadas ao comércio transatlântico.

Em suma, mesmo se reconhecermos que os rumos do debate sobre a criouliização e sobre a formação das culturas afro-americanas assumiu, sobretudo na historiografia norte-americana, uma forte tendência a privilegiar a abordagem culturalista, ainda assim é preciso reconhecer a existência de outras perspectivas que tentam incorporar os problemas sociológicos levantados por Mintz e Price.

* * *

⁸⁶ SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, nº 12, p. 48-67, 1991-1992.

⁸⁷ Idem. Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil: “creolization” and identity politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil, and the construction of trans-Atlantic black identities*. Trenton (EUA): Africa World Press, 2008, p. 209-54.

⁸⁸ SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: FRAGOSO, João et alii (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 279-297.

Apesar da existência de vozes dissonantes, o encaminhamento do debate sobre a criouliização e a formação das culturas afro-americanas na historiografia norte-americana tendeu a minimizar as problemáticas sociológicas para se centrar majoritariamente nas abordagens culturalistas do fenômeno, resgatando algumas das indicações da obra de Herskovits. Como decorrência, cristalizou-se um entendimento das identidades africanas, crioulas e euro-americanas como instâncias mutuamente excludentes e, no limite, incomensuráveis e incompatíveis. Com isso, essa historiografia abdicou do projeto de construir um modelo que explicasse *em termos culturais* (isto é, propriamente simbólicos, e não meramente como imposição externa) os processos de transposição das fronteiras identitárias e de negociação entre as instâncias de pertencimento e os padrões normativos de ordenamento das sociedades americanas. A decorrência dessa abordagem, que se tornou dominante no debate, foi o estabelecimento de um projeto analítico que transformou as Américas escravistas praticamente em um “mapa de guerra” entrecortado por identidades antagônicas disputando territórios ao longo de quase quatro séculos de escravidão.

Busquei entender nesta análise a obra de Mintz e Price como um projeto ambicioso de solucionar problemas que têm uma longa sobrevivência na antropologia norte-americana; mais especificamente, como uma tentativa de elaborar um aparato conceitual capaz de explicar o papel de tradições simbólicas particulares sobre processos globais de transformação cultural, conjugando pressupostos particularistas e universalistas sobre o funcionamento das culturas e sociedades. Tal empreendimento constitui, ainda hoje, dentro do campo dos estudos acerca dos intercâmbios culturais do mundo escravista moderno, um projeto essencialmente não-resolvido e, por ser talvez um projeto *insolucionável*, um desafio instigante e vigoroso para a os estudiosos da área. Nas palavras impressas pelos autores de *O nascimento da cultura afro-americana* no ano de 1973,

Os mapas que traçam pretensas linhas de influência cultural de determinadas regiões africanas em determinadas colônias do Novo Mundo ainda são populares entre os afro-americanistas, embora pareça cada vez mais claro que eles envolvem supersimplificações arriscadas.⁸⁹

⁸⁹ MINTZ, S.; PRICE, R., *op. cit.*, p. 37.

Se compararmos esse alerta com a abordagem dominante nos estudos recentes sobre o tema, daremo-nos conta da atualidade do desafio.

4. Afeto e ambivalência

É difícil superestimar a influência da obra de Melville Herskovits na constituição e desenvolvimento da área disciplinar dos estudos afro-americanistas, principalmente nos EUA. Ancorando-se solidamente no paradigma culturalista de Franz Boas, Herskovits procurou, como vimos, preservar o complexo jogo de permanências e mudanças que caracterizava a teoria boasiana dos contatos culturais, contemplando tanto a preservação dos “africanismos” quanto o fenômeno da “aculturação” na formação das culturas afro-americanas, jamais tendo conseguido resolver plenamente a contradição entre as duas dimensões.

A tensão entre esses dois pólos – preservação e transformação, implicando a presença preponderante de elementos de origem africana ou europeia nas culturas afro-americanas – tornou-se uma espécie de problemática fulcral para os estudos posteriores sobre a cultura afro-americana, refletindo-se ainda na produção contemporânea e tendo chegado a uma espécie de ponto de esgotamento analítico. Mintz e Price, talvez os maiores responsáveis por atualizar essa discussão no cenário intelectual e político mais recente, tampouco chegaram a resolver plenamente as questões deixadas abertas pela obra herskovitsiana. Sobretudo nos EUA e no Caribe, uma corrente de estudos que chamei de “afrogenética” optou por um modelo interpretativo que dissolvia a tensão não-resolvida nessas obras ao postular uma continuidade quase integral entre as culturas afro-americanas antes do século XIX e o passado africano, deixando um pouco de lado a problemática relativa à adaptação dos afro-descendentes às sociedades do Novo Mundo. Com isso, esses autores reforçaram as tendências particularistas da análise cultural, conduzindo a uma perspectiva sobre a história cultural das sociedades coloniais escravistas caracterizada pela existência de universos culturais relativamente fechados, auto-referentes e inconciliáveis, tornando difícil a abordagem de fenômenos de interação cultural e levando o próprio estudo dos “intercâmbios culturais” a um impasse.

Colocada desta forma, essa resumida genealogia dos estudos afro-americanistas pareceria indicar que os resultados das análises mais recentes estariam quase que “prefigurados” estruturalmente desde a publicação das obras de Franz Boas. Contudo, não podemos deixar de observar que a teoria boasiana dos contatos culturais constituía muito menos um modelo fechado, e muito mais um conjunto de indagações e sugestões

a respeito de como interagem dois (ou mais) universos culturais distintos. O modelo herskovitsiano é uma possibilidade de desenvolvimento dessas questões, seguindo rente às indicações de Boas, mas não excluiu outras formulações para os mesmos problemas. Neste último capítulo, pretendo resgatar dois outros autores que, na mesma época de Herskovits, abordaram os contatos culturais da América colonial partindo de um viés culturalista (num sentido mais alargado) e elaboraram análises cujas implicações fornecem outras formulações para o problema boasiano: Fernando Ortiz e Gilberto Freyre. Suas interpretações fornecem um contraponto ao modelo herskovitsiano que tenho analisado até aqui, sem, contudo, abdicar das mesmas questões fundamentais, e por isso podem vir a constituir uma espécie de “ponto de fuga” para a reflexão atual sobre a formação das culturas afro-americanas. Como pretendo evidenciar, ambos aprofundam ainda mais a influência hermenêutica e subjetivista presente em Franz Boas e propõem um modelo analítico-sintético em que a categoria de *afeto* ocupa um lugar conceitual fundamental.

A obra de ambos os autores tem sido recentemente revalorizada. No caso de Ortiz, seu conceito de “transculturação” foi reapropriado no campo da teoria literária e da análise do discurso, refluindo para os estudos culturais. Diante do esgotamento e da confusão conceitual que caracterizam a discussão em torno da “crioulização”, Robert Slenes chegou mesmo a propor que o conceito de “crioulização” seja compreendido simplesmente como um sinônimo de “transculturação”¹ – tendência rejeitada por outros autores, como Paul Lovejoy.² Gilberto Freyre foi peremptoriamente rejeitado por algum tempo como um ideólogo da “democracia racial”, mas atualmente sua obra tem recebido uma atenção crítica cuidadosa, que revelou as complexidades e sutilezas de seu pensamento – para alguns, o autor teria até chegado a preconizar métodos de análise de fontes desenvolvidos pela escola historiográfica dos *Annales*.

Ortiz e Freyre abordaram uma série de problemas e lançaram teses e modelos interpretativos de larga repercussão em diferentes áreas do conhecimento. Na análise que se segue, pretendo focar a obra de ambos os intelectuais a partir de um viés bastante específico, ressaltando o problema do intercâmbio cultural e a forma como ambos elaboraram soluções originais, passando pelo *afeto*, para questões levantadas por Franz Boas. Ao final, sugeri que correntes recentes do pensamento pós-colonial têm desenvolvido de forma mais sistemática algumas das intuições de Freyre e Ortiz, muito

¹ SLENES, R., *op. cit.*, p. 210; veja-se também a nota 4, na p. 247.

² LOVEJOY, P., *op. cit.*, p. 95-8.

embora uma relação de influência direta não possa ser estabelecida na maior parte dos casos. Pretendo sugerir que, aprofundando ainda mais a dimensão do afeto ressaltada por esses dois autores, intelectuais contemporâneos elaboraram propostas interpretativas para as interações entre africanos e europeus que permitem vislumbrar um caminho teórico e metodológico para evitar alguns dos impasses a que chegou, recentemente, a historiografia afro-americanista.

4.1. *Tentação e desejo na transculturação de Fernando Ortiz*

No ano de 1940, foi publicada em Cuba uma obra que discutia a noção de aculturação com base no estudo dos contatos culturais da colonialidade americana. Intitulava-se *Contraponto cubano do tabaco e do açúcar*, de autoria de Fernando Ortiz, e consistia basicamente em um ensaio de interpretação geral a respeito da formação histórica de Cuba.³ A obra de Ortiz veio a público um ano antes da publicação do grande clássico de Herskovits, *O mito do passado negro*, embora não pareça que o antropólogo norte-americano tenha chegado a ter acesso ao ensaio. No entanto, Ortiz abordava questões análogas às de Herskovits ao discutir a aplicabilidade do conceito de aculturação, trazendo importantes implicações para o debate teórico acerca dos contatos culturais nas sociedades americanas.

A visibilidade relativamente mais restrita da obra de Ortiz em relação à de Herskovits, ao menos até os anos 1990, fez com que suas instigantes indicações permanecessem majoritariamente inexploradas; mais recentemente, porém, o conceito de “transculturação” foi resgatado no contexto dos debates sobre as culturas afro-americanas, nem sempre na mesma exata acepção. Como a obra de Ortiz apresenta um caráter mais aberto, devido a sua própria natureza de ensaio, vale resgatar o conjunto de sua argumentação a fim de analisar as diversas implicações do conceito e suas possíveis contribuições para o debate acerca dos processos de intercâmbio cultural.

O livro de Ortiz se divide em duas partes: a primeira parte, chamada simplesmente *Contraponto cubano do tabaco e do açúcar*, é de fato o texto principal da obra, constituindo um ensaio geral a respeito da formação histórica de Cuba em que se expõe de forma dramática e mesmo poética o contraste entre duas tendências opostas presentes na história de Cuba, uma associada ao açúcar e ao latifúndio, e outra ao tabaco

³ ORTIZ, F., *op. cit.* Como não existe tradução para o português da obra de Ortiz, todas as citações serão traduzidas por mim.

e à pequena propriedade. A segunda parte, intitulada *História, etnografia e transculturação do tabaco havano e inícios da escravidão de negros na América* é composta por notas e esclarecimentos a respeito de questões e aspectos levantados no ensaio propriamente dito. Uma vez que o ensaio principal adota um estilo mais poético, esquemático e dramático, a segunda parte é a exposição histórica e etnográfica, documentada por fontes e matizada por outros argumentos, das teses apresentadas no ensaio.

Normalmente, considera-se que a grande contribuição de Ortiz ao debate sobre os contatos culturais está representada em seu conceito de *transculturação*, que ele propõe como substituto para o de *aculturação*. Ocorre que o termo aparece com sentidos distintos nas diversas partes do texto em que é exposto, gerando alguma confusão por conta dessa oscilação.⁴ Malinowski, que escreveu a introdução à obra, ressaltou de forma didática o contraste entre o conceito de transculturação e o de aculturação, que aquele pretendia substituir. Para o antropólogo, a aculturação descreveria um movimento unidirecional de transmissão cultural: é o imigrante quem deve se aculturar, ou seja, se transformar no sentido da adoção de uma cultura dominante tida como padrão. Ou seja, a aculturação implicaria transformações de apenas uma das partes no processo de contato cultural, revelando um matiz etnocêntrico que toma uma das culturas como ideal mais avançado a ser alcançado pelos indivíduos de outras culturas. A transculturação, pelo contrário, ressaltaria justamente a bidirecionalidade dos fluxos e transformações culturais em situações de contato. Parte-se do princípio de que ambas as partes são transformadas em um processo de “toma-lá-dá-cá”, engendrando a criação de uma realidade cultural nova, original e autônoma em relação às culturas de origem, em vez de teleologicamente tendendo a uma delas.⁵

Malinowski, um dos mais destacados expoentes da escola antropológica funcionalista, tentou filiar a obra de Ortiz a essa matriz teórica, uma vez que o ensaio considera os fatores da produção e da economia em sua análise. No entanto, a formação do intelectual cubano foi bastante eclética, tendo sido marcada não apenas pelo funcionalismo antropológico como também por influências do positivismo, da criminalística, da sociologia de Marx e Durkheim e da discussão culturalista a respeito

⁴ CUNHA, Roseli Barros. A *transculturação* de Fernando Ortiz. In: *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 110-128.

⁵ MALINOWSKI, Bronislaw. Introducción. In: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Havana: Jesus Montero Editor, 1940, p. XV-XXIII.

dos processos de aculturação.⁶ Além da introdução, na qual o conceito de “transculturação” é analisado por Malinowski, o único trecho do livro em que o conceito é tratado sistematicamente é uma pequena seção que introduz a segunda parte da obra, intitulada *Do fenômeno social da “transculturação” e de sua importância em Cuba*.⁷ Na exposição de Ortiz, o conceito já aparece num sentido ligeiramente diferente daquele ressaltado por Malinowski. Para seu formulador, a transculturação descreve o processo da formação da cultura cubana (e americana, por metonímia) como a formação de realidades culturais novas e originais a partir da desintegração de culturas originárias justapostas (europeias, africanas e indígenas, no caso). Para ele, a aculturação indicaria a adaptação unilateral a uma cultura pronta e acabada, enquanto a transculturação compreenderia um primeiro momento de desintegração das culturas originárias (a “desculturação”) e um segundo momento de elaboração de novos fenômenos culturais (a “neoculturação”), num processo marcado pela transitoriedade, pelos fluxos bilaterais, pelas trocas e pela transformação. O autor sintetizou:

Entendemos que o vocábulo **transculturação** expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura para a outra, porque este não consiste apenas em adquirir uma cultura distinta, que é o que, a rigor, indica o termo inglês **aculturação**; diferentemente disso, o processo implica também necessariamente a perda ou desarraigamento de uma cultura precedente, o que se poderia chamar de uma **desculturação**, e, além disso, significa a conseguinte criação de novos fenômenos culturais, o que se poderia denominar **neoculturação**. Ao fim, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo abraço de culturas ocorre o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criatura sempre tem algo de ambos os progenitores, mas também é sempre distinta de cada um dos dois. No conjunto, o processo é uma **transculturação**, e este vocábulo compreende todas as fases de sua parábola.⁸

Nessa exposição sistemática e explícita, o conceito de transculturação parece pressupor a existência de duas (ou mais) matrizes culturais estáveis e de um produto cultural distinto, uma síntese autônoma, mas formada a partir das contribuições de todas as matrizes, como indica o paralelo entre a transculturação e a procriação biológica. Aqui, a sistematização teórica encontra-se ainda bastante rente aos estudos culturalistas e a conceitos análogos, como o de “adaptação”, empregado já desde os anos 1930, como vimos, ou o de “sincretismo”, usados ambos para designar formações culturais

⁶ CUNHA, R., *op. cit.*

⁷ ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. In: *Op. cit.*, p. 136-142.

⁸ *Ibid.*, p. 142 (negritos no original).

intermediárias de síntese, surgidas a partir da interpenetração de elementos de duas culturas-matriz (embora esses conceitos fossem normalmente empregados, na época, com um viés teleológico que Ortiz rejeita).

No entanto, ao longo do ensaio, os usos que Ortiz faz do termo nem sempre correspondem a essa definição, permitindo entrever outras possibilidades de formulação dos processos de trocas culturais. Nesse movimento, a definição da transculturação como síntese se esfumaça para dar lugar a uma perspectiva mais fluida dos contatos culturais, em que as ambiguidades, reinterpretações, transformações e deslocamentos ocupam lugar de destaque, e em que os movimentos de troca não dão origem a sínteses acabadas, mas a tendências contraditórias que refluem para as culturas-matriz. Para compreender esses usos do conceito, no entanto, precisamos explorar brevemente as principais teses do autor a respeito dos conflitos entre o tabaco e o açúcar em Cuba.

Para Ortiz, tabaco e açúcar são plantas que se opõem em suas características naturais e nas inclinações morais e metafísicas de seus respectivos usos pelos homens. Além disso, o autor trata o açúcar e o tabaco como metonímias das estruturas sociais conflitantes construídas historicamente em Cuba em torno desses dois gêneros agrícolas. Deste modo, o ensaio de Ortiz é um duplo contraponto: um contraste de potencialidade morais e metafísicas e de estruturas sociais. Do ponto de vista metafísico, o açúcar está associado ao sustento, à saciedade do corpo, ao repouso e à homogeneidade (visto que todos os açúcares são qualitativamente iguais após seus processos de fabricação). O tabaco, pelo contrário, associa-se à idealidade, à inspiração do espírito, à inquietação, ao sonho, à liberdade do pensamento e à busca da individualidade (ressaltada pelas características particulares de cada folha do tabaco e de cada variedade de seu produto final). O tabaco traria uma forte associação com as forças demoníacas, entendidas não como influências negativas, mas em chave romântica e faustiana, como forças que impulsionam o homem ao movimento, ao dinamismo e, em última instância, à busca de um ideal de harmonia perdido.⁹

A natureza e as exigências dos cultivos do açúcar e do tabaco determinariam, para Ortiz, estruturas sociais e econômicas distintas para cada um dos gêneros, condizentes com suas tendências metafísicas. O açúcar requereria, para sua fabricação, o cultivo em larga escala, o uso do maquinário e do engenho e o rápido aproveitamento dos talos cortados, exigindo grande concentração de terras, de mão-de-obra e de

⁹ Veja-se especialmente *Ibid.*, p. 10-27, muito embora esse contraste se desdobre ao longo de todo o ensaio.

capitais. Por isso mesmo, o açúcar estaria associado ao latifúndio, à escravidão e à dominação do capital estrangeiro – em suma, à condição de colonialidade de Cuba. O tabaco de qualidade, pelo contrário, precisaria ser cultivado por meio do cuidado intensivo a cada pé da planta, requerendo por isso a produção em pequena escala, o trabalho artesanal e manual e a pequena propriedade. Por isso, o tabaco estaria associado a uma estrutura produtiva camponesa, descentralizada e local – em suma, à condição de autonomia de Cuba.¹⁰ Se é verdade, por um lado, que essas estruturas seriam determinadas pelas características naturais das plantas e dos cultivos, por outro lado, essa determinação é reconhecida como sendo produzida por estruturas históricas e econômicas, já que o tabaco também poderia ser apropriado por um esquema capitalista de produção (como ocorria na Virgínia e como estaria começando a ocorrer em Cuba à época do autor),¹¹ e o açúcar, por sua vez, já havia sido cultivado nas Antilhas em moldes não-capitalistas.¹² Essa associação entre o tabaco e a autonomia local, por um lado, e o açúcar e a dependência colonial, por outro, é portanto tanto uma contraposição derivada da natureza quanto de processos históricos e opções econômicas.

