

Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade

Rogério Haesbaert

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

HAESBAERT, R. Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade. In: BARTHE-DELOIZY, F., and SERPA, A., orgs. *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia* [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, pp. 27-46. ISBN 978-85-232-1238-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade¹

Rogério Haesbaert

Como no mundo contemporâneo vive-se, em múltiplas escalas ao mesmo tempo, uma simultaneidade atroz de eventos, vivenciam-se também, concomitantemente, múltiplos territórios. Ora somos requisitados a nos posicionar perante uma determinada territorialidade, ora perante outra, como se nossos marcos de referência e controle espaciais fossem perpassados por múltiplas escalas de poder e de identidade.

Isto resulta em uma geografia complexa, uma realidade multiterritorial (ou mesmo transterritorial) que se busca traduzir em novas concepções, como os termos cosmopolita e “glocal”, este significando que os níveis global e local podem estar quase inteiramente confundidos.

(Haesbaert, 1996, p. 35-36, republicado em 2002, p.121)

Hoje, as identidades que se declaram móveis e múltiplas, podem ser indicação, não de desapropriação e fluidez social, mas antes de uma nova estabilidade, segurança de si e quietismo. A fixidez da identidade só é buscada em momentos de instabilidade e ruptura, de conflito e mudança. [...] a heterogeneidade, o intercâmbio cultural e a diversidade se tornaram agora a identidade autoconsciente da sociedade moderna. (Young, 2005[1995], p. 5)²

1 Uma versão revista e ampliada deste texto, em coautoria com Marcos Mondardo (Universidade Federal da Bahia-Campus Barreiras), foi publicada na revista GEOgraphia n. 24 (www.uff.br/geographia), com o título “Transterritorialidade e Antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana”.

2 Neste e nos próximos capítulos os organizadores mantiveram as referências conforme indicado pelos autores, o ano entre colchetes indica a publicação original da obra citada.

Vivemos um tempo de paradoxo e perplexidade que se revela nas mais diversas esferas, do econômico ao político, do cultural ao ambiental. Por exemplo, discursos – e práticas – culturalistas sobrevalorizam o “vetor identitário” na compreensão e/ou na própria produção dos principais dilemas contemporâneos, ao mesmo tempo em que outros, de fundo algumas vezes economicista, difundem a ideia de um (neo)liberalismo capitalista generalizado (pelo menos o que antecedeu a atual crise financeira), como se nada mais nos coubesse se não a aceitação da inexorável homogeneização mercantil-cultural globalizada.

Em meio a tudo aparecem “saídas” intermediárias ou, literalmente, “fronteiriças” como aquelas que, em nome do domínio da multiplicidade e da mobilidade, defendem a ideia de uma espécie de “vida no limite” ou no “limiar”, num mundo de identidades mescladas, “mestiças”, “híbridas” ou “transculturadas” – mundo em que este discurso do hibridismo tem um claro sentido de positividade, de tomada de posição a ser defendida e estimulada.

Young, na citação introdutória, revela bem esta aparente contradição, evidenciando uma nova forma de construção identitária, moldada no caráter móvel e múltiplo, que não seria, em si mesma, representativa de crise e ruptura, mas de “estabilidade, segurança de si e quietismo”, no sentido de uma nova “identidade auto-consciente” da sociedade contemporânea. “Globalização particularizadora” ou “glocalização”, “estabilidade na fluidez e na multiplicidade” – eis os jogos ambivalentes com os quais nos deparamos ao analisar os atuais processos de construção identitária.

Imaginemos agora um olhar geográfico sobre essa questão, introduzindo a dimensão espacial ou, de modo mais estrito, territorial, no debate identitário. Se, como indicamos na citação introdutória, os territórios/territorialidades estão sofrendo, igualmente, sensíveis transformações, como dar-se-ia essa relação, imanente, entre territórios/territorialidades e construção identitária? Em que sentido essa ambivalência também é alimentada quando a identificação dos grupos sociais se dá relacionada, sobretudo, a um referencial de ordem espacial/territorial tido como cada vez mais móvel? Como se redesenha o jogo entre a diferenciação, a hibridização, o caráter múltiplo e “liminar” da cultura e os múltiplos territórios ou a multi/ transterritorialidade que hoje vivenciamos?

Com este capítulo, pretende-se problematizar um pouco mais os conceitos relacionados de hibridismo/transculturação e multi/transterritorialidade. Neste sentido, iniciaremos por alguns pressupostos mais gerais. O primeiro e o mais óbvio é o pressuposto de que nossas identidades não estão se diluindo com a globalização – podem até, pelo contrário, estar se fortalecendo, em formas tidas como reessencializadas ou, como focalizado aqui, sendo recriadas pela própria mobilidade e em formas mais híbridas, ressaltando sobretudo seu caráter múltiplo e liminar/transfronteiriço. Outro pressuposto é o de que nossos territórios/territorialidades, ditos cada vez mais instáveis, móveis (o que também pode ser contestado), não oferecem, como no passado, referenciais estáveis para a construção de nossas identidades sociais/territoriais – neste caso cabe a pergunta: acaso não é possível (como já indicamos anteriormente em Haesbaert, 2004) territorializarmo-nos no e pelo movimento?