A associação do tabaco com a idealidade e com a liberdade, em contraste com um capitalismo materialista e embrutecedor do espírito, é importante para compreendermos as operações que Ortiz descreve no processo de “transculturação do tabaco”. A expressão já é indicativa por si, pois não se refere à criação de uma nova cultura de síntese (como parecia indicar a definição do conceito), mas a um processo ocorrido com um aspecto particular da cultura: o uso do tabaco. A transculturação não é, aqui, um processo sintético e global, mas um deslocamento de um elemento específico de um terreno cultural para outro – um movimento que, como veremos, rearticula outros campos simbólicos à sua volta. Ortiz ressalta a origem ameríndia do tabaco, que tinha um caráter fortemente sagrado e fazia parte de um abrangente complexo cultural em que as noções de purgação, purificação espiritual, catarse e expiação do mal tinham um papel de destaque, sendo utilizado ritualmente em várias cerimônias religiosas com essas finalidades.¹³ No processo de adoção do tabaco pelos europeus (sua “transculturação”), ele viria a perder essa natureza sagrada e religiosa, assumindo uma nova gama de significados complexos no seio das várias tendências da cultura europeia da época.

¹⁰ Veja-se especialmente *Ibid.*, p. 36-47 e 77-99.

¹¹ *Ibid.*, p. 110-113.

¹² *Ibid.*, p. 340-1.

¹³ *Ibid.*, p. 163-246 (“Del tabaco entre los indoantillanos”).

Na primeira etapa de sua transculturação, segundo Ortiz, o tabaco teria sido encarado pelo clero europeu como uma “erva do demônio”, já que este seria, na visão católica, o inspirador das religiões ameríndias em cujas cerimônias a planta era empregada. Nesse processo de demonização, o clero preservava a natureza sagrada do tabaco, mas invertia seu sinal, que passava de divino a diabólico. Desde cedo, portanto, o tabaco tornou-se uma espécie de tabu religioso para os europeus, encarado como pecado e como tentação diabólica, com a qual, no entanto, os colonos vieram a tomar contato de diversas maneiras. Ortiz aventa a hipótese de que os primeiros usos do tabaco pelos europeus teriam sido no contexto de ritos mágicos e curativos, mas eles logo teriam adotado o hábito de fumar com fins puramente hedonistas, cedendo então à tentação demoníaca do prazer dos sentidos.

Talvez pudéssemos aproximar essa noção de “transculturação” do conceito herskovitsiano de “reinterpretação”, na medida em que ele também descreve o movimento de transformação de elementos culturais na passagem de um universo cultural para outro, e também atende à exigência culturalista de que a permanência e a mudança sejam aspectos coevos e simultâneos da difusão cultural. Assim como Herskovits e Boas, Ortiz também considera que a apropriação de materiais oriundos de outros sistemas culturais pode ser acompanhada de uma alteração em seus sentidos ou qualidades imanentes. Contudo, como veremos, a reflexão de Ortiz traz implicações que perturbam os termos em que a tradição culturalista normalmente colocou a questão.

Num segundo momento da transculturação, o tabaco passa a ser consumido na própria Europa, primeiramente na Espanha e em Portugal, de onde se disseminou para o Mediterrâneo islâmico e, por fim, para toda a Europa ainda no século XVI. A princípio defendido como planta decorativa e medicinal, foi condenado pelo clero por sua natureza supostamente diabólica. Para Ortiz, o tabaco foi adotado pelos europeus como um estimulante do espírito e do pensamento, incentivando e indo ao encontro das tendências e demandas racionalistas da época do Renascimento. Assim sendo, o tabaco teria se associado ao livre pensamento e à razão contra o dogmatismo religioso e o tradicionalismo da época.¹⁴ Juntamente com outros alcaloides adotados pelos europeus na mesma época (o café árabe, o chá chinês e o chocolate mexicano), o tabaco é representado pelo autor como tendo oferecido uma espécie de “incentivo” para que o espírito racionalista e o livre pensamento, já presentes em forma potencial ou como

¹⁴ Veja-se especialmente *Ibid.*, p. 246-326 (“De la transculturación del tabaco”).

tendência, se libertassem das amarras impostas por um dogmatismo e tradicionalismo então já em crise. Para formular a questão na linguagem teológica com a qual Ortiz joga, o tabaco teria sido oferecido aos europeus como tentação que ia ao encontro de um desejo de “pecar” (isto é, pensar racional e livremente) que os europeus já possuíam em forma latente, mas que estaria reprimido pelo dogmatismo da religião.

Aqui, a dinâmica da transculturação fica bastante complexa. No esquema de Ortiz, a cultura europeia do século XVI não seria uma totalidade homogênea, pois já traria latente, dentro de si, um desejo de “pecar” (no sentido romântico do pensamento livre), um espírito racionalista ainda muito restringido por forças internas. Diante dessa demanda potencial, o tabaco teria sido adotado pelos europeus como “tentação diabólica” – e, notemos, só pode se apresentar como “tentação” diante de uma noção de “pecado” (o racionalismo, no caso) que já existia previamente, ainda que sua prática fosse reprimida. Tendo ido ao encontro de uma demanda interna, de um desejo latente, o tabaco aparece como incentivo externo ao seu pleno desenvolvimento. Nesse processo, ele ajuda a transformar a cultura europeia da época moderna, transferindo a ela uma tendência idealizante e incentivadora do pensamento e da razão. “O tabaco é um dom mágico da selvageria”,¹⁵ que a cultura europeia absorve como um impulso antitético às tendências de opressão, dogmatismo e materialidade de sua civilização, dando vazão à sua selvageria libertária latente.

O que se manifesta na dinâmica da transculturação do tabaco é, mais uma vez, o complicado jogo entre origem endógena e exógena das transformações culturais em situações de contato, que já havíamos visto ocupar um papel central na reflexão de Franz Boas. Na solução proposta por Ortiz, a transculturação do tabaco parece oferecer um objeto exógeno que funciona como suporte concreto e como incentivo para a atualização de uma demanda endógena que, até então, não havia encontrado formas de expressão e não tinha sido incentivada. Ou seja, a transculturação fornece material para exprimir e impulsionar uma demanda, que modula os usos do material apropriado. Por isso, afirma Ortiz, o tabaco é apropriado plenamente dentro dos quadros do pensamento europeu da época, indo ao encontro de um racionalismo crescente do Renascimento, inserindo-se em suas tendências experimentalistas (pois o tabaco oferecia material de experimentação de usos e propriedades) e no que ainda sobrevivia das superstições e práticas curativas medievais, que ganhariam com o tabaco mais um ingrediente.

¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

Com isso, Ortiz formulou uma resposta ao problema que obedece à exigência feita por Boas da concomitância de permanência e mudança. Mais do que isso, ele conseguiu estabelecer tanto a permanência quanto a mudança *no mesmo nível analítico*; tanto no plano profundo do espírito quanto no plano das formas exteriores – e aqui ele difere decisivamente de Herskovits. Nas formas, o tabaco passa de uma cultura à outra preservando suas potencialidades físicas e metafísicas, suas características naturais e alguns dos seus usos, mas ganha novos formatos, novas roupagens e novos modos de usar (novas técnicas de fumo, adição de essências aromáticas, transformação em rapé, invólucros de papel etc.). No plano do espírito, a cultura europeia se transforma com o sopro diabólico da razão trazido pelo tabaco, mas esse sopro já se encontrava como potencialidade dentro dela – ou seja, o “espírito” da cultura europeia se transforma em foco, adquirindo um novo equilíbrio de forças e tendências internas, mas não em natureza, pois a razão já estava nele desde o princípio. No limite, o material exógeno funciona como um catalisador de rearranjos internos potenciais. Nessa visão da transculturação como catálise, Ortiz não apenas rompe a unidirecionalidade do conceito de aculturação (como ele expressamente formula), como também propõe uma solução original para o dilema boasiano da cultura como espírito perene e como agregado histórico de elementos, uma solução que consegue ao mesmo tempo preservar o caráter orgânico e sintético de uma cultura e abri-la à transformação a partir da agregação de fontes externas.

Contudo, a fim de representar a tentação demoníaca do tabaco como força ao mesmo tempo externa e interna à cultura europeia, ele é obrigado a renunciar a um dos mais recorrentes pressupostos da reflexão culturalista: o de que cada cultura seria uma totalidade coesa, integrada e homogênea. Para ele, a cultura europeia carregaria em si sua própria contradição potencial, seu próprio conflito, apresentando uma cisão que marca sua própria constituição interna e a configura como universo conflituoso, sempre portando o risco da desintegração. Não exageremos a oposição, contudo: como vimos, o pensamento de Franz Boas carrega tendências contraditórias, sendo que ele próprio chega a admitir a possibilidade de que a integração e a organicidade nem sempre se manifestem plenamente dentro de uma dada cultura:

Não muitas vezes a integração é tão completa, que se eliminam todos os elementos contraditórios. Geralmente encontramos na mesma cultura rupturas

significativas nas atitudes de diferentes indivíduos; no caso de situações variáveis, isso ocorre até no comportamento de um mesmo indivíduo.¹⁶

Sob um determinado ponto de vista, poderíamos argumentar que Ortiz se afastou da matriz culturalista para propor uma solução distinta ao problema. Sob outra perspectiva, porém, seria igualmente defensável afirmar que ele aprofundou alguns dos aspectos da teoria de Boas que haviam sido parcialmente negligenciados em outras reflexões nela inspiradas. De qualquer forma, o que quero enfatizar é que ele partiu de um universo bastante semelhante de pressupostos e preocupações e, mais que isso, procurou abordar uma mesma questão fundamental: como podem se processar as interações entre universos culturais distintos?

A resposta de Ortiz passa por uma concepção do processo em termos de catálise e de equilíbrio. Ademais, ele ainda propõe pensar em qual seria o cimento que poderia atar duas culturas diferentes e garantir o sucesso desses complexos processos da transculturação. Mais do que a mera convivência em espaço contíguo, para Ortiz é uma economia afetiva o que fornece o móvel primordial dos processos de transculturação e de troca cultural. Nesse sentido, o afeto, sob a forma do desejo e da tentação, é aquilo que formula um vínculo entre duas culturas (dois “espíritos”) e fornece o esteio para os intercâmbios. Para Ortiz, a complexidade do contato não pode ser compreendida a partir de um ponto de vista puramente objetivo e analítico; seria preciso captar as dimensões afetivas das trocas. Se, em Boas, o espírito de uma cultura devia ser apreendido em termos mais orgânicos e afetivos como interesse ou tendência, Ortiz sugere ainda que a própria difusão seja encarada não como acréscimo mecânico e objetivo, mas como modulação afetiva das trocas, o que exigiria uma visada global do processo, que Ortiz resolve na forma ensaística de sua obra e no tom poético e literário da oposição metafísica-afetiva entre tabaco e açúcar, em chave romântica. No limite, a formulação de Ortiz representa um desafio de grande magnitude ao trabalho teórico e analítico, pois ele leva às últimas consequências a premissa de uma apreensão afetiva das dinâmicas da cultura e do espírito, apresentando um método radicalmente condizente com as exigências de uma “ciência do espírito” como a descrevia Dilthey.¹⁷

Para tornar as coisas mais complexas, o processo de transculturação gera tendências e movimentos contraditórios e ambíguos dentro da cultura que se transforma.

¹⁶ BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 106.

¹⁷ DILTHEY, W., *op. cit.*

Como exposto, Ortiz concebe o tabaco como um impulso essencialmente anti-material e anti-capitalista. Quando reconhece uma apropriação do tabaco pelo capital, postula-a como uma descaracterização ou perversão, ensejando a criação de aberrações como o cigarro (uma forma de consumo do tabaco submetida à mercantilização capitalista do tempo) ou o tabaco homogêneo e de qualidade inferior. Contudo, apesar dessa dicotomia um tanto esquemática entre tabaco/liberdade e capital/opressão, Ortiz reconhece que o tabaco só venceu todas as barreiras que enfrentou na Europa (por exemplo, a condenação por parte do clero ou as restrições impostas pelos Estados) quando se transformou em artigo mercantil, objeto de produção e comercialização capitalistas na própria Europa. Na verdade, o tabaco só pôde ganhar popularidade entre os europeus quando foi levado como artigo mercantil, alimentando uma demanda por um produto de luxo. Ao lado de uma demanda do espírito pela razão, temos, portanto, uma demanda do mercado pelo consumo de artigos de luxo.

Contudo, isso não teria ocasionado uma “perversão” do tabaco pelo capital? Ocorre que, concomitantemente, o tabaco também teria promovido uma perversão do capitalismo, ao introduzir na própria Europa uma cultura agrícola camponesa que ameaçaria o modelo econômico de exploração agrária em grandes propriedades com concentração de capitais. Para Ortiz, o tabaco é apropriado pela economia capitalista para engendrar condições não-capitalistas de produção e negar, num outro plano (ao incentivar a idealidade e a economia camponesa), a demanda capitalista que levou à sua adoção. Por isso mesmo, a transculturação precisa ser compreendida como processo caracterizado pelas múltiplas transformações e pelas ambiguidades e contradições dos movimentos que engendra. Essa ambiguidade ressoa aquela da própria demanda europeia: por um lado, uma demanda racionalista pela liberdade do pensamento; por outro, uma demanda mercantil pelo lucro material – ambas poeticamente aproximadas por Ortiz na figura do demônio: pecado da razão e pecado do lucro. O tabaco, ao adentrar os circuitos simbólicos e econômicos dessas demandas contraditórias, promove o agudizamento de suas ambiguidades.

O resultado desse processo de apropriações perversas é a transformação do tabaco em artigo capitalista, sem deixar de repor constantemente condições não-capitalistas de produção e demandas anticapitalistas de libertação. Fiel ao ideal romântico de uma síntese transcendente que redimisse os dilaceramentos, Ortiz busca-a na imagem do álcool, inspirador da alma e sustento do corpo simultaneamente, conjugando as virtudes tanto do açúcar/materialidade como do tabaco/espiritualidade.

Contudo, o processo de transculturação parece apenas dramatizar as polaridades e contradições do espírito, sem atingir uma síntese histórica satisfatória, o que leva Ortiz a apelar à síntese metafísica do álcool, sem que ele possa oferecer qualquer base histórica para sustentar o fim do contraponto. Nesse movimento, portanto, nota-se uma demanda interna que se apropria de um objeto externo para ganhar forma e contorno e, com isso, acaba agudizando e dilacerando suas próprias ambiguidades sem exatamente resolvê-las no plano histórico e terreno.

A sofisticação com que Ortiz empreende a análise da transculturação do tabaco explode por dentro a moldura dualista e mecanicista de sua exposição teórica, revelando um processo em que uma economia afetiva do desejo e da tentação vincula duas culturas, promove reorientações e catalisa contradições e ambiguidades potenciais ao oferecer objetos nos quais se atualizam demandas latentes. Com isso, ele formulou uma explicação para as trocas culturais que obedece ao princípio do condicionamento das influências exógenas pelo espírito e, ainda assim, dá conta de captar as transformações que esse mesmo espírito sofre ao se apropriar de novas formas. Ao fazê-lo, ele também promoveu uma reorientação da própria maneira de encarar o fenômeno dos contatos culturais. Mais do que considerar o processo como a produção de uma síntese autônoma em relação às matrizes, como ele afirma explicitamente, sua análise acaba implodindo a própria distinção entre matrizes e produtos, rejeitando a possibilidade de uma síntese e encarando o contato cultural como um refluxo constante de transformações para as próprias “matrizes”. Não se trata da formação de uma nova cultura sintética, mas de um contínuo reajustamento das culturas em contato aos ritmos dos objetos trocados, que funcionam como uma linguagem portadora de valores e ideais que vão ao encontro de desejos imanentes.

É fato que Ortiz enfoca praticamente apenas as transformações da cultura europeia e ocidental no processo de transculturação, não dando atenção à maneira como as trocas refluem para as culturas indígenas (ou mesmo para as africanas). Em parte, isso ocorre por conta da suposição de Ortiz de que a cultura indígena, como uma das “matrizes” da formação cultural cubana, não teria sobrevivido ao processo histórico, tendo sucumbido e eventualmente definhado diante da presença dos europeus na América. Contudo, a forma como o autor operacionaliza o conceito de transculturação exigiria pensar também em como as trocas refluíram para as culturas locais e as modificaram, atentando ainda para as demandas e desejos internos a partir dos quais foi possível estabelecer um elo com os adventícios – sem deixar de considerar,

evidentemente, a clara assimetria de poder da situação do contato colonial, que deixava uma margem de manobra menor às sociedades subjugadas pelo poder metropolitano.

Em vista disso, parece-me inaceitável a visão de Paul Lovejoy, que considera que a grande contribuição do conceito de transculturação é a possibilidade de pensar uma aculturação que se realizaria através de fases sucessivas (“desculturação” e “neoculturação”), mas que ainda assim estaria presa a um esquema unilateral de transmissão cultural, com os grupos transitando de suas identidades nativas originárias para as identidades europeias e/ou híbridas.¹⁸ Lovejoy parece partir da exposição teórica de Ortiz, sem atentar para os usos do conceito de transculturação nas outras partes da obra, nas quais se evidencia o refluxo transatlântico bilateral das trocas, atingindo também a cultura europeia.

Partindo igualmente das sistematizações teóricas apresentadas por Malinowski e Ortiz, Roseli Cunha ressalta uma certa pulverização do conceito de transculturação na obra, sugerindo que ele teria representado menos uma ruptura teórica com a noção de aculturação, e mais um afastamento deliberado em relação às discussões do culturalismo norte-americano, com o intuito de ressaltar o caráter especificamente latino-americano dos fenômenos de trocas culturais, supostamente mais acelerados, intensos e dramáticos do que em outras regiões.¹⁹ Contudo, observando os usos do conceito ao longo da obra como um todo, parece-me claro que eles impõem uma reorientação da problemática aculturativa, enfatizando a bidirecionalidade das trocas, os refluxos e as ambiguidades do processo e postulando uma concomitância entre permanência e mudança calcada em desejos latentes.

A crítica literária canadense Mary Louise Pratt, em obra intitulada *Os olhos do império*, seguiu as indicações de Ortiz e propôs uma leitura dos relatos de viagem sobre a África e a América com base nesse paradigma interpretativo, enfocando a construção bilateral de uma tradição de descrições das zonas imperiais do capitalismo europeu.²⁰ Pratt analisa dois fenômenos correlatos – as descrições que os europeus fazem das terras imperiais e de seus habitantes e as descrições que esses habitantes fazem de si mesmos para os europeus –, revelando como as duas dimensões se interpenetram na construção dos textos imperiais, de modo que a cultura imperial europeia deve ser vista como uma

¹⁸ LOVEJOY, P., *op. cit.*, p. 95-8.

¹⁹ CUNHA, R., *op. cit.*, p. 117.

²⁰ PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

construção nem europeia, nem americana ou africana, mas algo que se cria nos fluxos e refluxos de materiais culturais em trânsito de um universo para o outro.

Pratt se ancora no conceito de transculturação, remetendo-o a Ortiz, e o define de maneira sucinta e breve: “etnógrafos têm usado este termo para descrever como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana.”²¹ Dito desta maneira, o conceito parece não implicar muito mais do que a noção herskovitsiana de reinterpretação, amplamente empregada no estudo dos contatos culturais na América. Contudo, como vimos, a ressignificação dos símbolos consiste apenas em uma parte da reflexão de Ortiz, que ainda define um movimento ambíguo de reconfiguração cultural em que as transformações refluem para os universos simbólicos de origem e os transformam a partir de fundamentos ao mesmo tempo internos e externos – ou melhor, que só se efetivam numa sutil interação entre o interno e o externo.

Pratt contempla também essas dimensões da reflexão de Ortiz em sua análise, mostrando como o relato de viagem se transformou, ao longo dos séculos XVIII e XIX, em um espaço de produção cultural nas *zonas de contato* imperiais que forneceu as condições para repensar tanto a cultura europeia como as culturas das diversas regiões que esses textos descrevem. Sua perspectiva recoloca o problema do império não mais como uma expansão mecânica (mais ou menos bem-sucedida em cada caso) da cultura europeia para outras regiões do mundo, mas como uma constituição interacional que borra as fronteiras entre “Europa” e “império” e exige que ambos sejam concebidos como mutuamente determinantes:

Se a metrópole imperial tende a ver a si mesma como determinando a periferia (seja, por exemplo, no brilho luminoso da missão civilizatória ou na fonte de recursos para o desenvolvimento econômico), ela é habitualmente cega para as formas como a periferia determina a metrópole [...].²²

Assim como Ortiz argumentava que o tabaco americano transformou a Europa ao dar livre vazão ao seu racionalismo contestatório incipiente, Pratt considera, analogamente, que a cultura europeia se constitui no contato com suas periferias. A análise que a autora faz da produção e recepção dos textos americanistas de Alexander von Humboldt ilustra de forma bastante clara essas operações teóricas. Humboldt viajou

²¹ *Ibid.*, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 31.

para a América entre os anos 1799 e 1804 e produziu um enorme volume de material científico, narrativo e político, com o qual ajudou a cristalizar a vinculação da América (principalmente a América do Sul) a imagens de uma natureza grandiosa e exuberante – estereótipo que, como é impossível ignorar, continua bastante vivo ainda hoje em diversos âmbitos da cultura contemporânea. Combinando a tecnicidade do discurso científico com uma estética do sublime, Humboldt compôs um quadro de uma natureza americana extraordinária, que ultrapassa a capacidade da inteligência e sinaliza a pequenez do homem (principalmente a do próprio homem americano), ainda que o naturalista indique a viabilidade de projetos imperiais de apropriação e ordenamento dessa natureza frenética.²³

A estética da natureza de Humboldt é frequentemente associada ao imaginário europeu e principalmente alemão do romantismo, com sua glorificação sublime do mundo natural. Em vez de conceber o relato do naturalista como determinado de fora pelas convenções filosóficas e estéticas do romantismo, no entanto, Pratt opta por considerá-lo como determinado pela adoção de saberes e discursos sobre a natureza produzidos na América pelas populações nativas. Segundo a autora, já existia entre as elites americanas crioulas²⁴ uma glorificação da natureza americana como construto ideológico que criava um sentido de identificação americanista e reforçava a separação em relação à Europa, numa época em que as elites já elaboravam projetos de independência. Humboldt passou muito tempo estudando as fontes locais desse conhecimento e os “transculturou” para a Europa. Mais tarde, esse mesmo discurso estético de Humboldt se tornaria fonte para intelectuais americanos que elaboraram projetos nacionais de autonomia. Temos aqui uma longa cadeia de imagens especulares: a fim de reforçar sua separação em relação à Europa, os americanos engendraram imagens glorificadas de sua natureza, apropriadas por um cientista europeu e levadas à Europa para, depois, serem mais uma vez retomadas pelas elites americanas. Ou seja, a “estética da natureza” não pode ser concebida simplesmente como emanando das disposições simbólicas do romantismo europeu: ela precisa ser compreendida como construção especular e negociada na zona de contato. Efetivamente, o que a autora sugere é que a própria origem do romantismo precisa ser repensada à luz dessas relações imperiais:

²³ *Ibid.*, p. 195-247.

²⁴ A autora emprega o termo “crioulo” em sua acepção clássica na historiografia hispano-americanista, ou seja, para designar as elites locais, majoritariamente brancas, descendentes dos espanhóis mas nascidas na América.

A perspectiva deste livro pediria a que se repense o “Romantismo” (e a “Literatura”, e a “Europa”) à luz de escritores como Humboldt e de processos históricos como o cambiante contato com as Américas. O “Romantismo”, portanto, enseja uma ocasião para repensar os hábitos de imaginar a “Europa” e a “Literatura” como entidades *sui generis* que se inventam a partir de seu interior e se projetam, então, sobre o resto do mundo. Pode-se entrever o que seria imaginar a “Europa” como também se construindo a partir de seu exterior, devido a materiais infiltrados, doados, absorvidos e apropriados, a partir de impostos de zonas de contato de todo o planeta. [...] não é sem sentido, frisar as dimensões transculturais daquilo que é canonicamente denominado Romantismo Europeu. Os ocidentais estão acostumados a pensar que os projetos românticos de liberdade, individualismo e liberalismo emanaram *da Europa para* a periferia colonial, mas estão menos acostumados a considerar as *emanações das zonas de contato para a Europa*.²⁵

Trata-se de um movimento analítico bastante semelhante ao de Ortiz: se este propunha que o racionalismo e o pensamento crítico europeus foram despertados pelo contato com culturas não-europeias, Pratt sugere pensar o Romantismo como uma construção que reelaborou formas americanas e coloniais de representação. Estamos aqui, mais uma vez, diante da questão a respeito do caráter simultaneamente endógeno e exógeno dos grandes processos de transformação cultural do mundo moderno: a transculturação explode a perspectiva unidirecional e teleológica e exige que “liberdade”, “autonomia” e “natureza” sejam concebidas como categorias simultaneamente europeias e americanas, constituídas em movimentos de apropriação, ressignificação e catalisação.

Já havíamos notado como, em Ortiz, está praticamente ausente o reverso desse movimento: a apropriação americana da cultura europeia. Pratt completa o movimento bidirecional ao analisar a recepção e apropriação dos textos de Humboldt pelos intelectuais que idealizaram os projetos nacionais das novas repúblicas independentes da América do Sul e que se apropriaram da estética da natureza americana criada pelo naturalista alemão. Na obra de Humboldt, o excesso de natureza correspondia a uma escassez de cultura, civilização e sociedade; nos escritos desses autores americanos, porém, a glorificação da natureza funciona como palco para reflexões cívicas e morais que colocam a ordem política da sociedade local em primeiro plano, sustentando a hegemonia crioula simultaneamente contra as camadas populares locais e contra os projetos imperialistas europeus – os mesmos que, em certa medida, o texto de Humboldt legitimava.

²⁵ *Ibid.*, p. 238-9.

Pode-se ver as representações crioulas de uma forma mais acurada enquanto uma *transculturização* dos materiais europeus, selecionando-os e empregando-os de forma a não simplesmente reproduzir as visões hegemônicas da Europa ou simplesmente legitimar os desígnios do capital europeu.²⁶

Pratt, portanto, fecha o circuito transcultural ao analisar a dupla determinação da metrópole pela colônia e da colônia pela metrópole, ao mesmo tempo em que reconhece, em ambos os casos, que os materiais exógenos não foram simplesmente transpostos como novidades absolutas, mas ajudaram a catalisar questões internas às culturas onde foram recebidos. Como sugeri, essa moldura interpretativa quebra as dicotomias e exige que as culturas sejam pensadas não como formações ou totalidades originárias entre as quais se processa o contato e a troca, mas como formações parciais que se configuram *durante* esse próprio processo de intercâmbios, numa zona de contato que é ao mesmo tempo territorial e cultural. Seria lícito, portanto, afirmar que, se Ortiz estava firmemente ancorado no solo da reflexão culturalista sobre a aculturação, ele também ensaiou um passo *para fora* do culturalismo, um que não decorria talvez de outra coisa senão a extensão, até o limite do esgarçamento, das contradições presentes na obra de Franz Boas, para encontrar seu lugar analítico num espaço que não é nem *dentro*, nem *fora* do culturalismo, mas nessa zona de contato que é própria de sua reflexão.

Também pode ser compreendida como convergindo para o mesmo sentido a proposta de Laurent Dubois de pensar uma “história do universalismo no mundo Atlântico”.²⁷ Para o autor, a atuação política dos africanos e afro-descendentes na revolução de Santo Domingo, de 1791, foi influenciada pelo pensamento ilustrado europeu, mas também transformou o sentido do republicanismo francês em direção a um universalismo mais radical, influenciando os rumos tomados pela própria revolução francesa. As demandas anti-escravistas negociadas nesse espaço revolucionário atlântico teriam transformado o sentido do universalismo revolucionário a partir de então, alargando seu sentido e abrangência, sobretudo no que diz respeito às demandas pela abolição da escravidão em todo o território francês e à forma como elas foram definitivamente incorporadas ao ideário liberal. A partir de uma negociação cultural especular, o mundo colonial teria tido seu papel na “determinação da metrópole”.

²⁶ *Ibid.*, p. 319.

²⁷ DUBOIS, Laurent. Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 26, n. 2, p. 331-354, 2004, p. 351.

Como vimos, o conceito de transculturação cunhado por Fernando Ortiz passou a integrar o aparato conceitual de que se valem alguns autores no estudo da formação das culturas afro-americanas. Passemos agora à análise de uma obra de Gilberto Freyre para ver como, também partindo da matriz culturalista de Franz Boas, ela esboça uma solução original para algumas contradições do paradigma boasiano – também recorrendo, não coincidentemente, ao *afeto* como uma categoria central para a compreensão dos fenômenos de intercâmbio cultural.

4.2. *A economia perversa do afeto de Gilberto Freyre*

Em 1843, em resposta a um concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil com o objetivo de definir a melhor forma de escrever a história da jovem nação brasileira, Karl Friedrich Von Martius redigiu a proposta que viria a ser eleita vencedora do concurso, influenciando sensivelmente os rumos da historiografia nacional brasileira. Nela, Von Martius respondia ao desafio de pensar uma identidade unitária para uma nação apoiada na heterogeneidade de suas heranças raciais e culturais. Sua resposta foi a ideia de mestiçagem como definidora da identidade nacional: da mescla das “três raças” fundadoras (americana cor de cobre, caucasiana branca e etiópica preta) teria se originado o caráter da nação brasileira. Contudo, a proposta expunha problemas ainda a serem resolvidos: como é que raças que, segundo se pensava, tinham “índoles inatas” e características tão opostas poderiam formar uma síntese harmoniosa? Para Von Martius, esse era o desafio a ser lançado aos historiadores da nação:

Pode-se dizer que a cada uma das raças humanas compete, segundo a sua índole inata, segundo as circunstâncias debaixo das quais ela vive e se desenvolve, um movimento histórico característico e particular. Portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contato de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua história se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais.²⁸

A tarefa dos intelectuais da nação, presume-se, era descobrir qual seria essa lei capaz de garantir a união harmoniosa (ou pelo menos estável) das “forças diagonais” de cada uma das raças, portadoras de tendências potencialmente divergentes que, no

²⁸ VON MARTIUS, Karl Friedrich Phillip. Como se deve escrever a história do Brasil: Dissertação oferecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Socio honorario do Instituto o Dr. Carlos Frederico Ph. De Martius. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, v.6, n.24, p. 381-403, 1844, p. 382 (grafia atualizada).

entanto, precisariam de alguma forma ser cruzadas, reconciliadas e convergir para a formação do homem brasileiro. Von Martius partia de um ponto de vista ancorado na teoria racialista, segundo a qual as diversas raças seriam portadoras de tendências inatas e distintas. Gilberto Freyre, nos anos 1930, viria a retomar a proposta de reflexão de Von Martius, mas já num contexto marcado pela crítica às hierarquias racialistas e pela adoção de um referencial culturalista e relativista. Apesar das diferenças gritantes entre essas duas formas de pensamento, contudo, é preciso reconhecer a analogia que Stocking estabelece entre elas, na medida em que, do ponto de vista lógico, ambas são formas “diversitárias” de pensamento, antiuniversalistas – e, portanto, identificam as diferentes unidades de análise (seja as “raças”, seja as “culturas”) como entidades particulares e portadoras de tendências inconciliáveis.²⁹

Se transpusermos a questão de Von Martius para termos mais familiares ao contexto culturalista em que se movem os autores da geração de 1930 e 1940, seríamos levados a formular a questão da seguinte forma: qual a lei que faz com que convirjam culturas tão distintas na formação de uma síntese brasileira? Ou ainda: como pode ocorrer que as interações entre “espíritos culturais” essencialmente distintos dêem origem a um resultado homogêneo e estável? Em termos muito gerais, podemos encarar *Casa-Grande & Senzala*, obra de Gilberto Freyre publicada em 1933, como uma tentativa de formular uma resposta a essa questão de Von Martius dentro dos quadros do pensamento culturalista.³⁰ Segundo esclareceu o próprio autor em prefácio de uma edição posterior da obra, em termos que remetem quase diretamente ao desafio lançado por Von Martius, tratava-se de decifrar a experiência

[...] de um grupo humano – o pré-brasileiro – situado em espaço tropical, com suas diferenças de raça e de cultura, de civilidade e de primitividade, de racionalidade e irracionalidade, que a vida até certo ponto em comum viria a atenuar, permitindo aos extremos interpenetrações que acabariam por criar um novo tipo de homem e de cultura: o brasileiro.³¹

Casa-Grande & Senzala é um ensaio de interpretação do Brasil, no qual Gilberto Freyre lançou a hipótese de que o fundamento da sociedade brasileira repousaria na estrutura do latifúndio escravista e da família patriarcal, marcada pela mestiçagem racial e cultural, sobretudo entre negros e brancos. Assim, Freyre desenvolveu uma das mais

²⁹ STOCKING JR., G., *op. cit.*, p. 214.

³⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

³¹ *Ibid.*, p. LI.

perenes interpretações da sociedade brasileira, estabelecendo a mestiçagem como seu elemento definidor. Não se tratava da mestiçagem como era normalmente encarada no século XIX, quando se partia do pressuposto da inferioridade natural das raças não-brancas, o que desembocava em duas visões distintas: por um lado, a de que a mestiçagem seria uma degeneração das raças e levaria à esterilidade, senão biológica, ao menos civilizacional; por outro, a de que a mestiçagem poderia levar à redenção futura da nação através do processo do branqueamento gradual da população. Ambas as visões levavam a um diagnóstico pessimista da nação brasileira atual, definindo-a como essencialmente inacabada devido à presença de elementos racialmente inferiores.³²

Imerso em um contexto político nacionalista que demandava uma visão mais positiva do caráter nacional, Gilberto Freyre desgarrou-se de ambas as perspectivas, vendo a mestiçagem como fator positivo em si, que teria concorrido para a formação de uma sociedade original e viável, inclusive corrigindo excessos e características negativas das culturas originárias, resolvendo assim o problema do “inacabamento” da nação.³³ Dos brancos, o brasileiro teria absorvido os valores da civilização e seu progresso material, seu privatismo empreendedor e seu senso de propriedade; dos negros, uma certa doçura, afetividade, bondade, coletivismo e misticismo, corrigindo os excessos privatistas do português; do índio, enfim, hábitos tropicais, técnicas e gêneros alimentícios e um senso de higiene.