Iremos assim problematizar a construção identitário-territorial contemporânea a partir das diversas formas de manifestação do chamado hibridismo cultural (especialmente aquele de matriz latino-americana, associado ao conceito de “transculturação”), alicerçado numa combinação desigual de forças, desde uma hibridização mais positiva, que propomos denominar de “antropofágica”, movimento conscientemente assumido pelos grupos subalternos, a seu favor, até uma hibridização mais negativa, por beneficiar sobretudo os interesses dos grupos hegemônicos (ou pré-hegemônicos – se acreditarmos na potencial construção, pelo hibridismo, de uma nova hegemonia a partir da subalternidade).

Relacionada a esses múltiplos processos de hibridização focalizaremos sua contra-face territorial: a multi ou transterritorialidade, também em suas diversas manifestações. Esta diversidade de feições dos processos de hibridização e de (multi ou trans) territorialização, não podemos esquecer, está também inextricavelmente ligada às relações de poder que estão em jogo e, dentro destas, ao caráter cada vez mais mercantilizado, o crescente “valor de troca” incorporado aos nossos processos de identificação social/territorial.

Hibridismo: ambivalência e antropofagia

Quando falamos de um processo de “hibridismo cultural” como marca maior da globalização contemporânea ou então, ao contrário, de essencialização identitária por parte de grupos fundamentalistas, temos que tomar muito cuidado. É preciso historicizar/geografizar melhor nossa concepção de hibridismo – ou de hibridização, para valorizá-lo mais enquanto processo – e reconhecer, sobretudo, os diferentes sujeitos que o produzem e os contextos geopolíticos em que ele se realiza e em que circula o seu debate, um pouco como nas “geometrias de poder” propostas por Massey (1994) para complexificar as relações em que se produz a “compressão espaço-tempo” e as acessibilidades/velocidades do nosso tempo.

É interessante, em primeiro lugar, situar o hibridismo dentro de suas raízes latino-americanas, a América Latina sendo vista, muitas vezes, como o “continente híbrido” por excelência – se não na prática, pelo menos amplamente no campo discursivo.³ Não é à toa que temos alguns dos principais representantes desse debate, especialmente na interface entre os estudos culturais e os estudos literários, em sentido estrito. Assim, por exemplo, Walter D. Mignolo (2003), em seu discurso pós-colonial, defendeu uma episteme ou “gnose *liminar*”, Fernando Ortiz (1995[1940], apud Mignolo, 2003) e Angel Rama (1982) desenvolveram o conceito de *transculturación*, Édouard Glissant (2005[1996]), a partir do olhar caribenho, defendeu a “crioulização” americana (e mundial) e Nestor Canclini (1998[1989]) focalizou nossas “culturas *híbridas*”, sem falar no trabalho mais amplo de clássicos como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro.

Segundo Young (2005[1995], p. 32):

O hibridismo transforma [...] a diferença em igualdade, e a igualdade em diferença, mas de forma tal que a igualdade não seja mais o mesmo, e o

3 Glissant (2005[1996], p. 16) prefere ser geograficamente mais preciso e distinguir uma “Euro-América”, que inclui, além da quase totalidade da chamada América Anglo-Saxônica (Canadá e Estados Unidos, menos o sul), partes do “cone-sul” chileno-argentino (ao qual deveríamos acrescentar Uruguai e sul do Brasil), e uma “Neo-América” ou “América da crioulização” (e do hibridismo), que “compreende o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e uma grande parte da América Central e do México”.

diferente não mais simplesmente o diferente. [...] quebrar e reunir ao mesmo tempo e no mesmo lugar: diferença e igualdade numa aparentemente impossível simultaneidade.

A ambivalência é, assim, uma marca imanente aos processos de hibridização. Mas é o próprio Young quem, apesar de propor uma leitura mais pós-estruturalista, “dialógica”, do que propriamente dialética da questão, refere-se ao hibridismo tanto como uma “fusão” quanto como uma “articulação dialética”. Este “hibridismo duplo”, diz ele, comentando Rushdie, “foi considerado um modelo que pode ser utilizado para as formas de sincretismo que caracterizam todas as culturas e literaturas pós-coloniais” (p. 29). Pode-se afirmar que o hibridismo opera simultaneamente de maneira dupla, “‘organicamente’, hegemonzando, criando novos espaços, estruturas, cenas e, ‘intencionalmente’, diaspORIZANDO, intervindo como uma forma de subversão, tradução, transformação”. (Young, 2005[1995], p. 30)

Para Stam, por sua vez, o discurso dominante sobre o hibridismo:

[...] falha em termos de discriminar entre *as diversas modalidades de hibridismo*, tais como imposição colonial [...] ou outras interações como assimilação obrigatória, cooptação política, mimetismo cultural, exploração econômica, apropriação de cima para baixo, subversão de baixo para cima. (Stam, 1999, p. 60; destaque nosso)

Para exemplificar, o hibridismo das identidades sociais num contexto (pós)colonial culturalmente tão rico e nuançado como o latino-americano, não é apenas um instrumento de ruptura com a “unidade” cultural do colonizador, desterritorializando tanto grupos hegemônicos (num nível mais atenuado) quanto subalternos (num nível muito mais violento), mas representa também uma forma de resistência/reterritorialização às vezes bastante rica, recriando, pela mistura, novas formas de construção identitário-territorial.