Nessa visão da mestiçagem como síntese positiva, mais uma vez, nota-se a influência de Von Martius, primeiro formulador de uma visão otimista da mestiçagem brasileira, que escreveu sobre o futuro historiador do Brasil: “possa ele não reconhecer em tão singular conjunção de diferentes elementos algum acontecimento desfavorável, mas sim a conjuntura mais feliz e mais importante no sentido da mais pura filantropia.”³⁴ A partir do pressuposto de que todas as raças teriam tanto defeitos como virtudes próprias, a ideia é a de que a mestiçagem poderia eventualmente gerar um produto “aperfeiçoado”: o “atraso” racial brasileiro convertia-se, assim, em “vantagem”. Freyre responde às teses da degeneração racial do mestiço, que viam a mestiçagem

³² Cf. SCHWARZ, L., *op. cit.*, além de SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

³³ ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Ed. 34, 1994. O elogio da mestiçagem de Gilberto Freyre já havia sido apontado também por AZEVEDO, Thales de. Gilberto Freyre e a reinterpretação do mestiço. In: GILBERTO Freyre: sua ciência, sua arte: Ensaio sobre o autor de Casa-Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil, comemorativo do 25º aniversário da publicação desse seu livro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

³⁴ VON MARTIUS, K., *op. cit.*, p. 395 (ortografia atualizada).

como um problema e um obstáculo à formação de uma raça brasileira sadia, com o argumento de que as doenças e a falta de energia da população mestiça não adviriam de sua herança genética mista, mas sim, prioritariamente, do pobre regime alimentar brasileiro, baseado na monocultura, e também da disseminação de doenças como a sífilis.

Em termos muito gerais, a interpretação de Gilberto Freyre acerca da família brasileira poderia ser sintetizada da seguinte forma. A colonização do Brasil teria se caracterizado pelo sedentarismo precoce e pelo caráter agrário, fruto menos de um projeto do que da ausência de riquezas comerciais já disponíveis para explorar. De qualquer modo, a necessidade de ocupação da terra teria levado os portugueses, povo pouco numeroso demograficamente, ao povoamento através da geração de uma prole miscigenada, fruto das uniões sexuais de colonos portugueses com mulheres índias e negras, daí resultando o caráter fundante da mestiçagem na formação social do Brasil. Assim sendo, a colonização do Brasil era entendida por Freyre como um empreendimento de colonos portugueses pouco numerosos, que tiveram de recorrer à miscigenação racial como instrumento de povoamento da terra e instalação de uma estrutura produtiva agrária. A estruturação da sociedade a partir do colono português rodeado de mulheres negras e índias e de uma prole mestiça teria formado a família patriarcal, comandada pelo colono branco e contando com a participação dos demais elementos étnicos e raciais da sociedade. A dominação do homem branco sobre os membros de outras raças seria garantida, primordialmente, pela escravidão, que atuava como instituição responsável por fornecer a mão-de-obra necessária à implementação da produção agrícola em larga escala, sem a qual a colonização não teria sido viável. Assim, a família patriarcal seria formada por um colono branco que dominava um conjunto de dependentes: sua família monogâmica “oficial”, uma ampla gama de escravos, concubinas negras e/ou índias e uma numerosa prole mestiça.

Em parte, é possível detectar na argumentação de Gilberto Freyre elementos de determinismo racial que explicariam essa formação social. Por exemplo, o português branco seria racialmente inclinado ao povoamento dos trópicos e ao convívio com outros povos, pois teria tido uma longa experiência de mestiçagens ainda na Europa, entre sangues mediterrâneos, africanos e nórdicos. O negro, por sua vez, seria racialmente mais resistente ao trabalho e possuiria tendências coletivistas e místicas mais ou menos inatas. Contudo, não é exato reconhecer em Freyre um determinismo racial *stricto sensu*, pois ele se vale igualmente – aliás, majoritariamente – de

argumentos de determinação cultural ou social dos fenômenos. Por exemplo, se, por um lado, o português seria racialmente propenso à mestiçagem e ao cruzamento com outras raças, por outro lado, essa tendência é encarada como uma exigência da colonização tropical, e ainda como um produto de séculos de ocupação estrangeira em Portugal.

É característica a oscilação da linguagem freyriana entre argumentos de determinação racial, climática, cultural e social, sendo de fato uma marca de sua obra. Freyre raramente fecha um argumento definitivamente, preferindo construí-lo progressivamente com aproximações e argumentos complementares e com imagens que se sobrepõem e, muitas vezes, são semanticamente mais significativas que os enunciados abstratos. Antonio Candido atentou para essas características marcantes da prosa freyriana – a aproximação “musical” aos temas, em idas e vindas sem fechamento definitivo, e o uso abundante das imagens –, que dão à sua obra um caráter parcialmente poético e concedem ao texto uma “ambiguidade dinâmica” sentida na leitura: “quando saímos à busca do sociólogo, deslizamos para o escritor; e quando procuramos o escritor, damos com o sociólogo.”³⁵ Esse deslizamento científico-poético é empregado frequentemente por Freyre ao se referir às raças e à sua influência, pois muitas vezes as raças são tratadas como metáforas das culturas e/ou formações sociais que representam. Um trecho de *Casa-Grande & Senzala* é especialmente eloquente a este respeito:

Técnicos da usura, tais se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização *quase* biológica que lhes parece ter aguçado o perfil no de ave de rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos em garras incapazes de semear e de criar. Capazes só de amealhar.³⁶

O vocábulo *quase* surpreende neste trecho o recurso à raça como uma figura de linguagem que substitui todo o conjunto de determinações históricas, culturais e sociais (mencionadas anteriormente por Freyre) que levaram à especialização dos judeus nas atividades financeiras. Seria mais exato qualificar essa figura de metonímia, pois o fator racial, que atenderia a apenas uma parcela pequena da determinação, acaba estendido semanticamente de modo a significar também todo o conjunto das determinações.

Freyre, formado em Ciências Sociais nos EUA, destacou a influência preponderante de Franz Boas em sua obra, pois o antropólogo americano o teria

³⁵ CANDIDO, Antonio. Gilberto Freyre crítico literário. In: GILBERTO Freyre: sua ciência, sua arte: Ensaios sobre o autor de Casa-Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura d Brasil, comemorativo do 25º aniversário da publicação desse seu livro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962, p. 120.

³⁶ FREYRE, G., *op. cit.*, p 226, grifos meus.

ensinado a separar as influências das raças daquelas exercidas pela cultura. A linguagem de Freyre, no entanto, reata esses dois domínios que, à primeira vista, pareceriam estar totalmente dissociados a partir da separação boasiana entre raça e cultura. Boulos Jr. viu nesse elemento da obra de Freyre uma imprecisão conceitual, verdadeira confusão que, junto com outras, o autor tentaria ocultar fazendo uso de um tratamento estético elaborado de sua prosa.³⁷ Pallares-Burke, em estudo pormenorizado sobre a formação intelectual de Freyre, apontou para sua conflituosa relação com Boas ao longo da década de 1920: ao mesmo tempo em que Freyre admirava as ideias boasianas, também nutria simpatias pelo pensamento racista norte-americano então em voga, o que o fazia hesitar entre posições culturais relativistas e postulados racistas. Apenas mais tarde ele viria a declarar explicitamente uma opção pelo culturalismo, mas as influências antagônicas de sua formação ainda se revelam em *Casa-Grande & Senzala* através desse deslizamento freyriano entre argumentos de determinação racial e histórico-cultural.³⁸

O recurso de Freyre às determinações de ordem biológica e racial, em especial quando ele descreve os negros, chega a ser até constrangedor se lemos a obra procurando uma separação radical e definitiva entre raça e cultura, nos moldes das expectativas contemporâneas. Contudo, os constantes argumentos raciais não chegam a abalar definitivamente a inclinação de Freyre para a determinação social e cultural dos fenômenos que estuda. Isso porque, em primeiro lugar, as raças funcionam, como dito, como metonímias de formações sociais cujas características, na maior parte das vezes, não são explicadas pelo recurso à biologia, mas sim à história. Além disso, como já ressaltou Ricardo Araújo, Freyre adota uma acepção neolamarckiana de raça, para a qual o meio ambiente (climático, natural e mesmo social) atua como uma espécie de intermediário entre raça e cultura.³⁹ De fato, Freyre defende que as características das raças humanas são influenciadas pelo meio em que se desenvolvem, e que elas transmitem essas influências a seus descendentes, num processo de adaptação ao meio que acaba por transformar a herança genética das raças.⁴⁰ Freyre considera o clima como um componente essencial do meio ao qual as raças se adaptariam, mas sua

³⁷ BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *África, Africanos e o Brasileiro em Casa-Grande & Senzala de Gilberto Freyre*. São Paulo, 2001. 108 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo.

³⁸ PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 297-327.

³⁹ ARAÚJO, R., *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ FREYRE, G., *op. cit.*, p. 292-4.

imbricação entre raça e cultura – bem como o fato de ele citar a transmissão hereditária de condicionamentos comportamentais – pode ainda sugerir que o meio seja considerado de forma mais lata, compreendendo também a história e a cultura. Nesse movimento, as influências culturais e históricas sobre um povo poderiam se converter, eventualmente, em características da raça.

Curiosamente, Freyre cita a autoridade científica de Boas para respaldar essa concepção. De fato, Boas realizara, entre 1909 e 1912, uma pesquisa de antropologia física em comunidades de imigrantes norte-americanos, chegando à conclusão de que os tipos raciais seriam portadores de uma espécie de plasticidade, pois poderiam manifestar características físicas distintas de acordo com o ambiente em que se desenvolvessem os indivíduos.⁴¹ Contudo, ele desautoriza expressamente a inferência de que essa plasticidade se traduziria em uma transmissão dos caracteres adquiridos às próximas gerações (base de uma teoria neolamarckiana das raças):

não há indicação de que essas mudanças sejam genéticas em qualquer sentido, de que elas influenciem a constituição do germe. Pode ser que as mesmas pessoas, se transportadas de volta aos seus ambientes antigos, revertissem a seus tipos fisiológicos anteriores.⁴²

Mesmo assim, Freyre infere dos estudos de Boas exatamente a possibilidade de transmissão genética das mudanças, afirmando um conceito de raça que, ao menos em parte, se confunde com o de cultura a partir de sua própria definição, dificultando que se separe, em Freyre, as determinações estritamente biológicas das culturais e sociais. Assim sendo, as características da família patriarcal (simultaneamente culturais e biológicas) devem ser entendidas, em última instância, como determinadas pelas condições sociais e históricas dos portugueses e pelas exigências do empreendimento colonizador.

No seio da família patriarcal, todas as relações mais essenciais da formação social brasileira estariam atravessadas de diversos antagonismos, o mais importante e determinante deles sendo o antagonismo entre senhor e escravo. Contudo, a família patriarcal teria sua estabilidade fundada no fato de que oferecia uma série de espaços de confraternização entre seus elementos opostos (entre senhores e escravos e entre as

⁴¹ BOAS, Franz. Changes in bodily form of descendants of immigrants. In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 60-75.

⁴² Idem. New evidence in regard to the instability of human types. In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 78 (tradução minha).

diversas raças e culturas), espaços nos quais os choques seriam amortecidos e os antagonismos se harmonizariam sem que exatamente se diluíssem uns nos outros. São justamente esses espaços de troca e convívio cultural aquilo que nos interessa mais diretamente aqui para uma reflexão acerca dos intercâmbios culturais – que, em Freyre, são ao mesmo tempo culturais, raciais e, como veremos, também sexuais e afetivos.

Para o autor, a família patriarcal brasileira teria sido responsável pela criação de uma formação social em que as tensões seriam amenizadas, o que teria engendrado um ambiente de mobilidade social mais intensa e de contato mais democrático e fluido entre os extremos sociais. O resultado, para Gilberto Freyre, seria uma sociedade em confraternização e equilíbrio de seus antagonismos, resultando em uma “liberalidade” com a qual se realizaria “o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura”.⁴³ Tratava-se de tentar postular, para o Brasil, um modelo de sociedade plural em que a harmonia não adviria da igualdade entre todas as pessoas ou de uma fusão definitiva entre as partes diversas, mas da possibilidade de fluxo e circulação de suas partes constituintes e de confraternização entre todos os antagonismos.

Como ressalta Araújo, não se pode imaginar que o resultado desses intercâmbios seja, em Gilberto Freyre, uma síntese homogênea entre as partes. Antes, forma-se um sistema de antagonismos em equilíbrio que não chegam a se dissolver numa figura comum, formando antes um resultado híbrido que guarda em si, acesas, as marcas de suas origens heterogêneas, as diferenças e antagonismos que o compõem. A figura do mestiço é uma espécie de imagem que sintetiza essa concepção do intercâmbio, pois ele traria em si as marcas opostas de suas origens raciais. As principais características da miscigenação – racial como cultural, mais uma vez apontando o deslizamento da linguagem freyriana entre os dois planos – seriam, assim, a diferença, o hidridismo, a ambiguidade e a indefinição, que Freyre resume na ideia de *plasticidade* definidora da colonização, empreendimento que desenvolve tendência opostas.⁴⁴

Quais seriam os espaços de confraternização e de reunião dos opostos – em outras palavras, qual seria a lei que permitiria a convergência das forças diagonais na família patriarcal? Freyre enumera alguns fatores:

⁴³ FREYRE, G., *op. cit.*, p. 52.

⁴⁴ ARAÚJO, R., *op. cit.*, p. 41-3.

É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos, contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança de profissão e de residência, o fácil e frequente acesso a cargos elevados e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais [isto é, bastardos], o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país.⁴⁵

Alguns desses espaços, como a dispersão da herança, teriam instituído “decididas vantagens para o desenvolvimento da sociedade brasileira em linhas democráticas.”⁴⁶ Que fique claro, não uma democracia à moda liberal, calcada na igualdade dos homens, mas uma espécie particular de “democracia”, caracterizada menos pela igualdade e mais pela pluralidade, pela mobilidade, pela ausência de barreiras sociais e pela possibilidade do intercâmbio amistoso entre as classes antagônicas. Não é difícil perceber que Gilberto Freyre ajudou a elaborar, com essa interpretação do Brasil, uma das mais persistentes visões ideológicas da nacionalidade, representando-a como sociedade de mobilidade e de aceitação.

Dentre todos os espaços de confraternização dos antagonismos diagonais que formavam a sociedade brasileira, o mais decisivo na obra de Freyre é, sem dúvida alguma, a confraternização sexual. Verdadeira obsessão do autor, pode ser considerada como o aspecto dominante do retrato que ele elabora das relações inter-raciais no Brasil, localizadas no ambiente de “intoxicação sexual” da casa-grande, de modo que é legítimo considerar que a relação sexual constitui o esteio fundamental daquela “intercomunicação” e “fusão harmoniosa” de culturas de que fala o autor. A relação sexual entre homens brancos e mulheres negras e índias é encarada, inclusive, como um dos sustentáculos da família patriarcal e, por extensão, da sociedade brasileira, já que é através dela que o colono português dá conta de ocupar a terra com uma prole mestiça e garantir, assim, o sucesso do empreendimento colonial.

O equilíbrio entre os opostos seria sustentado, em última instância, pelos excessos de convivência da casa-grande, em especial o excesso sexual, como se a relação sexual fosse o grande ponto de intersecção das diagonais opostas da sociedade brasileira. Para Araújo, a casa-grande freyriana se caracterizaria por um ethos da *hybris*, do excesso, por uma aristocracia carnavalesca que, ao invés de rejeitar os apetites e impulsos corporais e a proximidade com as classes baixas, as potencializaria através dos

⁴⁵ FREYRE, G., *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 447.

contatos sexuais.⁴⁷ Em *Casa-Grande & Senzala*, a relação sexual (entre homem branco e mulher de cor) é a grande imagem da formação de uma sociedade híbrida, e o mestiço pluriforme e antagônico é a expressão mais concreta de seu resultado. Assim sendo, a relação sexual é ao mesmo tempo a metáfora do intercâmbio cultural e também a “instituição social” que aproxima os portadores de culturas distintas e permite que elementos de suas tradições sejam incorporados à casa-grande. A relação sexual é o ponto de interseção das “diagonais” constituídas pelos grupos distintos e opostos que compunham a sociedade nacional, o local onde elas se encontravam e a partir do qual estabeleciam uma base de troca. Não se trata de um local biológico do sexo e do instinto como fator que unifica todos os povos, raças e culturas, mas de um local afetivo de uma sexualidade social e historicamente construída, como veremos.

Não é por conta da existência de espaços de convivência e confraternização que as tensões e violências do regime escravista teriam sido eliminadas da vida social brasileira. Pelo contrário, a convivência próxima e mesmo a intoxicação sexual *também* teriam dado ensejo a violências reiteradas e sistemáticas. De fato, as tensões entre senhores e escravos seriam absolutamente constitutivas da vida cotidiana na família patriarcal: são eloquentes os relatos de Freyre a respeito de abusos sexuais e físicos em relação aos escravos e da extrema violência exercida pelas senhoras sobre as escravas, das quais seleciono um excerto especialmente brutal:

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhá-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiarias.⁴⁸

Não à toa, as diversas perversões da proximidade sexual entre senhores e escravas é a pedra de toque das descrições mais significativas de Freyre. O autor reconhece que a proximidade entre os opostos nem sempre se realizava em um ambiente de voluntarismo recíproco, e que gerava tanto experiências positivas de afeição e respeito quanto experiências negativas de violência e indignidade. Como afirma Araújo, a *hybris* patriarcal se faz presente tanto no que rebaixa quanto no que redime a vida

⁴⁷ ARAÚJO, R., *op. cit.*

⁴⁸ FREYRE, G., *op. cit.*, p. 337.

social, na violência e no despotismo como na intimidade e na confraternização.⁴⁹ Essa proximidade excessiva seria responsável, ao mesmo tempo, por alguns dos grandes males da formação social brasileira (como a sífilis e as violências familiares) e pelas suas maiores virtudes (a mobilidade, a confraternização e aquela “democracia” particular de que fala Freyre). Por isso, em concordância com a competente leitura de Araújo, parece-me também que a *ambiguidade* é a categoria central da reflexão freyriana.

A questão, então, é entender como Freyre resolve o problema representado pela tentativa de fundar uma ordem social estável num solo de excessos de diferenças reiteradas. Que tipo de cimento seria capaz de atar as partes multiformes de uma sociedade construída em tal regime de (des)ordenamento? Para Araújo, a resposta a essa pergunta teria de ser buscada em outros textos de Freyre, na caracterização de um modelo de sociabilidade contraposto ao da família patriarcal e representado pelos quilombos e mocambos, caracterizado por uma afetividade não mais excessiva, mas contida, fraterna. A contraparte senhorial desse regime de sociabilidade, constituindo um possível esteio de estabilidade da casa-grande, poderia ser encontrada nas mulheres brancas, nas sinhás que saberiam conjugar de forma harmônica (e não mais excessiva e violenta) os antagonismos das culturas que formaram a colonização, como ocorre nos comentários de Freyre a respeito da culinária das sinhás.⁵⁰

Contudo, parece-me aqui que Araújo talvez superestime a viabilidade da ordem fraterna e feminina que caracterizaria os mocambos, já que Freyre é enfático ao dizer que, sem a escravidão e sem esse excessivo patriarcalismo masculino, não seria possível viabilizar a colonização do Brasil, a ocupação do território e a produção de riquezas. Também a representação da mulher é bastante ambígua na obra de Freyre: se por um lado ele enfatiza a tendência da mulher à estabilidade e ao pensamento prático (o que reforçaria essa maneira calma de conjugar os extremos de que fala Araújo), por outro, ressalta os excessos de sadismo das sinhás, como no excerto transcrito há pouco. Mais que isso: o pensamento prático das mulheres, sua tendência à estabilidade, não seriam apenas tendências naturais do sexo feminino e opostas ao regime patriarcal, mas traços condicionados por ele. Se as características femininas radicam parcialmente na biologia dos sexos, por outro lado elas também são, para Freyre, criações e condicionamentos sociais: a tendência das mulheres ao recato, à delicadeza e à passividade seria o

⁴⁹ ARAÚJO, R., *op. cit.*, p. 70.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165-181.

resultado de uma reclusão semi-oriental que relegava o sexo feminino à casa-grande e facultava aos homens o acesso à esfera pública e ao exercício do poder e do mando.⁵¹ No limite, a tenra fraternidade feminina não deixa de ser um sub-produto dessa excessiva família patriarcal, não podendo ser pensada como uma alternativa externa a ela, como um esteio de estabilidade social que prescindia dos excessos e antagonismos da casa-grande.

Proponho um retorno a *Casa-Grande & Senzala* para flagrarmos na argumentação de Freyre um elemento interno aos excessos senhoriais que garante a união, senão harmônica, pelo menos estável – mesmo que precária –, dos antagonismos culturais e raciais que compõem a casa-grande e a sociedade brasileira. Se é verdade, como afirma Bocayuva, que a linguagem do gênero é o grande diacrítico da obra de Freyre para se referir às relações sociais, estabelecendo o masculino como polo dominante e o feminino como polo dominado, então é coerente que a “lei das forças diagonais” seja encontrada justamente no âmago da relação sexual, no regime de afetividade criado pela sexualidade excessiva e ambígua do patriarcalismo. Também ela seria marcada pela violência e pelos abusos senhoriais: para Freyre, é da natureza mesma do escravismo que ele engendre a depravação sexual, por conta tanto da disponibilidade das escravas para seus senhores quanto da necessidade de gerar uma prole, que a classe senhorial satisfaz incentivando as relações sexuais com as escravas. Nem sempre, como se pode supor, essas relações sexuais são voluntárias:

O intercuro sexual entre o conquistador europeu e a mulher índia não foi apenas perturbado pela sífilis e por doenças européias de fácil contágio venéreo: verificou-se – o que depois se tornaria extensivo às relações dos senhores com as escravas negras – em circunstâncias desfavoráveis à mulher. Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado *nas relações sexuais como nas sociais* do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isto quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para muleque.⁵²

O que é crucial registrar é que a violência genética e fundadora das interações entre dominantes (homens brancos) e dominados (mulheres de cor) teria engendrado um regime de afetividade assimétrico, marcado ao mesmo tempo pela violência e pelo gozo.

⁵¹ BOCAUYVA, Helena. *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

⁵² FREYRE, G., *op. cit.*, p. 50 (grifos meus).

Através de interações reiteradamente violentas, o senhor branco torna-se sádico, e seus dominados tornam-se masoquistas, passando a procurar o prazer no exercício da violência: uns na posição do dominador, outros na posição do dominado. É como se essa cena primordial escravista, essa relação originária entre os elementos da nação, tivesse gerado uma espécie de protocolo afetivo que estabelece papéis a serem reiteradamente ocupados, recompensados com o gozo de ambas as partes. A relação sexual escravista, no limite, daria origem a uma economia social das perversões afetivas que se encarregaria de manter a ordem social sempre estável, reproduzindo papéis de dominação e subjugação afetivamente significativos e, portanto, reiterados de forma relativamente voluntária. Como grifei no excerto transcrito, essa afetividade perversa e assimétrica domina as relações sexuais bem como as sociais, e se estende para outras interações além daquelas entre homens brancos e mulheres de cor. Isso é perfeitamente condizente com o fato, já ressaltado, de que Freyre usa a linguagem do gênero para significar as relações de dominação em geral. Já a primeira extensão do sadismo do senhor ocorre em relação ao muleque, transformado no masoquista da relação. E estende-se quase como em cadeia por todo o tecido social, oferecendo um modelo explicativo global para as relações sociais, culturais e até políticas:

Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual, têm-se feito sentir através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. Cremos surpreendê-lo em nossa vida política, onde o mandonismo tem sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como o do chamado marechal-de-ferro. [...] Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se.

Por outro lado, a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em “princípio de Autoridade” ou “defesa da Ordem”. Entre essas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente européia e outros de cultura principalmente africana ou ameríndia.⁵³

⁵³ *Ibid.*, p. 51-2.

Neste ponto, pode-se surpreender a perversão afetiva como o mais sólido cimento das relações sociais de proximidade e violência na sociedade brasileira. A estabilidade não estaria dada por uma afetividade tenra, fraterna, exterior a essas relações excessivas de violência e gozo na casa-grande, mas sim pela afetividade perversa que se forma *no interior delas* e que produz dominadores sádicos e dominados masoquistas. Logo se vê que não é exata a idéia de que *Casa-Grande & Senzala* retrataria com doçura as relações escravistas: elas possuem momentos de afeição, de gozo e de confraternização, mas a violência é tão constitutiva do sistema que se manifesta mesmo nesses momentos, no interior da mais íntima proximidade. Na realidade, o retrato freyriano das relações sociais brasileiras é ainda mais perverso do que simplesmente uma “dominação adocicada”: ele sugere que a subjugação do dominado é pelo menos parcialmente voluntária, já que ele seria um masoquista. Dominante e dominado se encontrariam num suposto gozo da própria violência, muito mais difícil de ser rompida porque afetivamente recompensadora, ainda que de forma perversa.

É na perversão afetiva que Freyre elabora a “lei das forças diagonais”: no interior da moldura da sociedade patriarcal, a relação sexual violenta desenha o entrecruzar das linhas opostas, e o afeto perverso as une de forma duradoura. Essa união é tanto sexual quanto cultural e social, como ressaltamos. Ela resulta em uma prole mestiça do ponto de vista racial, mas também na adoção de costumes e elementos de culturas distintas: no ambiente “mestiço” da casa-grande, a criança branca cresce absorvendo tanto os valores portugueses de privatismo e iniciativa quanto os valores mais místicos e comunitários das culturas africanas. Essa “fusão”, contudo, não é simples amálgama, mas se configura como uma relação tensa e contraditória de aproximação e rejeição: assim como o senhor branco deseja a escrava negra (e vice-versa) mas se distancia hierarquicamente dela, também poderíamos estender a metáfora do campo sexual para o cultural e afirmar que a cultura europeia branca guarda uma admiração pela natureza supostamente coletivista e afetiva do comportamento negro, ainda que reconheça sua inviabilidade para se construir uma civilização brasileira. Essa atitude ambígua de identificação/rejeição da cultura europeia branca em relação à cultura africana negra é a atitude do próprio autor, Gilberto Freyre, e também a que ele atribui, na confusão memorialista que é característica de sua análise, à classe patriarcal.

Evidentemente, ao atribuir lugares fixos a serem ocupados nessa afetividade/sociabilidade perversa pelos brancos e negros, Freyre se atém de forma

esquemática aos estereótipos da dominação senhorial, não conseguindo perceber como os papéis dessa afetividade circulam e se invertem em outros espaços sociais. Daí a recusa sistemática de Freyre a pensar na resistência escrava, espaço social onde o masoquismo se inverteria em violência direcionada contra o senhor; ou na atração sexual entre mulher branca e homem de cor, sempre cercada de vários tabus.

Voltarei mais adiante a este ponto crucial. Por ora, importa ressaltar que Freyre dá uma resposta à pergunta de Von Martius apelando ao afeto, esteio capaz de assegurar a união das “forças diagonais” no sentido de uma verdadeira intercomunicação. Nesse movimento, formula também uma resposta bastante original ao dilema boasiano da interação entre os diferentes espíritos das culturas. Lembremo-nos de que, para Boas, uma cultura se apropria de elementos externos a ela, mas seu espírito os condiciona e lhes dá novas qualidades imanentes. Assim sendo, o intercâmbio cultural geraria processos orgânicos e endógenos (produzidos pelo espírito interno a cada cultura) e, simultaneamente, agregadores e exógenos (produzidos pela adição de novos elementos). Como sugeri, Boas não chega a formular uma resposta clara para o problema crucial da aculturação: como é que o espírito de uma cultura pode chegar a mudar? A resposta de Freyre a esta pergunta é, no limite, seu conceito de mestiçagem: o resultado do intercâmbio cultural não é uma síntese acabada ou uma “transformação” dos espíritos, mas sim um amálgama tenso, precário, marcado por relações ambíguas de identificação e rejeição, em que as características distintas e potencialmente contraditórias dos espíritos de cada cultura mantêm-se unidas por um laço afetivo e perverso. Um espírito não chega a se “converter” no outro e nem mesmo os dois chegam a “sintetizar” um terceiro: eles equilibram seus antagonismos através dos afetos social e institucionalmente construídos.

Se Ortiz viria, alguns anos mais tarde, a formular uma resposta que passava pelo afeto como componente de ligação entre os “espíritos” de duas culturas, resultando na reorganização dos equilíbrios internos de cada um deles, Freyre propõe, analogamente, que o afeto enlaça duas culturas e promove um equilíbrio tenso entre os espíritos divergentes. Em última instância, sua resposta ao dilema boasiano é a própria noção de mestiçagem pluriforme como resultado da interação entre culturas. Como observa Araújo, a obra freyriana transmite a sensação de que seu conceito de cultura

tolere um grau quase surpreendente de diferenciação e de desordem, ou seja, de anarquia na própria matriz da vida social. Não é que não exista nenhuma

preocupação com a unidade neste sentido: ela até ocorre, mas nunca de forma rotineira ou sistemática, parecendo haver sempre uma *folga* insuperável na relação que se estabelece entre as partes e o todo[...].⁵⁴

Aparentemente, essa concepção desviaria bastante da noção orgânica de cultura proposta por Boas. Contudo, assim como foi indicado em relação a Ortiz, vale ressaltar as ambiguidades da obra boasiana, que hesita entre uma noção orgânica de cultura como espírito e uma noção histórica de cultura como agregado, sugerindo a possibilidade de diferenciação no interior do sistema cultural. Ou seja, essa *folga* na relação entre elementos e conjuntos já existia, potencialmente, nas aporias a que chegaram as formulações de Boas. O que Freyre fez foi dar a elas um tratamento sistemático, filiando-se a Boas, de forma paradoxal, exatamente naquele ponto em que sua teoria emperrava, e propondo uma solução ao dilema que passasse pelo afeto. Já havíamos visto algo muito semelhante ocorrer em Ortiz. A fim de apreender as condições de intercâmbio efetivo entre duas culturas, ambos os autores acabam por abdicar de um conceito de cultura como totalidade orgânica, auto-referente e homogênea, aparentemente divergindo da matriz culturalista da qual partem muitas vezes. De certa forma, tanto Ortiz quanto Freyre seguiram a trilha indicada por Boas quando este comentou sobre as diferenciações internas a cada cultura. Na sistematização de suas teorias acerca dos contatos culturais, os dois identificaram essa diferenciação, essa heterogeneidade interna, esse “Outro” residente no espírito de cada cultura, como uma das mais sólidas garantias de efetivação da relação com outras culturas.

4.3. *Ambivalências do desejo*

Ao elaborar sua reflexão sobre o papel da afetividade na relação entre as raças e culturas no Brasil, Freyre cruzava a reflexão culturalista de Boas com a herança de um dos mais notórios intelectuais brasileiros que refletiram sobre a escravidão: o abolicionista Joaquim Nabuco. Em suas memórias, publicadas pela primeira vez em 1900, já 12 anos após a abolição da escravidão no Brasil, Nabuco representou a sociedade escravista em meio à qual viveu como um duradouro laço afetivo entre escravos e senhores. Ao descrever a fazenda de sua madrinha, ele ressaltou como a fidelidade dos escravos era o resultado de uma relação de generosidade e de amor mútuos, não podendo ser compreendida senão na chave subjetiva do afeto. Através do

⁵⁴ ARAÚJO, R., *op. cit.*, p. 100 (grifos no original).

laço da generosidade, senhores e escravos desenhavam juntos o perfil de um amor escravista que estabelecia uma igualdade quase religiosa entre ambos:

Nessa escravidão da infância não posso pensar sem pesar involuntário... Tal qual o pressenti em torno de mim, ela conserva-se em minha recordação como um jugo suave, orgulho exterior de senhor, mas também orgulho íntimo do escravo, alguma coisa parecida com a dedicação do animal que nunca se altera, porque o fermento da desigualdade não pode penetrar nela.⁵⁵

O “jugo suave” dessa escravidão amorosa e afetiva que ele conheceu na fazenda de sua madrinha desenhava, através do afeto, do amor e da caridade cristã, uma *igualdade* entre as partes opostas da relação (escravos e senhora), impedindo de penetrar nela o “fermento da desigualdade” e fazendo emergir uma paradoxal servidão livre e voluntária. Como em Freyre, para Nabuco essa relação gerava um amor do senhor pelo escravo e vice-versa; contudo, não se tratava do amor perverso descrito por Freyre, que reproduz a assimetria das posições, mas de um amor caridoso e cristão que definia uma igualdade entre as partes. Por meio da desigualdade basilar da escravidão, o escravo poderia exercer sua generosidade de servir o senhor e, com isso, mostrar-se um igual a ele através do amor. Nesse movimento, o escravo se tornava não o objeto de um amor à desigualdade (como ocorria em Freyre), mas de um amor à igualdade e à liberdade.

Existe, em Nabuco, um sutil jogo afetivo de imagens especulares que se invertem facilmente. A princípio, é o escravo quem tem uma dívida para com o senhor bondoso, cujas características são personificadas pela madrinha de Nabuco. Sua relação com seus escravos, bem como o medo que estes teriam tido de passar ao poder de um senhor cruel, são descritos por Nabuco a partir de suas memórias da infância: “A mudança de senhor era o que havia mais terrível, sobretudo se se devia passar do poder nominal de uma velha santa, que não era mais senão a enfermeira dos seus escravos, para as mãos de uma família até então estranha.”⁵⁶ A comparação entre os senhores bondosos (como a madrinha de Nabuco) e os cruéis explicaria a atitude de um escravo de uma propriedade vizinha:

Eu [Nabuco] estava uma tarde sentado no patamar da escada exterior da casa, quando vejo precipitar-se para mim um jovem negro desconhecido, de cerca de

⁵⁵ NABUCO, Joaquim. Massangana. In: *Minha formação*. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Civilização Brasileira, 1934, p. 186 (grafia atualizada).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 189 (grafia atualizada).

dezoito anos, o qual se abraça aos meus pés suplicando-me pelo amor de Deus que o fizesse comprar por minha madrinha para me servir. Ele vinha das vizinhanças, procurando mudar de senhor, porque o dele, dizia-me, o castigava, e ele tinha fugido com risco de vida...⁵⁷

Fica claro, aqui, que a parte em débito seria o escravo, que deveria agradecer ao senhor por sua bondade, já que nem todos os senhores a demonstram. Por conta dessa dívida, o escravo deve a seu senhor uma servidão amorosa e voluntária. Com isso, contudo, é o próprio escravo quem se converte, subitamente, na parte generosa e livre da relação escravista (porque serve impulsionado pelo amor, e não pela obrigação), e então é o senhor quem contrai uma dívida para com ele. Nabuco o expressa claramente ao falar sobre a forma como os escravos de sua madrinha haviam lamentado intensamente a morte da senhora:

A gratidão estava do lado de quem dava. Eles morreram acreditando-se os devedores... seu carinho não teria deixado germinar a mais leve suspeita de que o senhor pudesse ter uma *obrigação* para com eles, que lhe pertenciam. [...] Esse perdão espontâneo da *dívida* do senhor pelos escravos figurou-se-me a anistia para os países que cresceram pela escravidão, o meio de escaparem a um dos piores taliões da história...⁵⁸

Aqui, reconhece-se, a parte livre da relação tornou-se o escravo, enquanto o senhor (ou ex-senhor, no caso) se transfigura na parte em débito, cuja dívida, no entanto, já se encontra perdoada *a priori* pelo amor e pela generosidade do escravo, que lhe garantem uma anistia. O amor, portanto, dissolve a desigualdade e permite que se configure uma relação idealizada como livre e especular.

O que o senhor ama no escravo é a liberdade com a qual este exerce sua servidão voluntária e amorosa, liberdade esta que engendra um paradoxal escravismo livre. O caráter voluntário dessa relação anula, no senhor, a angústia de ter de subjugar pela violência um semelhante e privá-lo de sua liberdade, e assim configura um campo ideal no qual todos são iguais porque livres. Através da suposta liberdade amorosa do escravo, é o próprio senhor quem também está subitamente *libertado* da obrigação de restringir e oprimir seus escravos, bem como da obrigação moral de recompensá-los (questão que se coloca sobretudo após a abolição, quando Nabuco escreve suas memórias). Trata-se de um amor no limite narcísico, porque o que o senhor ama no escravo é o reflexo de sua própria liberdade, salvaguardada e, efetivamente,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 184 (grafia atualizada).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 192 (grafia atualizada, grifos meus).

possibilitada pelo caráter supostamente voluntário do vínculo. Para Nabuco, através da desigualdade da servidão, o escravo define pelo avesso, por dentro, a liberdade do senhor, e por isso se torna objeto do seu amor igualmente generoso.