Algumas sociedades e espaços vivem o hibridismo de maneira mais pronunciada, ou encontram-se mais abertas e/ou são forçadas a trocas culturais muito mais intensas. O historiador cultural Peter Burke (2003), em

um trabalho sobre o hibridismo, afirma que este, quando imposto, pode representar importantes perdas culturais. Mas como ele deve ser considerado sempre uma via de mão dupla, a hibridização também pode se transformar num instrumento de inovação e/ou de resistência, como foi muito claramente defendido na visão “antropofágica” do escritor modernista brasileiro Oswald de Andrade.

Pretendemos, por isso, deter-nos um pouco na interpretação daquilo que propomos denominar de “hibridismo antropofágico”,⁴ um hibridismo de contextualização brasileiro-latino-americana dotado de um sentido claramente positivo e que foi pautado de forma pioneira na leitura literário-filosófica de Oswald de Andrade.

Para Oswald, em seu “Manifesto Antropofágico”, “só a antropofagia nos une” (Andrade, 1995, p. 47), tanto social quanto econômica e filosoficamente. Ao contrário da visão dos colonizadores, com sua “interpretação materialista e imoral” da antropofagia, esta é, para ele, uma visão de mundo, uma *Weltanschauung* advinda de certa “fase primitiva” da humanidade e seu rico mundo espiritual:

Contrapõe-se, em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? (Andrade, 1995, p. 101)

Romper a “cultura messiânica” do colonizador com a cultura liminar, “antropofágica”, dita “selvagem” dos povos originários é, em síntese, a proposição de Oswald de Andrade. Nada de fins preconcebidos, teleologia rumo à redenção divina, mas o refazer constante do Outro – e de si mesmo – pela “devoração pura”. Uma outra espécie de “destruição criadora”

4 Um exercício interessante, que limitações de tempo não nos permitirão realizar aqui, seria discutir esta visão “antropofágica” à luz da noção de “hibridismo selvagem” de Homi Bhabha, retomado como “hibridismo cultural” por Alberto Moreiras (2001).

daqueles que se alimentam constantemente deglutindo a própria força do Outro.

Em outras palavras, o hibridismo como força, a antropofagia como arma: devorar é instigar a re-criação constante, o brotar de um pensamento mítico-poético indomável pelo utilitarismo e a domesticação do pensamento e das identidades euro-colonizadoras. Como afirmou Maltz (1993):

Destruir para construir em cima. Deglutir para, de posse do instrumental do “inimigo”, poder combatê-lo e superá-lo. Deglutir o velho saber, transformando-o em matéria-prima do novo. [...] a contrapartida dessa atitude de inércia ideológica e cultural, de brutal assimilação que legitimava a influência estrangeira, seria a atitude antropofágica de “deglutir” o saber europeu, “devorando-o” não mais para incorporá-lo de modo mecânico mas para absorvê-lo dialeticamente na tentativa de abrasileirar a nossa cultura, dando-lhe uma identidade. [...] dessacralizar a herança cultural do colonizador para inaugurar uma nova tradição. (1993, p. 11)

Por isso alguns autores, como Helena (1983, p. 91), definem a antropofagia como “*ethos* da cultura brasileira”. A antropofagia constitui assim a face de “positividade” do hibridismo – que, se por um lado pode representar destruição e empobrecimento de culturas pretéritas, por outro pode rejuvenescê-las e impeli-las para o novo, que também pode ser mais rico. “Totemizando” o tabu, a sociedade antropofágica viola o intocável, rompe com os limites (ou vive nos limites...), des-reterritorializa-se num espaço onde a multiplicidade não é apenas um estorvo ou um resquício, é uma condição de existência e de recriação não-estabilizadora do novo.

A “filosofia” antropofágica sem dúvida antecipou o pensamento pós-colonial, preocupado antes de tudo com a contextualização das epistemes pela natureza geo-histórica de sua produção (a este respeito ver, especialmente, Mignolo, 2003). Esta leitura cultural dos processos de hibridização/ antropofagização pode instigar-nos a pensar, também, a um nível mais concreto, como articular espaços capazes de reproduzir e/ou de induzir a esta condição subversora. Propomos então retrabalhar o nosso conceito de “multi” ou “transterritorialidade” (Haesbaert, 1996, 2001, 2004, 2007) à luz dos processos de hibridização.