Esses movimentos de inversão potencial, nos quais a bondade, a liberdade e a dívida circulam para ambos os lados da relação escravista, constituem justamente o impensado da teoria de Freyre, que se apegava tenazmente aos papéis definidos, para brancos e negros, senhores e escravos, pela cena primordial do abuso sexual da mulher de cor pelo homem branco. Em ambos os casos, porém, notamos a importância do afeto na constituição desses laços e a forma como ele conjuga atitudes positivas e negativas no cerne da relação escravista.

As ambivalências afetivas e a coexistência de atitudes de aproximação e rejeição, identificação e diferenciação, são consideradas por alguns autores como características das relações entre negros e brancos nos contextos marcados pela dominação colonial dos primeiros pelos últimos. Frantz Fanon, intelectual martinicano de formação francesa que trabalhou como psiquiatra na colônia francesa da Argélia, retratou diversas patologias dessas relações, inclusive no campo dos relacionamentos amorosos e sexuais, produzindo uma penetrante análise da cultura racista a partir de suas dimensões afetivas. Para Fanon, o racismo, pelo menos aquele que sobrevivia na cultura francesa nos anos 1950, época em que escreveu sua obra, não era mais um discurso racionalizado acerca das características das diversas raças, tendo-se reduzido a um complexo de atitudes irracionais, estéticas e afetivas que era tanto mais difícil de combater porque já não era mais racionalmente assumido como verdadeiro: “Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças. Mas tudo isso se acha no plano do imaginário, ou, na pior das hipóteses, no do paralogismo [o pensamento pré-lógico que caracteriza a fobia].”⁵⁹

Fanon considera que a maior parte das relações entre negros e brancos, na cultura das colônias e metrópoles ocidentais, é anormal e perversa, porque nelas penetra um conjunto de valores sociais racistas que estabelecem uma hierarquia na qual o negro se situa num plano inferior ao do branco. Como resultado, o homem negro que opta por adentrar o universo euro-ocidental não possuiria nenhum referencial de identificação positivo que não fosse a imagem do homem branco, socialmente valorizada como a norma. Resta-lhe, portanto, a opção de tentar emular o comportamento do homem

⁵⁹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008, p. 152.

branco e se aproximar dele (e então ele é sempre lembrado da cor de sua pele): “A partir do momento em que o preto aceita a clivagem imposta pelo europeu, não tem mais sossego, e, ‘desde então, não é compreensível que ele tente elevar-se até o branco? Elevar-se na gama de cores às quais o branco confere uma espécie de hierarquia?’”⁶⁰ Alternativamente, o negro pode abraçar as características que se atribuem à sua raça e comportar-se devidamente “como negro”. Como descreve Fanon em seu frequente tom autobiográfico: “Desde que era impossível livrar-me de um *complexo inato*, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer.”⁶¹ Muitas vezes, ambas as atitudes coexistem no mesmo indivíduo.

Ocorre, porém, que a cultura ocidental possui uma relação ambígua com esse ideal de “homem negro”, atribuindo-lhe papéis muitas vezes contraditórios. As atitudes da cultura euro-ocidental diante da sexualidade dos negros, como as descreve Fanon, são eloquentes a respeito das ambivalências desse complexo afetivo do racismo. Para Fanon, o racismo tem um componente sexual importante, até mesmo central: “Diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital.”⁶² Os negros estão associados a uma sexualidade e uma fecundidade excessivas e a uma extraordinária potência sexual. Por se situar no campo do tabu, essa sexualidade é ao mesmo tempo racionalmente rejeitada pelos padrões europeus em nome de uma norma mais moralizada, mas também é veladamente desejada e admirada pelos europeus.

Qualquer aquisição intelectual [como as que o europeu julga ter conquistado] exige uma perda do potencial sexual. O branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. Essas fantasias, em certo sentido, respondem ao conceito de instinto vital de Freud. Projetando suas intenções no preto, o branco se comporta “como se” o preto as tivesse realmente.⁶³

Se, no interior do imaginário racista, o negro está associado a esse domínio eminentemente biológico de uma pulsão incontida e sem amarras, compreende-se por que ele desperta reações ambíguas, de desejo e de repulsa simultaneamente. A partir de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁶¹ *Ibid.*, p. 108 (grifos no original).

⁶² *Ibid.*, p. 138.

⁶³ *Ibid.*, p. 143.

suas experiências pessoais na Martinica e na França, Fanon afirma que o negro desperta uma fobia irracional de estupros, mas também um desejo sexual quase inconfessável.

O que se passa no plano sexual, Fanon também o sugere no campo dos valores culturais mais amplos. Na cisão operada pela cultura racista, o negro ficou associado a um domínio do irracional, do misticismo e da magia. Sua associação com a biologia e com a sexualidade já revela essa forte carga de irracionalismo que se projeta sobre os negros, contrapontos imaginários da civilidade racional branca. No entanto, esse irracionalismo místico é tanto um fantasma que a cultura euro-ocidental busca afastar de si, quanto uma nostalgia de algo que ela perdeu em troca de uma civilização vista, em chave romântica, como artificial.

Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu essa substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado desse mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Mas existem valores que só se harmonizam com o meu molho. Enquanto mago, roubo do branco “um certo mundo”, perdido para ele e para os seus. [...] Eu tinha reencontrado o Um primordial. [...] O branco teve a dolorosa impressão de que eu lhe escapava, e que levava algo comigo. [...] A alma do branco estava corrompida e, como me disse um amigo que ensinou nos Estados Unidos: “Para os brancos, de certo modo, os negros asseguram a confiança na humanidade. Quando os brancos se sentem mecanizados demais, voltam-se para os homens de cor e lhes pedem um pouco de nutrientes humanos.”⁶⁴

Eis o fundamento, para Fanon, da ambivalência da cultura ocidental em relação aos povos que ela segregou a um espaço simbólico e cultural do irracional e do mágico. Como a selvagem sexualidade que os brancos imaginam a respeito dos negros, também esse misticismo irracional aparece primeiro como algo primitivo que teve de ser expurgado e controlado para a aquisição de um nível civilizacional “evoluído”. Na sequência, contudo, a partir de um olhar crítico sobre essa mesma civilização, esses valores reaparecem ora como desejo proibido pelas normas sociais, ora como nostalgia de uma perda irrecuperável. Daí o afeto ambivalente que a cultura ocidental nutre pelas culturas negras, de uma forma geral.

Seria verdadeiro que os negros “possuem” de fato algo que os europeus desejam? Seria real essa sua fantástica potência sexual, mística e mágica? No fundo, isso é irrelevante, visto que as relações entre brancos e negros se movem num terreno desenhado por linhas afetivas, pré-lógicas, um espaço impermeável às observações

⁶⁴ *Ibid.*, p. 117-8.

racionais e comprovações empíricas. Como afirma Robert Young em consonância com essa observação de Fanon,

a teoria racial possui sua própria lógica onírica que lhe permite sobreviver a despeito de suas contradições, reverter-se em face de qualquer refutação, adaptar-se e transformar-se a cada negação. [...] Isso porque os mais consistentes argumentos relativos à raça sempre foram culturais e estéticos.⁶⁵

De acordo com a lógica freudiana do deslocamento, Fanon sugere que a Europa teria projetado sobre a África os seus desejos inconscientes; esse “negro irracionalista”, portanto, seria muito mais uma construção histórica e ideológica do que uma realidade objetiva. Contudo, isso não significa que não tenha efetividade real, porque ela condiciona a formação e o desenvolvimento psíquico dos negros nascidos no seio dessa cultura ou colocados em contato com ela. Não podendo ser um branco, restaria ao negro, então, ser *um negro*, o depositário dessas imaginárias fantasias sociais. A recíproca é verdadeira: se o negro não pode ser um branco, é verdade também que seria escandaloso que o branco fosse um negro.

Arma-se então uma infernal trama de identificações reprimidas que, para Fanon, impede que ambas as partes se realizem plenamente como humanos. Partindo da dialética hegeliana, o autor denuncia a impossibilidade de um movimento transcendente de reconhecimento e autoconsciência nessa estrutura fechada do racismo: “Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si.”⁶⁶ A conclusão implacável é a de que o racismo seria uma cultura global da não-plenitude.

Fanon não cita nenhum dos autores que tenho analisado até aqui, embora suas conclusões convirjam com aquelas alcançadas por Ortiz e mesmo por Freyre, em alguns pontos. Para Fanon, existe um afeto perverso que une as culturas ocidentais e não-ocidentais e estrutura um circuito de trocas simbólicas significativas para ambos os lados. Assim como em Ortiz, o *desejo* ocidental por algo que a Europa imagina que as culturas não-ocidentais possam oferecer, por um segredo místico e diabólico, fornece uma espécie de porta por onde o intercâmbio simbólico se realiza. Em parte, apesar da inexistência de vínculos diretos entre os autores, sua experiência histórica caribenha

⁶⁵ YOUNG, Robert. *Colonial desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres/Nova York: Routledge, 2006, p. 94 (tradução minha).

⁶⁶ FANON, F., *op. cit.*, p. 180.

comum e sua inspiração numa certa vertente crítica e idealista do romantismo ajudam a explicar essa curiosa convergência. Para esses autores, como sugere Pratt, o romantismo é menos um artefato da cultura alemã do que uma construção transatlântica a partir da qual a Europa se (re)encontra num jogo de espelhos com suas colônias. Como em Freyre, por outro lado, esse afeto que une brancos e negros é perverso e reproduz uma hierarquia de inferioridade e de tabus, prendendo uns e outros a posições pré-estabelecidas. No entanto, diferentemente de Freyre, em parte por partir de um referencial psicanalítico, Fanon é capaz de identificar os movimentos de inversão (senão real, ao menos imaginária) que caracterizam essa estrutura simbólica.

Tais movimentos de inversão e de ambivalência são característicos, também para Homi Bhabha, dos contatos culturais ocorridos em situações de colonialidade na época moderna, e exigem que se repense a matriz dualista a partir da qual esses contatos costumam ser representados. Bhabha sugere que os fenômenos culturais e identitários da modernidade colonial podem ser considerados como “híbridos”; no entanto, é necessário precisar exatamente a forma como o autor emprega o termo. Os textos de Homi Bhabha constituem leituras assumidamente complexas justamente por conta do tratamento analítico assistemático que o autor dá aos conceitos, sem defini-los claramente, o que faz com que seja necessário apreender seus sentidos e implicações no fluir dos argumentos. Para Bhabha, o “híbrido” não é a síntese de entidades originais que se fundem e se misturam, dando origem a um produto misturado (na chave do “sincrético”). Assim como Araújo associa o hibridismo de Gilberto Freyre à noção de *hybris* como excesso, também em Bhabha o hibridismo se constrói a partir de um excesso de significação nos atos culturais que é, ao mesmo tempo, ausência de completude e disjunção de origem. Para Bhabha, o lugar do hibridismo é um “terceiro espaço” que não equivale a nenhum dos universos originários, e tampouco à síntese ou mistura deles, mas a um “entre-lugar” efêmero e não-estabilizável que se constrói nos atos de deslocamento entre eles.

Dois fenômenos tipicamente coloniais analisados por Bhabha podem ajudar a esclarecer as acepções de hibridismo e de “entre-lugar” com as quais ele opera. O primeiro é o da “mímica/imitação” colonial. Para o autor, o discurso colonial se caracteriza por uma intencionalidade universalista, segundo a qual a metrópole funcionaria como um modelo normativo no qual as colônias deveriam se espelhar para se tornarem progressivamente idênticas à metrópole. As sociedades coloniais se organizam à imagem narcísica das metrópoles, buscando uma identidade com ela, mas

reproduzem apenas em parte o modelo metropolitano, sem o reapresentar integralmente: a colônia imita a metrópole, mas não de forma idêntica. Com isso, gera-se um lapso irônico no projeto imperial, que reapresenta a diferença das populações não-européias (o que legitima a presença imperial), mas, ao mesmo tempo, solapa o potencial modelar e universalizador da metrópole, base de sustentação imaginária dos projetos imperiais e civilizacionais. Assim, a história colonial converte-se em ironia e paródia de si mesma, desestabilizando a autoridade ao retornar para a metrópole uma imagem especular na qual se inscreve de forma indelével uma diferença na origem. Cria-se uma forma de “metonímia da presença”, que apresenta apenas em parte a identidade metropolitana e gera um efeito identitário conflituoso, reconhecendo a existência interdita de um outro no seio do mesmo. A mímica se torna uma espécie de “fracasso estratégico” do discurso colonial, constituindo-se como semelhança e ameaça, simultaneamente, e perturbando as identidades pela emergência de um lugar híbrido que é o próprio “entre-lugar” do deslizamento impreciso entre a diferença e a semelhança.⁶⁷

Ao mesmo tempo em que resgata a ideia de Fanon da angústia causada pelo negro que deseja se apresentar como branco, Bhabha empreende aqui uma reflexão sobre o fenômeno da aculturação. Sua crítica a este conceito não consiste no fato, já ressaltado por vários autores, de que o movimento cultural não é unidirecional, mas sim no fato de que o movimento de “imitação” da cultura metropolitana reapresenta uma dimensão de diferença interdita. A adoção do modelo metropolitano não é um abandono da diferença prévia: pelo contrário, é um constante e angustiante reapresentar dessa mesma diferença como constituinte e pressuposto da possibilidade de imitação. Essa ambivalência coloca toda a civilização numa espécie de “lacuna”, questionando seu potencial universalizador, ressaltando a permanência da diferenciação interna em cada momento de sua expansão e localizando-a nesse “terceiro lugar” onde a identidade e a diferença são constantemente articuladas. Portanto, para Bhabha, não é a cultura colonial que é “híbrida” por ser o produto da mistura entre a cultura metropolitana e as culturas nativas, mas é todo o sistema simbólico imperial que se torna “híbrido” nesse contato, emergindo de um “terceiro lugar” equívoco e inapreensível. As alegações de pureza da origem tornam-se, então, um mito narcísico, o que perturba a dualidade com a qual o discurso colonial separa o “eu” e o “outro”, a “metrópole” e a “colônias”.

⁶⁷ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 129-38 (cap. IV, intitulado “Da mímica e do homem”).

A questão dos estereótipos coloniais exemplifica de forma talvez ainda mais clara onde se situa esse terceiro espaço híbrido de que nos fala Bhabha. Para o autor, o discurso colonial organiza as categorias da diferença e da identidade cultural através da estratégia da estereotipificação, que Bhabha compara à dinâmica do fetiche freudiano. O discurso colonial teria uma dimensão universalista de reconhecimento de uma identidade fundamental entre todos os homens, que é própria dos projetos racionalistas ilustrados; ao mesmo tempo, porém, apresenta uma reflexão sobre a diferenciação dos povos que legitima a dominação de uns pelos outros. O estereótipo, como o fetiche, funcionaria reconhecendo a ansiedade fóbica ligada à diferenciação entre as partes e, ao mesmo tempo, apresentando um objeto metafórico para substituir e regenerar simbolicamente a identidade original suposta entre elas. Trata-se, portanto, de uma simultânea recusa e reconhecimento da identidade, o fetiche atuando como metáfora ao sinalizar a identidade original e como metonímia ao fazer conhecer a diferença por meio de uma parte visível (a pele e o biótipo, no caso do racismo colonial).

Assim sendo, a estereotipificação constitui um objeto-metáfora de identificação narcísica e também um objeto-metonímia de repúdio agressivo. Arma-se assim um repertório de posições simbólicas a serem alternativamente assumidas pelo não-europeu, ora como objeto narcísico de identificação (o “bom selvagem”, o escravo amoroso), ora como objeto agressivo de discriminação e fobia (o nativo selvagem, o escravo rebelde). Através da criação desses estereótipos, o discurso colonial restringe a circulação da alteridade e constrói uma cadeia de relações entre europeus e colonizados imaginadas em termos pré-concebidos, evitando tanto o reconhecimento da alteridade no estereótipo narcísico (que faz funcionarem as instituições coloniais de cooperação e ação conjunta) e no interior da própria cultura europeia, quanto o reconhecimento da identidade no estereótipo agressivo (ameaça aos projetos coloniais). Como afirma Bhabha: “O estereótipo também pode ser visto como aquela forma particular, ‘fixada’, do sujeito colonial que *facilita* as relações coloniais e estabelece uma forma discursiva de oposição racial e cultural em termos da qual é exercido o poder colonial.”⁶⁸

Cria-se, portanto, uma estrutura simbólica que rege de forma ordenada as atitudes ambivalentes de desejo e repúdio (sexual, inclusive) que o europeu mantém em relação aos outros povos, permitindo abraçar simultaneamente duas crenças ou afetos

⁶⁸ *Ibid.*, p. 121 (grifos no original).

contraditórios: um oficial e visível, o outro não-oficial, secreto, sempre apenas pressuposto.

Só então torna-se possível compreender a ambivalência *produtiva* do objeto do discurso colonial – aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade.⁶⁹

Resgatando as reflexões de Fanon e ancorando-se também na matriz teórica da psicanálise, Bhabha reapresenta em termos do fetiche aquela mesma dinâmica de repúdio e nostalgia a partir da qual Fanon descreveu a relação da Europa com a África. Para ambos os autores, essa relação se inscreve na própria constituição dos sujeitos coloniais, que deslizam entre formas restritas de representação estereotípicas. Daí o fato de Bhabha caracterizar esses sujeitos e suas estratégias de atuação como “híbridas”, no sentido de que elas se produzem a partir desse deslocar, desse “entre-lugar” efêmero, constantemente se invertendo. Esse perigoso hibridismo seria, para Bhabha, a estratégia privilegiada de agência e resistência colonial: ao fazer emergir em locais inesperados a diferença e a identidade, os híbridos transgridem as fronteiras estabelecidas pelos estereótipos, parodiam (inadvertidamente, às vezes) a cultura metropolitana e ameaçam a integridade de um sistema simbólico-político de dominação calcado na circulação restrita dessas imagens.⁷⁰

Não seria impossível argumentar que tanto Bhabha quanto Fanon articulam essa natureza ambivalente do discurso colonial em termos a-históricos, ancorados numa dinâmica atemporal da afetividade humana concebida em termos psicanalíticos. Seria possível afirmar, também, que suas análises contemplam a cultura colonialista e a cultura imperial, mas nem sempre atentam suficientemente para as perspectivas pré-coloniais dos povos não-europeus. Uma reflexão histórica que pretenda considerar a natureza híbrida e ambivalente das culturas coloniais precisa, pois, apreender os termos concretos nos quais esses discursos se articularam em todas as suas formulações, para todas as partes envolvidas. Trata-se, em larga medida, de uma tarefa cuja realização começou há pouco. É possível compreender a análise que Robert Young faz das teorias racialistas do século XIX nessa chave. Tanto Freyre quanto Fanon e Bhabha ressaltaram o conteúdo sexual e ambivalente das relações raciais, mas poderia parecer, a princípio,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 106 (grifos no original).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 239-73 (cap. IX, intitulado “O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência”).

que se trataria de um subtexto implícito e, portanto, meramente hipotético. Young, contudo, documenta a forma como a relação entre o racismo e a cultura europeia no século XIX envolveu, como termo mediador, a sexualidade. Uma das questões mais candentes do debate travado no século XIX sobre a origem das diferentes raças humanas era saber se elas constituiriam derivações da mesma espécie (hipótese monogenética) ou espécies distintas desde a origem (hipótese poligenética). Uma vez que a definição biológica clássica de espécie baseava-se na infertilidade dos descendentes de uniões entre organismos de espécies distintas, decorre daí que o produto das relações sexuais entre as raças (especialmente entre brancos e negros, tidos como as mais distantes das raças humanas) tornou-se um tema de fundamental importância.

Não se tratava apenas de uma questão de interesse central, mas efetivamente de uma questão-tabu em relação à qual a cultura europeia apresentava reações ambíguas. Young evidencia como essa ambiguidade se coloca claramente no *Ensaio sobre a desigualdade das raças* do autor francês Joseph Arthur de Gobineau, considerado por muitos como um dos textos fundadores do racismo científico da segunda metade do século XIX. Gobineau via a dominação das raças mais fortes (as brancas) sobre outras mais fracas (as escuras) como a condição de origem da civilização; para isso, contudo, era imperativo que as raças superiores “puras” acabassem se miscigenando com outras raças submetidas, gerando assim uma composição racial específica que determinaria o caráter e a evolução de cada civilização. Dada a “natural repulsa” supostamente sentida pelos membros de uma raça em relação aos de outra, a relação sexual só poderia se efetivar em condições de dominação e sociabilidade compulsória. Sendo as raças brancas mais fortes e possuindo elas uma maior tendência a formarem civilizações, claro está que são os homens brancos os grandes responsáveis pelo contato sexual, pois podem, na condição de dominadores, obrigar as mulheres das raças escuras submetidas a vencer sua natural repugnância e se envolver em relações sexuais inter-raciais.

Dessa forma, a gênese da civilização estaria calcada, para Gobineau, numa cena sádico-masoquista de atração sexual do branco pela negra ou amarela – exatamente a mesma teoria que viria a ressurgir depois em Gilberto Freyre, por sinal. Contudo, a miscigenação das raças puras resultante dessa atração, condição de ascensão da sociedade civilizada, era também o início de sua decadência, na medida em que a miscigenação racial perturbava o equilíbrio de cada raça e trazia como consequência a degeneração e o caos. A contribuição das “raças inferiores” à civilização era assim vista

em dupla chave: como condição inicial positiva, mas também como uma espécie de “semente de morte”. Portanto, se, a princípio, a atração do branco pela mulher escura é um impulso sádico, ele se torna depois masoquista, na medida em que a prole resultante dessa união carrega em si o germe da decadência para os descendentes. Diferentemente do que ocorre em Freyre, na teoria de Gobineau é possível ver a inversão dos papéis assumidos por brancos e negros no jogo do sadismo-masiquismo das civilizações.

A constituição da cultura é vista por Gobineau de forma semelhante: ela deve conjugar aspectos masculinos de empreendedorismo e prosperidade material com aspectos femininos ligados à moral e ao espírito. A proporção de cada um dos aspectos, ambos necessários à cultura civilizada, dependeria da composição racial de cada povo, da balança entre influências “masculinas” oriundas das raças superiores e influências “femininas” originadas nas raças inferiores. Paradoxalmente, Gobineau alinha-se com a preferência romântica pelos valores espirituais sobre os valores materiais, o que o faz inclinar-se, inadvertidamente, para uma insuspeitada valorização das raças negras femininas, as mesmas que haviam sido explicitamente declaradas inferiores. Como havia sugerido Fanon em relação à cultura do racismo como um todo, Young mostra como a adesão de Gobineau à crítica romântica da civilização material o impulsiona a uma paradoxal atração e valorização das raças negras e inferiores. Como afirma Young,

no duplo gesto ambivalente de repulsão e atração que parece estar no coração do racismo, Gobineau articula um horror da mistura racial enquanto indica, ao mesmo tempo, o desejo sexual das raças brancas pelas escuras e amarelas como a base da própria civilização.⁷¹

A reflexão de Young vale para o pensamento racista do século XIX – da mesma forma, talvez a ênfase de Fanon e Bhabha nas dimensões fenotípicas e biológicas da relação entre brancos e negros possa também apontar para a cultura do racismo do século XIX. Está por se fazer, ainda, uma análise propriamente histórica que indique se os paradigmas culturais vigentes em períodos anteriores da época colonialista articulam essa mesma ambivalência de identidade e diferença, atração e repulsa – e, em caso afirmativo, em que termos ela é formulada.

A noção proposta por Homi Bhabha de hibridismo como “entre-lugar” traz implicações cruciais para uma teoria dos contatos culturais e também para uma reflexão sobre as culturas afro-americanas. Isso porque, na medida em que o híbrido é uma

⁷¹ YOUNG, R., *op. cit.*, p. 115 (tradução minha).

diferença reiterada que se produz e circula *no interior* do sistema simbólico colonial, ele não pode ser concebido como resultando do contato entre entidades originárias previamente diferenciadas. Se, como afirma Fanon, o negro é um sujeito dividido, cindido e interdito, isso ocorre porque também o branco (e a cultura europeia) como um todo se cinde internamente na procura simultânea de valores contraditórios. O híbrido não corresponde a uma síntese que mistura elementos dos universos previamente separados, mas a uma característica do sistema global de contato como um todo. A alteridade entre os povos em contato não é prévia ao contato cultural, mas se cria por meio dele, organizando tensões que são ao mesmo tempo internas e externas. Daí a preferência de Bhabha pelo conceito de *diferença* no lugar daquele de *diversidade*. Enquanto a diversidade pressuporia a existência prévia de entidades distintas, numa moldura relativista, a diferença exige pensar nas formas como essas distinções não antecedem o contato, mas são produzidas e organizadas por meio dele, rearticulando as fissuras internas em cada uma das partes.⁷²

Nesse quadro de ideias, não faz sentido propor uma distinção entre fenômenos “puros” e “híbridos”: a pureza deve ser encarada como uma construção ideológica dos estereótipos coloniais, e não como uma realidade efetiva. Bhabha afirma: “Como modo de análise, ela [a perspectiva pós-colonial] tenta revisar aquelas pedagogias nacionalistas ou ‘nativistas’ que estabelecem a relação do Terceiro Mundo com o Primeiro Mundo em uma estrutura binária de oposição.”⁷³ Se partimos dessa perspectiva, “europeu” e “africano” são entidades que se constroem uma em relação à outra, e portanto são, elas próprias, híbridas. Desaparecem aqui tanto o mito das origens quanto as condições lógicas de um projeto analítico que pretenda distinguir o lugar e as proporções dos elementos “africanos” ou “europeus” nas culturas afro-americanas, para dar lugar a um empreendimento analítico cujo objetivo é compreender os mecanismos que regulam a circulação social das imagens construídas como “africanas” ou “europeias”.

Nesse sentido, Bhabha converge com o projeto de Ortiz e Pratt de pensar a “determinação da metrópole pelas colônias”, implodindo e rasurando *por dentro* a oposição entre metrópoles e colônias, culturas europeias e culturas não-europeias – oposição essa que é um pressuposto culturalista e que marca, como vimos, boa parte das perspectivas dos autores que analisei nos capítulos anteriores desta reflexão. Pode-se

⁷² BHABHA, H., *op. cit.*, p. 63-4.

⁷³ *Ibid.*, p. 241.

ver, nessa recusa do particularismo cultural, o quão longe já estamos, aqui, da teoria culturalista de Franz Boas. Bhabha, contudo, não apela a um universalismo transcendente como oposição à tendência particularista das análises da escola culturalista: antes, ele aponta ambos – particularismos e universalismos – como produtos de um certo tipo de interação, situando a análise muito mais no campo do intersubjetivo.

* * *

Este capítulo procurou abordar as obras de um conjunto bastante heterogêneo de autores, atravessando um largo período que vai de meados do século XIX aos últimos anos do XX (tanto Pratt quanto Bhabha e Young escreveram os livros aqui analisados na década de 1990). Procurei aqui menos traçar uma genealogia direta de autores e influências e mais acompanhar o desenrolar de um tipo de reflexão que, em todos os autores mencionados, converge em alguns pontos importantes. Todos eles partem da mesma problemática a respeito dos processos de contato cultural entre europeus e não-europeus em situações coloniais, e todos esbarram, em pontos cruciais de suas análises, de forma mais ou menos explícita e assumida, em questões que dizem respeito a uma dimensão afetiva dessa experiência cultural. Suas análises nos mostram a natureza ambivalente e contraditória desses processos de contato, e apontam para a necessária imbricação entre aspectos positivos e negativos, de desejo e rejeição, identidade e diferenciação, que se desenrolam neles. Com isso, esses autores evidenciam os embaraços inerentes a um projeto analítico que pretenda distinguir claramente os universos culturais em contato, distingui-los e opô-los uns aos outros. A oposição entre europeus e não-europeus faz parte da natureza mesma dos sistemas coloniais de opressão, mas ela deve ser encarada como um *produto* desses sistemas, e não como sua pré-condição ou um aspecto externo a eles.

Como afirmei, esta reflexão constitui menos uma continuidade na sequência de autores que havia sido analisada até então, e mais um ponto de fuga, um tipo de raciocínio distinto dos demais. Num sentido, as obras abordadas aqui se afastam dos pressupostos particularistas boasianos sobre a especificidade das culturas e, mesmo no caso dos autores que têm no culturalismo um ponto de partida, ensaiam um passo para fora dele. Em outro sentido, contudo, elas não fazem mais do que radicalizar o fundamento subjetivista já presente em Boas, ancorando-se ainda mais profundamente

no paradigma hermenêutico das ciências do espírito, que Boas também assumiu um tanto hesitantemente.

Por partirem de outras relações lógicas, por sua aproximação com as dimensões afetivas da experiência humana, esses autores oferecem ou sugerem caminhos alternativos de reflexão sobre os intercâmbios culturais do mundo colonial (entre eles, aqueles que deram origem às culturas afro-americanas) sem incorrer em uma postura dualista. Eles fornecem uma indicação para explicar, em termos simbólicos, a ligação e o intercâmbio entre universos culturais distintos: não se trata de dizer que entidades culturais orgânicas e diferentes entre si se aproximam e se tornam progressivamente misturadas e semelhantes por ação de alguma força intangível, mas de sugerir que tanto esse processo de identificação e de assemelhar-se quanto o processo reverso de diferenciação e de rejeição fazem parte de um mesmo complexo afetivo que só se desenrola no próprio contato. Diferença e semelhança não são fases do processo que se sucedem ou se alternam no tempo, e nem dimensões da experiência que se processam em “profundidades” culturais diferentes, mas aspectos contraditoriamente imbricados de um mesmo complexo afetivo-cultural que o sistema simbólico tenta organizar e distinguir.

Em relação aos debates em torno da criouliização, essa dinâmica ambivalente de identificação e diferença inviabiliza a tentativa de distinguir entre fenômenos “africanos”, “europeus” e “crioulizados”, exigindo que se considere a natureza necessariamente híbrida de todos eles – mesmo aqueles que reivindicam uma aura de pureza e se apegam aos mitos de origem. No entanto, isso não equivale a um retorno a paradigmas como os do “sincretismo” ou do “*melting pot*”, que supõem que os contatos culturais teriam “misturado” as matrizes para dar origem a sínteses homogêneas e acabadas. Diríamos que o hibridismo deve ser encarado como um atributo de *toda* a experiência dos contatos entre europeus e africanos – e, ao mesmo tempo, que a diferenciação está *sempre* presente em todo ato dessa experiência. Eis talvez o sentido dessa *hybris* colonial, entendida tanto como transgressão das fronteiras quanto como a experiência do excesso – excesso de identidade e excesso de diferença.

Conclusão

O fetiche cultural

Sem dúvida, a ideia de “cultura” figura entre os conceitos mais fundamentais do mundo ocidental moderno – e, ainda assim, constitui também um dos mais ambíguos e difíceis de definir. A noção possui a sua historicidade: até o século XVIII, o conceito clássico humanista de cultura era definido como um conjunto de realizações cumulativas do espírito humano, de caráter progressivo e absoluto, que os diferentes grupos humanos poderiam atingir num ou noutro momento. A cultura era aquilo que permitia aos homens libertarem-se da tirania dos costumes e dos instintos. Pertencia, portanto, ao conjunto de conceitos fundamentais do pensamento universalista ocidental.¹

Em grande medida, seu sentido alterou-se radicalmente entre o final do século XVIII e o início do XIX, por meio das polêmicas entre o pensamento romântico alemão e o pensamento francês em torno das ideias de “cultura” e “civilização”. A princípio, na Alemanha do século XVIII, a oposição entre civilização e cultura relacionava-se a uma dicotomia social entre a nobreza afrancesada (tida como representante da *Zivilization*) e uma classe média intelectual que rejeitava o estilo de vida supostamente mais “artificial” da primeira em favor de uma expressão do espírito mais autêntica e nacional. Para esses pensadores, a ideia de *Kultur* passou a associar-se às virtudes essenciais e ao que haveria de mais autêntico e particular do povo alemão, em oposição a um sistema social importado, afrancesado, considerado artificial e caracterizado por uma cortesia enganadora e meramente exterior.

Com a revolução francesa e a expansão da França revolucionária pela Europa, o contraste entre cultura e civilização deixou de dizer respeito a facções internas à sociedade alemã e passou a configurar uma oposição entre a nação alemã e a civilização francesa.² Em reação à defesa da civilização francesa, caracterizada pelo seu caráter pretensamente universal, configurou-se uma noção de cultura caracterizada, em primeiro lugar, pela particularidade: se a civilização era uma só, expansível potencialmente para todo o mundo, a cultura de cada povo seria única. Representar essa

¹ STOCKING, JR., G., *op. cit.*, p. 200-2.

² ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 9-64.

oposição em termos de uma mera dicotomia, porém, não chega a captar como essas noções foram profundamente imbricadas pela história do século XIX: se a ideia universalista de civilização fornecia um fundamento para os projetos imperiais europeus e justificava a sua expansão como um “projeto civilizador”, a noção particularista de cultura era um dos sustentáculos teóricos dos projetos legitimadores dos Estados nacionais. Considerando-se que o século XIX foi uma época marcada pela presença de grandes potências políticas europeias caracterizadas ao mesmo tempo enquanto Estados-nação e enquanto impérios ultramarinos, não surpreende que percebamos uma certa cumplicidade entre as duas noções.

Não suponhamos, contudo, que essa imbricação seja um produto exclusivo da história europeia: como sugere Mary-Louise Pratt, tanto o romantismo alemão quanto os nacionalismos do século XIX (para não mencionar a própria ideia de império cunhada pelas potências europeias) precisam, também eles, ser encarados como produtos transculturais dos contatos entre a Europa e as populações não-europeias e das reações destas à presença daquela em seus territórios.³ Essa profunda contradição entre pensamento universalista e particularista é produzida e reproduzida em *zonas de contato* tanto quanto os fenômenos culturais híbridos que interessam tão particularmente às teorias do contato cultural analisadas neste trabalho.

O que quero sugerir é que o conceito de “cultura”, enquanto cristalizador de um tipo de pensamento de linhagem particularista sobre os povos do mundo, só pode ser compreendido enquanto uma construção *híbrida*, que se constituiu ao se contrapor a projetos universalistas e imperiais, mas que ao mesmo tempo foi empregada para justificar a dominação imperial e colonial sobre outros povos tidos como inferiores. A ambiguidade me parece, pois, constitutiva da noção de cultura em sua própria emergência histórica híbrida, deslizando continuamente entre projetos universalistas e particularistas de pensamento e ordenamento social, entre a constatação das diferenças e hierarquias entre os povos e os projetos universalistas de uni-los sob as mesmas formas de ordenação. Se empregarmos a metáfora de que se vale Homi Bhabha, a própria cultura pode ser considerada uma espécie de “fetiche” da modernidade, construção imaginária e objeto de obsessão que reconhece mas atenua a angústia de uma diferenciação ao repor uma identidade entre as partes; uma complexa estrutura de

³ PRATT, M., *op. cit.*, p. 237-43.

pensamento e sentimento em que a relação entre as partes e o todo é continuamente reconhecida como sendo de continuidade e descontinuidade.