Hibridismo e multiterritorialidade

O espaço e o território, como sabemos, mais do que referentes mentais (“absolutos”) para nossa localização no mundo ou do que simples objetos materiais em relação no nosso entorno, são constitutivos de nossa própria existência, tanto em sua dimensão físico-biológica (enquanto “corpos” – que para alguns seriam nosso “primeiro território”), quanto em sua dimensão simbólico-social. Deste modo, se falamos que o homem é não somente um “animal territorial”, mas ainda um “animal multiterritorial”, experienciando diversos territórios ao mesmo tempo, isto significa que esta dimensão espacial não é mero palco ou apêndice da condição humana, mas uma de suas dimensões constituintes fundamentais.

É importante, aqui, apresentar, ainda que de forma muito sucinta, as distintas faces da multiterritorialidade. Partindo de um conceito menos parcelar de território, não definindo conceitos simplesmente por um recorte empírico, uma “parcela do real”, mas por uma problemática e uma forma de abordá-la, ou seja, por um determinado “olhar” e, nele, um “foco” sobre a realidade, defendemos que o território é o espaço geográfico visto a partir do “foco” nas relações de poder, seja o poder em seus efeitos mais estritamente materiais, de âmbito político-econômico, seja em sua articulação mais simbólica. Assim, trata-se de abordar o território através das relações de poder que lhe são inerentes – desde um poder mais “tradicional”, de natureza estatal-administrativa, até sua configuração mais simbólica, na qual a própria construção identitária é vista, antes de mais nada, como um instrumento de poder (ou, para utilizar um termo um tanto polêmico, de “empoderamento”) dos grupos e/ou classes sociais.

Haveria, portanto, (multi)territorialidades de maior carga funcional e outras de maior carga simbólica, de acordo com a força das funções e dos significados que lhe são atribuídos pelos diferentes sujeitos sociais em (territorialização). Na abordagem aqui priorizada, interessa-nos mais os territórios dotados de forte significação, passíveis de estarem envolvidos numa “hibridização” mais explícita em termos culturais. Não podemos ignorar, aí, a forte relação entre formas políticas de gestão territorial e as implicações em termos da propensão que carregam para a realização de formas culturais mais (ou menos) híbridas de identificação social.

Produzir culturas híbridas, portanto, como referido por Canclini (1998[1989]), significa também construir espaços de alguma forma “híbridos”, liminares ou “transfronteiriços” (como na Tijuana da fronteira México-Estados Unidos, por ele analisada), territórios múltiplos cujo desenho interfere diretamente nas nossas concepções de mundo, na construção de nossas identidades sociais. A própria multiterritorialidade contemporânea pode, portanto, favorecer processos de hibridização, seja por nossa crescente mobilidade física, articulando mais de um território, como ocorre com os migrantes em diáspora, seja pela própria diversidade territorial *in situ*, como ocorre especialmente no cosmopolitismo das grandes cidades globais. Nestas, em espaços relativamente restritos, às vezes um mesmo bairro, habita um número culturalmente cada vez mais diversificado de pessoas.

A multiterritorialidade, podemos dizer, manifesta-se de duas formas gerais: uma, de caráter mais amplo, que pode ser denominada de “multiterritorialidade lato sensu” ou sucessiva, e que envolve a vinculação de múltiplos territórios (zonais) articulados em rede, implicando, para os grupos sociais, um determinado grau de mobilidade física; e outra, de caráter mais específico, que podemos denominar de “multiterritorialidade stricto sensu” ou simultânea, e que envolve territórios em si mesmos híbridos e/ou que permitem a articulação simultânea com outros territórios (por mecanismos de controle informacional ou virtual). No primeiro caso, nossa hibridização é, digamos, induzida pela mobilidade – é imprescindível que vivenciemos o deslocamento físico para que tenhamos nossa experiência – e nosso “controle” – multiterritorial, com a importante ressalva de que, obviamente, nem todos os que se movem por diferentes espaços, obrigatoriamente, vivenciam de fato uma multiterritorialidade, para além de seu caráter meramente funcional.

Não é simplesmente por termos maior mobilidade ou por habitarmos territórios (ou lugares, na ampla abordagem de lugar da geografia anglo-saxônica) cada vez mais híbridos que, automaticamente, estaremos vivenciando um maior hibridismo cultural e identitário. A burguesia planetária, por exemplo, se desloca muito, mas quase sempre frequentando os mesmos lugares, ignorando a imensa diversidade cultural – e territorial – que se estende ao seu redor. Aqui e ali ela pode até cruzar com o “Outro”, mas é como se ele estivesse invisibilizado, não se estabelecendo nenhum diálogo – ou,

quando, por obrigação, este se dá (como em serviços de hotéis/restaurantes e no comércio), trata-se de um contato de caráter meramente funcional.

Por outro lado, não é também por habitarmos espaços reveladores de uma grande diversidade étnica que, automaticamente, estaremos vivenciando uma multiterritorialidade no sentido cultural. Há aqui a importante distinção entre seu caráter potencial e efetivo. Podemos viver numa cidade altamente cosmopolita e culturalmente múltipla, como Londres e, no entanto, negarmo-nos a usufruir desta multiplicidade. Neste sentido, podemos ter “múltiplos [tipos de] territórios” sem construir ali, efetivamente, uma multiterritorialidade. Esta implica o transitar e, sobretudo, o vivenciar dessa multiplicidade de territórios/territorialidades.

Isto significa que as relações entre hibridismo cultural e multiterritorialidade não são biunívocas: podemos ter, por exemplo, uma multiterritorialidade num sentido funcional sem que se promovam ali experiências de hibridização cultural. É interessante ressaltar, entretanto, que a maior mobilidade do nosso tempo, afetando tanto nossa multiterritorialidade “sucessiva” (que implica deslocamento físico) quanto “simultânea” (ou “in situ” – no sentido de um local culturalmente múltiplo e/ou de uma “mobilidade virtual” que permite “controlar” territórios à distância), é um elemento *potencialmente* favorecedor – e muito – dos processos de hibridização. Como já havíamos indicado inicialmente, não podemos esquecer que uma forma de territorialização também é aquela que se realiza “no e pelo movimento” – inúmeros são aqueles que, hoje, identificam-se com esta mobilidade de tal forma que o território, para eles, tal como suas identidades, é construído pelo amálgama entre múltiplas territorialidades ou – de maneira mais “radical”, pelo próprio “estar em movimento” ou “transitar entre múltiplos territórios”, o que nos leva, também, a pensar numa espécie de “transterritorialidade”.

Hibridismo sempre em aberto: da transculturação à transterritorialidade

A uma escala mais pessoal (“subjéctiva”), posso ser amigo de um bengali muçulmano na “British Library” num contato que se resume à bibliote-

ca e seu caráter funcional, numa relação muito mais entre funcionário e usuário – outra coisa, muito diferente, é fazer amizade com sua família e frequentar seu bairro no leste de Londres. Aqui, pelo “transitar” efetivo por múltiplos territórios, posso afirmar que estamos produzindo uma multiterritorialidade – ou, num termo mais adequado, uma *transterritorialidade*, pois ela implica, mais do que a articulação de territórios diferentes, o *trânsito* entre eles, a sua imbricação pela frequente mobilidade.

Assim como o hibridismo não é uma condição estanque, propriamente um “estado”, mas um processo em incessante ir-e-vir – ou, em outras palavras, em constante *devenir*, a multi ou transterritorialidade também deve ser vista, sobretudo, dentro de um movimento de entrada, saída e, portanto, de *trânsito* entre diferentes territórios. O que mais importa aqui é a condição de possibilidade, sempre em aberto, de nossa inserção em “território alheio” (que também passa, assim, de forma ambivalente, a ser “nosso”), a abertura destes territórios que coloca permanentemente a possibilidade de entrar, sair e/ou transitar por estas territorialidades – ou, se quisermos, essa condição de *transitoriedade* (no sentido amplo, de eventualidade).

É por enfatizar esta ideia de movimento e de *trânsito* que talvez o termo mais apropriado seja construído não pelo prefixo “multi”, mas pelo prefixo “trans”, como já sugeríamos há mais de uma década (Haesbaert, 1996, em citação que abre este capítulo). E já que estamos enfatizando essa dimensão cultural da territorialização, é importante fazermos um vínculo, ainda que a nível introdutório, com o conceito, bastante próximo, de transculturação.

Segundo Mignolo (2003), o sociólogo cubano Fernando Ortiz, ainda nos anos 1940 e a partir da realidade cubana, sugeriu substituir a terminologia europeia “aculturação”, proposta por Malinowski, por “transculturação”: “Enquanto *aculturação* apontava para mudanças culturais numa única direção, o corretivo *transculturação* visava chamar a atenção para os processos complexos e multidirecionais da transformação cultural” (grifos do autor).

Reportando-se às palavras do próprio Ortiz, Mignolo destaca que a transculturação:

[...] representa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque isso não implica apenas em adquirir outra cultura, que é o que a palavra aculturação realmente implica, mas o processo

envolve também, necessariamente, a perda ou o desenraizamento de uma cultura anterior, que poderia ser definida como desculturação. Além disso, implica a ideia da conseqüente criação de novos fenômenos culturais, que se poderia chamar de neoculturação [...] os descendentes sempre têm algo dos dois genitores, mas são sempre diferentes de cada um deles. (Ortiz, apud Mignolo, 2003, p. 235)

É possível fazer aqui, claramente, a analogia entre essa definição de transculturação e a de (trans)territorialização. Enquanto a primeira é vista como produto do jogo entre desculturação e neoculturação, os processos geográficos de (trans)territorialização resultam da imbricação entre desterritorialização e re (ou “neo”, para sermos fiéis a Ortiz) territorialização. Moreiras (2001, p. 342), embora partindo do conceito de hibridismo, afirma, neste mesmo sentido:

O conceito de hibridismo é complexo e particularmente sugestivo porque pode ser usado para agrupar fenômenos que derivam tanto da territorialização quanto da desterritorialização. No caso da última, o hibridismo se refere aos processos de perda em posições previamente determinadas (isto é, o hibridismo aumentaria no mundo de hoje porque há desculturação, e a desculturação é uma perda bruta, irremediável). No caso da primeira, o hibridismo se refere à positividade em que tal perda implica, estruturalmente ou constitutivamente (não há desculturação sem reculturação), e a reculturação pode até produzir – sob certas circunstâncias – uma ameaça à própria economia do sistema). A reterritorialização híbrida e a desterritorialização híbrida são então dois lados – diferentes – da mesma moeda.⁵

Angel Rama, no campo dos estudos literários, nos anos 1970, também desdobrou o conceito de transculturação, agora enfatizando outra escala, a intranacional. Enquanto Ortiz focalizou a formação “transcultural” de uma sociedade nacional, a cubana, em relação ao contexto do colonizador, a Europa, Rama destaca também as relações intranacionais – entre

5 Embora Moreiras destaque mais a ideia de uma “desterritorialização” má e uma boa “reterritorialização”, obviamente isto nem sempre ocorre desta forma. Sobre a crítica da associação às vezes unilateral entre hibridismo e desterritorialização, ver, além de Moreiras (2001), Krniauskas (1992), Tomlinson (1999) e nosso próprio trabalho (Haesbaert, 2004, especialmente item “A desterritorialização numa perspectiva cultural”, p. 214-234).

“centro” (“capital ou porto”, “vanguardista”, voltado para fora) e “periféria” (ou “cultura regional interna”, de tendências mais rurais, voltada para dentro).⁶

Abre-se assim outro “jogo” espacial a que podemos denominar “jogo de escalas” (parafraseando o título do livro de Revel [1998]), e dentro do qual igualmente se desenham os processos aqui denominados de multi ou transterritorialização. Não se trata de um simples “acúmulo” ou “passagem” de uma escala a outra, mas sua vivência concomitante em termos que lembram, um pouco, o que Yves Lacoste denominou de “espacialidade diferencial”.

“Diferencial” aqui implicando, é claro, não simplesmente uma “diferença de nível” ou “de grau”, quantitativa (de uma escala cartograficamente maior e menos importante para uma menor e mais importante, por exemplo), mas a efetiva diferenciação qualitativa (“diferença de natureza”) a partir do novo amálgama aí construído. Algumas “multiterritorialidades”, neste sentido, não representam se não uma diferença de grau, como na organização multiterritorial dos Estados-nações, estruturados de modo a “encaixar” múltiplas escalas dentro de uma mesma ordem político-territorial, que se estende, por exemplo, do território do município (ou condado) ao Estado (ou província), daí ao Estado-nação e, hoje, a blocos político-econômicos, especialmente no caso da União Europeia.

A aliança, digamos, entre hibridismo ou transculturação e multi ou transterritorialidade só se dá de fato quando uma mudança de território/territorialidade implica efetivamente numa mudança de comportamento e numa mescla cultural. Importante, aqui, finalmente, é não ver o espaço/o território como simples reflexo destes processos de hibridização, mas como um de seus elementos constitutivos fundamentais. Não é à toa que espaços transfronteiriços, por exemplo, tornaram-se paradigmáticos, já que são muito mais suscetíveis a processos de hibridização – tanto por uma dinâmica, digamos, mais “espontânea”, quanto por “obrigação” ou

6 Para uma análise desta perspectiva de Rama no campo literário e suas perspectivas contemporâneas, ver Aguiar e Vasconcelos (2004). Embora os autores a ela não se refiram, podemos associar, numa abordagem mais política, esta “transculturação” de Rama com a noção de “colonialismo interno”, desenvolvida por González-Casanova (1965).

“necessidade”, já que mesclar identidades (nacionais, por exemplo), é também, ali, uma estratégia⁷ de sobrevivência.

Hibridismo e (trans)territorialização: implicações políticas

A abertura e a mobilidade territorial, que alguns, equivocadamente, associam estritamente a processos de desterritorialização, têm relevância no estímulo às trocas culturais, aos processos de hibridização e/ou transculturação. Se estes movimentos são político-socialmente positivos ou negativos, contudo, é outra história – mas uma história nada desprezível. Para além do debate em torno de seu valor heurístico, conceitual, hibridismo e multi ou transterritorialidade passaram, muitas vezes, a uma espécie de programa político. Como afirmou Nestor García Canclini:

Uma política é democrática tanto por construir espaços para o reconhecimento e o desenvolvimento coletivos quanto por suscitar as condições reflexivas, críticas, sensíveis para que seja pensado o que põe obstáculos a esse reconhecimento. Talvez o tema central das políticas culturais seja, hoje, como construir sociedades como projetos democráticos compartilhados por todos sem que igualem todos, em que a desagregação se eleve a diversidade, e as desigualdades (entre classes, etnias ou grupos) se reduzam a diferenças. (Canclini, 1998, p. 157)

Qual, então, o tipo de hibridismo (ou, se preferirmos, de transculturação) que desejamos promover? Qual o tipo de multi/transterritorialidade que permite estimular estes processos “positivos” (ou, em outros termos, como aqui foi colocado, “antropofágicos”) de hibridização?