Tal contraposição entre premissas particularistas e universalistas marcou também profundamente o pensamento filosófico e os grandes projetos intelectuais do século XIX. No campo dos estudos antropológicos ou etnológicos, pode-se dizer que, enquanto as teorias racialistas privilegiavam uma tendência particularista de análise (sem, contudo, deixar de apreciar o papel da miscigenação e da evolução), as teorias evolucionistas ancoravam-se primordialmente em formas universalistas de pensamento (mesmo que incluíssem alguns fatores raciais em suas explicações das diferenças entre as populações). Sob um certo ponto de vista, pode-se considerar que Franz Boas tornou-se uma figura tão profundamente influente na história das teorias antropológicas porque tentou unificar as duas formas de pensamento em suas teorias. Apesar de ter abdicado tanto do conceito de raça como do de evolução, ele resgatou e recontextualizou as premissas lógicas subjacentes a ambos.

Sua teoria da difusão e dos contatos culturais, seminal para os estudos afro-americanistas, tentava conjugar essas premissas contrapostas a respeito do funcionamento dos fenômenos culturais. Como vimos, se, por um lado, Boas afirmava que os processos de difusão envolviam a transformação histórica das culturas de acordo com os ritmos dos intercâmbios culturais, ao mesmo tempo sugeria o espírito das culturas em contato mantinha-se estável e ressignificava as contribuições externas. A adoção simultânea das duas indicações implicava afirmar, contraditoriamente, que as culturas se transformavam radicalmente através dos contatos, mas que também permaneciam essencialmente as mesmas. Não seria impossível considerar essa ambivalência teórica como uma manifestação do próprio hibridismo do conceito de cultura historicamente construído pelo século XIX.

Essas implicações e ambiguidades em torno da noção de cultura não ficaram presas no século XIX. Pelo contrário, entre as últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI, caracterizadas tanto pela intensificação dos fluxos globais de pessoas, ideias e identidades quanto pela afirmação das especificidades étnicas, religiosas e culturais de grupos cada vez mais específicos, essas contradições parecem mais atuais e acesas do que nunca, levadas ao centro do debate público. A discussão em torno dos movimentos africanos e afro-americanos de independência, direitos civis e afirmação cultural compõe um capítulo central da fração mais recente desse debate, sem dúvida. No passado, discussões sobre o destino dos ex-escravos nas Américas, sobre as

leis de segregação racial e sobre as políticas coloniais na África compuseram outros capítulos da mesma história.

Esses movimentos marcaram profundamente, do ponto de vista ideológico, todos os debates acerca das culturas afro-americanas que analisei neste trabalho, embora nem sempre as implicações políticas e sociais de ideias logicamente aparentadas tenham sido as mesmas. A obra de Frazier fornece um exemplo eloquente: nos anos 1930-40, as políticas de segregação racial nos EUA eram defendidas com base na suposta inferioridade da cultura negra, herdada das culturas africanas e/ou da composição racial. Quando Frazier rejeitou as sobrevivências africanas na cultura negra nos EUA, estava se posicionando nesse debate de forma a defender a integração dos negros no conjunto das prerrogativas legais de que gozavam todos os cidadãos norte-americanos brancos. Hoje em dia, contudo, seus argumentos podem ser (equivocadamente) interpretados como uma sugestão de que as culturas africanas não teriam tido vitalidade para manter vivas suas tradições na América e teriam sido subjugadas completamente por uma cultura europeia superior. De forma reversa, o que hoje soa como uma defesa apaixonada da vitalidade e da sobrevivência das culturas africanas reproduzidas na América, em consonância com políticas de afirmação cultural do movimento negro, encontra ecos, do ponto de vista lógico, nas teses da primeira metade do século XX acerca da incapacidade do negro de assimilar a cultura euro-americana.

Tais inversões dos argumentos e das posições ideológicas de acordo com os contextos, sem que se altere substancialmente sua natureza lógica, denunciam o fato de que talvez estejamos diante de ambiguidades persistentes no pensamento cultural. No lugar de investigar individualmente as posições de cada intelectual que se debruçou sobre a questão (tarefa que excede largamente as proporções e objetivos deste trabalho), minha intenção aqui foi tentar captar o movimento dessa ambiguidade lógica como uma espécie de fenômeno histórico de longa duração. Não quero com isso afirmar que exista um conceito ou estrutura lógica fundamental determinando do alto o desenvolvimento da historiografia afro-americanista, uma ideia-mestra descolada dos diferentes contextos sociais mais amplos que a circundam. O que quero sugerir é que talvez essa ambiguidade, que tanto se manifesta no pensamento cultural e historiográfico quanto se desenrola na história social dos impérios e nações desde pelo menos o século XIX, seja uma característica importante da própria história híbrida da modernidade. O reconhecimento dessas contradições como constituintes dos fenômenos históricos (e não

como meras “falhas” dos modelos interpretativos empregados para compreendê-los) talvez seja o primeiro passo para uma compreensão mais ampla a respeito deles.

Pretendi evidenciar como o campo dos estudos afro-americanistas foi marcado, desde a sua gênese, pela reiterada emergência das ambiguidades próprias ao conceito de cultura elaborado por Franz Boas. Melville Herskovits, que pode ser considerado em alguns sentidos como o fundador do campo disciplinar nos EUA, desenvolveu as sugestões contraditórias de Boas e tentou descrever o processo de aculturação do negro (ou seja, de sua integração à sociedade euro-americana) como uma sobrevivência de valores essencialmente africanos, conjugando premissas universalistas e particularistas antagônicas. Mintz e Price optaram por retomar a discussão excluindo o conceito de aculturação e recolocando a questão dos africanismos sob outra ótica, enfatizando seu funcionamento à semelhança de uma “gramática” ordenadora das práticas simbólicas. Como argumentei, apesar da mudança de foco em relação a Herskovits, sua “crioulização” atinge mais uma vez as mesmas aporias lógicas, na medida em que é concebida como adaptação dos africanos e afro-descendentes às sociedades americanas escravistas e, ao mesmo tempo, como persistência de valores africanos ordenadores.

Intelectuais contemporâneos, imersos em um contexto social e político em que a revalorização das tradições culturais insere-se perfeitamente num paradigma liberal de pluralidade cultural e fragmentação das lutas sociais, tentaram solucionar os problemas advindos da obra de Mintz e Price rejeitando uma de suas premissas e enfatizando majoritariamente a sobrevivência das tradições africanas na América. Tratou-se de revalorizar a presença da tradição africana na América e procurar estabelecer de forma mais sólida seus laços de continuidade com a África. Com isso, como pretendi mostrar, esses intelectuais agudizaram as implicações das premissas particularistas a respeito da natureza da cultura, concebendo as tradições culturais como entidades fechadas e autorreferentes e dificultando uma compreensão analítica da circulação de fluxos simbólicos e identitários presentes nas sociedades coloniais – fluxos que, paradoxalmente, também caracterizam a cultura contemporânea em que esses autores se inserem.

Os projetos intelectuais que conjugaram perspectivas particularistas e universalistas sobre as culturas afro-americanas são tão perenes, e continuam despertando tanto interesse e vitalidade, justamente porque não eliminam as ambiguidades que os caracterizam. Com isso, tentam matizar as implicações necessariamente parciais advindas de cada uma de suas tendências de análise. Se

incorrem em algumas contradições não-reconhecidas e atingem alguns impasses lógicos, talvez seja porque tentam contemplar a complexidade contraditória da própria história colonial e da noção historicamente construída de cultura. Por isso mesmo, algumas das mais instigantes soluções propostas para esses problemas intelectuais são aquelas que não pretendem resolver todas as contradições, mas as abraçam conscientemente como um momento constituinte do seu próprio raciocínio, buscando estabelecer ou descrever as bases e, talvez ainda mais importante, os modos de funcionamento social de um tipo de lógica que opera por meio de sua própria contradição.

Se, na última parte desta dissertação, optei por me afastar um pouco da historiografia afro-americanista *stricto sensu* para abordar outros autores, é porque algumas das obras analisadas partem do mesmo referencial de Boas, atingem as mesmas aporias e buscam compreendê-las recorrendo, em seu âmago, a um outro tipo de lógica. Elas desenvolvem tateantemente, às vezes até a despeito de seus objetivos declarados, um tipo de pensamento diferente da lógica linear clássica, que evita a contradição; um pensamento baseado na possibilidade da autocontradição como parte inerente aos fenômenos a serem estudados. Para isso, afastam-se das figuras lógicas tradicionais do pensamento racional, campo clássico da não-contradição, e buscam seu fundamento no campo dos *afetos*, encontrando nele um tipo de lógica em que, às vezes, duas sentenças contraditórias ressoam e se reforçam mutuamente. Poderíamos, enfim, reconhecer nessa outra lógica afetiva uma *dialética* dos fenômenos simbólicos.

Pretendi mostrar como, apelando a essa lógica dialética que encontraram nas dimensões afetivas dos processos culturais, autores como Ortiz e Freyre procuraram resolver as questões legadas por Boas de uma maneira diferente da forma como Herskovits empreendeu a mesma tentativa. Eles desmontaram *por dentro* a particularidade das culturas, evidenciando como elas se compunham e recompunham aos ritmos de movimentos de autonegação e de abertura ao outro, escapando assim de alguns dos problemas advindos do particularismo da noção boasiana de cultura. Dessa forma, decompuseram a ideia de que os universos culturais seriam totalidades orgânicas e homogêneas e apontaram seu caráter necessariamente composto, híbrido e autocontraditório, criado nos ritmos dos movimentos de intercâmbio simbólico. Reconhecendo na contínua tensão interna e na abertura ao outro (um “outro” ao mesmo tempo interior e exterior) os elementos basilares do “espírito” ocidental colonial e moderno, eles tornaram compreensível a contradição segundo a qual, como sugeriu

Boas, uma cultura é ao mesmo tempo condicionada pelo seu “espírito” particular e moldada pelas contribuições externas.

De certa forma, como tentei sugerir, perspectivas pós-coloniais contemporâneas atingem resultados convergentes, às vezes revelando a influência direta desses autores e, às vezes, simplesmente recorrendo ao mesmo tipo de paralelo com as dimensões afetivas do contato cultural. Com isso, indicam que a relação da Europa consigo mesma está inevitavelmente colada à relação que ela mantém com as suas “periferias” e seus “outros” geográficos. Sob esse ponto de vista, como vimos, as querelas entre cultura e civilização poderiam ser encaradas como um capítulo da longa história dos contatos da Europa com outros povos. Num movimento tipicamente pós-colonial de inversão da ênfase, diríamos que o romantismo europeu pode ser visto como uma dimensão das relações coloniais e imperiais – e vice-versa. Se Ortiz e Freyre estiveram excessivamente presos à compreensão do “espírito” ocidental, um dos desafios mais instigantes para o pensamento contemporâneo consiste justamente em desenvolver suas indicações para apreender as bases a partir das quais a dialética do intercâmbio se produziu nos universos simbólicos não-europeus para configurar um sistema global no qual, a partir de um determinado momento, já não era mais possível isolar as partes justapostas e encadeadas.

As noções de transculturação ou de hibridismo descosturam e decompõem as figuras que possibilitam raciocínios dicotômicos baseados na oposição entre “culturas africanas” e “culturas europeias”, juntamente com a obsessão em torno dos mitos de pureza e mistura que normalmente acompanham essas distinções. Se a cultura é um “fetiche” para os estudos afro-americanistas, ela o foi, em muitos casos, no sentido limitante de um objeto obsessional que limitou o amplo conjunto das relações do intercâmbio às figuras reificadas de “cultura africana” e “cultura europeia”. Em relação a uma lógica dialética, essas dicotomias soam superficiais, incapazes de tocar a profunda alteridade inscrita no âmago de cada universo cultural. Como procurei mostrar, quanto mais as análises afro-americanistas tentaram se desvincular dos aspectos contraditórios e multifacetados desses contatos, mais se tornaram presas desse fetiche.

Os paradigmas pós-coloniais da transculturação ou do hibridismo, por sua vez, ressaltam o caráter necessariamente interacional dos universos culturais em contato e as formas como eles se configuram em relações simultâneas de identificação e diferença. Com isso, impossibilitam que o processo seja representado em moldura dualista, como

um contato entre universos culturais previamente distintos: eles só se configuram enquanto universos distintos na mesma medida em que emprestam uns dos outros; só se rejeitam na mesma medida em que se aproximam. O hibridismo extravasa as fronteiras e, como um segredo íntimo que retorna fantasmaticamente, domina mesmo aquelas identidades representadas como as mais imaculadamente puras e distanciadas do intercâmbio. Como sugere Homi Bhabha, o prefixo “pós” da denominação “pós-colonial” não deve ser entendido como denotando sequencialidade (“depois” do colonial) e nem oposição (“contrário” ao colonial), mas como indicando um movimento de deslocamento do centro para as margens que é, ele mesmo, plenamente colonial e metropolitano em seu hibridismo ambivalente.⁴

Se reconhecemos a contradição como um atributo da história das culturas coloniais (e da história da própria noção de cultura), então é contraprodutivo tentar eliminá-la dos modelos interpretativos que empregamos para compreender essa história. Parece mais proveitoso, pelo contrário, aceitar as contradições e empregar arcabouços de operações lógicas capazes de descrever o seu funcionamento social. Se a cultura é, como sugiro, o fetiche dos estudos afro-americanistas, então talvez seja produtivo reconhecê-la enquanto tal, abrindo o circuito das tendências contraditórias e procurando reatar os caminhos interditos que nos permitem movimentar-nos entre as reiteradas diferenças entre as partes e a desejada igualdade do todo.

⁴ BHABHA, H., *op. cit.*, p. 23.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Ed. 34, 1994.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livaria Pioneira Editoria / Editora da Universidade de São Paulo, 1971. 2 v.

BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the origins of African-American society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (USA): Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 53, n. 2, p. 251-288, Apr. 1996.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America. *The American Historical Review*, Washington: American Historical Association, v. 85, n. 1, p. 44-78, fev. 1980.

BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004.

_____. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.

BOCAYUVA, Helena. *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *África, Africanos e o Brasileiro em Casa-Grande & Senzala de Gilberto Freyre*. São Paulo, 2001. 108 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo.

BRATHWAITE, Kamau. *The development of creole society in Jamaica: 1770-1820*. Kingston, Jamaica/Miami, USA: Ian Randle Publishers, 2005.

CHAMBERS, Douglas B. Ethnicity in the Diaspora: the slave-trade and the creation of African “nations” in the Americas. *Slavery and Abolition*, London: Routledge, v. 22, n. 3, p. 25-39, dez. 2001.

COHEN, Robin; TONINATO; Paola (Ed.). *The creolization reader: Studies in mixed identities and cultures*. Londres/Nova York: Routledge, 2010.

CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*. Pánuco, México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

DUBOIS, Laurent. Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 26, n. 2, p. 331-354, 2004.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FLEISCHMANN, Ulrich. The sociocultural and linguistic profile of a concept. *Matatu*, Amsterdam/Nova York: Editions Rodopi, n. 27-28, p. XV-XXXVI, 2003.

FRAGOSO, João *et alii* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006.

FRAZIER, Edward Franklin. The Negro family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, Washington: American Sociological Association, v. 7, n. 4, p. 465-478, Aug. 1942.

_____. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.

_____. *The Negro in the United States*. New York: The MacMillan Company, 1949.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

GILBERTO Freyre: sua ciência, sua arte: Ensaio sobre o autor de Casa-Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil, comemorativo do 25º aniversário da publicação desse seu livro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998.

GUIMARÃES, António Sérgio A. Notas sobre raça, cultura e identidade na imprensa negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n.29-30, p. 247-269, 2003.

HARRIS, Roxy; RAMPTON, Ben. Creole metaphors in cultural analysis: on the limits and possibilities of (Socio-)Linguistics. *Critique of Anthropology*, London/Thousand Oaks (EUA)/Nova Delhi: SAGE Publications, v. 22, n. 1, p. 31-51, 2002.

HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990.

_____. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, Washington: American Sociological Association, v. 8, n. 4, p. 394-404, Aug. 1943.

HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

HYMES, Dell (Ed.). *Pidginization and creolization of languages*: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies: Mona, Jamaica, April 1968. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

KHAN, Aisha. Journey to the Center of the Earth: the Caribbean as master symbol. *Cultural Anthropology*, Nova York: American Anthropological Association, v. 16, n. 3, p. 271-302, mai. 2001.

LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (EUA): Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 56, n. 2, p. 307-34, Apr. 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LOVEJOY, Paul E. (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009.

MATORY, James Lorand. *Black Atlantic Religion*: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton (EUA): Princeton University Press, 2005.

MILLER, Joseph C. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring identities through the enslavement in Africa and under slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving connections*: Changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery. Nova York: Humanity Books, 2004, p. 81-121.

MINTZ, Sidney. Creolization and Hispanic Exceptionalism. *Review*, Binghamton (EUA): Binghamton University, v. XXXI, n. 3, p. 251-65, 2008.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

MORGAN, Philip D. The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and new world developments. *Slavery & Abolition*, London: Routledge, v. 18, n. 1, p. 122-45, Apr. 1997.

MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: A obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec, 2004.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Civilização Brasileira, 1934.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Havana: Jesus Montero Editor, 1940.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

_____. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005.

PARK, Robert E. The conflict and fusion of cultures with special reference to the Negro. *The Journal of Negro History*, v. IV, n. 2, abr. 1919. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/dirs/2/1/0/9/21093/21093.txt>>. Acesso em: 17 setembro 2009.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, Nova York: American Anthropological Association, New Series, v. 38, n. 1, p. 149-151, jan.-mar. 1936.

SAHLINS, Marshall David. Cultura e razão prática: dois paradigmas da teoria antropológica. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, ano 10, nº 28, p. 123-138, jul. 1995.
- SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World Press, 2008.
- SCHWARZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, nº 12, p. 48-67, 1991-1992.
- STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007.
- STOCKING JR., George W. *Race, culture, and evolution: Essays In the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.
- SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Culture on the edges: creolization in the plantation context. *Plantation Society in the Americas*, v. V, n. 1, p. 8-28, 1998.
- VON MARTIUS, Karl Friedrich Phillip. Como se deve escrever a história do Brasil: Dissertação oferecida ao Instituto Historico e Geographico do Brazil, pelo Socio honorario do Instituto o Dr. Carlos Frederico Ph. De Martius. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 24, p. 381-403, 1844.

YOUNG, Robert. *Colonial desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres/Nova York: Routledge, 2006.