Não podemos esquecer, retomando as considerações que fizemos no primeiro subitem deste capítulo, que também o (discurso do) hibridismo está na moda – e, assim, como tudo que está na moda, tem alto “valor de troca”. Como afirmou Moreiras (2001, p. 316):

7 Para Moreiras (2001) tratar-se-ia mais de uma tática do que de uma estratégia. Sobre este debate, envolvendo a noção de “essencialismo estratégico” de Gayatri Spivak, ver especialmente p. 336-337.

...o hibridismo pode atualmente quase ser, em seu aspecto performático [não constativo], uma espécie de disfarce ideológico para a reterritorialização capitalista. [...] Argumentar em favor do hibridismo, contra a reificação das identidades culturais, como uma espécie de prescrição para a flexibilidade perpétua, é exagerar sua utilidade.

É “bom” ser híbrido, “mestiço”, *créole*, porque isto “vende” – e vende porque nos dizem que faz bem realizar misturas, circular por territorialidades diferentes, enfim, consumir o *world hybrid* – talvez uma nomenclatura que pode sintetizar esta vertente mais comercial e globalizada do hibridismo. Só somos efetivamente “globais” se formos “híbridos”. Aqui aparece outro elemento fundamental neste debate, e para o qual poucos parecem atentar: dependendo da escala em que é abordado, o hibridismo adquire feições e implicações políticas distintas. Falar em hibridismo (ou transculturação) “local”, “regional” ou “nacional” não é o mesmo que falar em hibridismo continental (“latino-americano”) e, menos ainda, global – como um dos traços básicos de uma identidade mundializada.

Como parte da própria lógica “flexível” do capitalismo, só seria bom o que é móvel, efêmero, aberto à mudança e à mistura constantes (para ser consumido de novo). Mas, como já nos alertava o grande “teórico da velocidade” (ou da “dromologia”), Paul Virilio, num sentido mais amplo:

[...] sempre se diz que a liberdade primordial é a liberdade de movimento. É verdade, mas não a velocidade. Quando você vai depressa demais, você é inteiramente despojado de si mesmo, torna-se totalmente alienado. É possível, portanto, uma ditadura do movimento [ao que poderíamos acrescentar: e uma alienação do território]. (Virilio, 1984, p. 65)

Complementando o que indicamos há pouco, o que importa não é *apenas* o “estar em movimento” (embora alguns grupos sobre-enfatizem esta condição), mas a possibilidade que temos de desencadear este movimento quando precisarmos – ou, de forma mais livre, quanto quisermos – pois o fato de “a liberdade primordial” ser, como indica Virilio, “a liberdade de movimento”, não significa que tenhamos de estar, obrigatoriamente, sempre, em movimento. É como se defendêssemos a mobilidade, o híbri-

dismo e a multiterritorialidade de tal forma que eles se tornassem, assim, compulsórios. “Condenados” ao hibridismo e/ou ao trânsito entre territórios poderíamos, no extremo, perder qualquer ponto de referência mais estável, imprescindível, de certa forma, à nossa condição de humanos – humanos que não têm a “obrigatoriedade” de um mesmo comportamento sócio-territorial o tempo inteiro, até porque a imbricação entre movimento e repouso constitui uma presença permanente em nossas vidas.

É o que nos indica também, de forma ampla, esta expressão contundente de Cornelius Castoriadis:

[...] um sujeito não é nada se não for a criação de um mundo para ele numa clausura relativa. [...] Essa criação sempre é a criação de uma multiplicidade. [...] Essa multiplicidade se desenvolve sempre de dois modos: o modo do simplesmente diferente, como diferença, repetição [...] e o modo do outro, como alteridade, emergência criadora, imaginária ou poética. (Castoriadis, 1992, p. 262)

O discurso, dominante hoje, do hibridismo/transculturação e da multi ou transterritorialidade, ligado muitas vezes à concepção de uma mobilidade irrestrita, deve ser tomado com cautela, pois a “criação” de um novo tempo, a “emergência criadora, poética”, a que alude Castoriadis, advinda desta multiplicidade, inclui sempre, também, de algum modo, a presença de uma alteridade – e esta só pode existir no âmbito de um relativo fechamento, de “um mundo... numa clausura relativa”.

Não podemos esquecer que a tese de que vivemos – ou que devemos viver – um tempo de abertura e mobilidade indiscriminadas foi propalada também pelo economicismo neoliberal, como se fizesse parte de um paradigma inexorável: abertura de mercados, abertura – ou mesmo “fim” – de fronteiras, “Estado mínimo” em suas formas de controle (que são sempre, também, territoriais), fluxos financeiros instantâneos e globalizados... A recente crise financeira global veio colocar uma pá de cal nesta *boutade*, defendendo-se e recorrendo-se, com toda força, a novas formas de intervencionismo estatal. Na verdade, bem sabemos, o próprio capitalismo vive

da intercalação de momentos de maior fluidez e abertura e momentos de maior estagnação e fechamento.⁸

Mesmo num mundo em que a metáfora do nomadismo se tornou quase lugar comum, a grande mobilidade e a hibridização cultural, obviamente, não regem a vida de todos – pelo contrário, o que vemos hoje é até, de certa forma, um processo inverso, com um conjunto crescente de restrições à mobilidade, principalmente no que se refere à mobilidade de pessoas, e que tende a se fortalecer diante da atual crise econômica global.

Abertura – relativa – para mudar e, assim, fortalecer nossa autonomia, é muito diferente de abertura – permanente, quase absoluta – para não desenvolver laços numa espécie de nomadismo irrefreável. Da mesma forma, fechar-se (taticamente) para resistir é muito diferente de fechar-se – indefinidamente – para se isolar e/ou como forma básica de vida. A grande questão não é optar pela abertura à transculturação, ao hibridismo “antropofágico”, à multi/transteritorialidade, frente ao fechamento identitário, à mono-cultura (!) e à uni-territorialidade, até porque culturas isoladas e territórios completamente fechados, de fato, nunca existiram. Culturas completamente abertas ao intercâmbio, à hibridização, da mesma forma, nunca foram produzidas – seria como decretar, no seu extremo, o seu próprio desaparecimento. Convivem, entretanto, formas muito distintas nesse jogo de abertura e (relativo) fechamento, hibridização e (pretensa) essencialização.

Não se trata, pois, de abertura *ou* fechamento, de hibridismo *ou* essencialização. No imenso rol de situações e contextos geo-históricos, desenhasse sempre a possibilidade do múltiplo – múltiplo não apenas no sentido do “viver no limite”, pelas/nas fronteiras, mas também no sentido da possibilidade, sempre em aberto, de transitarmos por diferentes culturas e por diferentes territórios. Politicamente, mais importante do que concebermos nossa vida e nossas identidades como intrinsecamente “híbridas” e “multiterritoriais” é a certeza de, se e quando nos aprouver, termos ao nosso dispor a alternativa de mudar de território, experimentar outras formas de identificação cultural, intercambiar valores – e que ninguém

8 A esse respeito, ver a interpretação de Arrighi (1996 [1994]) para a história do capitalismo.

nos obrigará nem à permanente hibridização, nem à constante mobilidade dentro da enorme multiplicidade territorial do nosso tempo.

Como afirmaram Gatens e Lloyd (1995, p. 78), de um lado encontra-se “a liberdade crítica para questionar e desafiar na prática nossas formas culturais herdadas; de outro, a aspiração por pertencer a uma cultura e a um lugar e, assim, sentir-se em casa neste mundo”. Por mais transitórios que eles pareçam, precisaremos sempre construir “identidades” e “territórios” que, quase sempre fruto de misturas inusitadas, necessitam também de tempo se os quisermos “maturados”, refletidos, e sua lapidação dar-se-á sempre pela constatação e/ou invenção de um Outro – mas um outro não apenas para nos reconhecer enquanto diferentes, ao transitar por “nossos” territórios, como também para conosco plenamente conviver, ao construir e praticar territórios de uso e apropriação coletiva, comum.

É nesse sentido que devemos falar de um espaço-tempo sempre “alternativo” – não só no sentido de representar uma alternativa, a criação do novo, mas também de permitir alternâncias – alternâncias entre o mais e o menos híbrido, entre o mais e o menos aberto, enfim, um espaço-tempo que alie a permuta, a extroversão e a mobilidade com os igualmente imprescindíveis recolhimento, introspecção e repouso. E o pretense “equilíbrio” entre estas dimensões só pode ser avaliado através do rigoroso trabalho empírico e da consideração das múltiplas territorialidades que envolvem as também múltiplas necessidades e interesses em jogo para cada sujeito, grupo e/ou classe social.

Referências

- AGUIAR, F.; VASCONCELOS, S. O conceito de transculturação na obra de Angel Rama. In: Abdala Jr., B. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. 2. ed. São Paulo: Globo, 1995.
- ARRIGHI, G. *O longo século XX*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EdUNESP, 1996 [1994].
- BAYART, J.-F. *L'illusion Identitaire*. Paris: Fayard, 1996.

- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003.
- CANCLINI, N. **Culturas híbridas**. São Paulo: Editora da USP, 1998 [1989].
- CASTORIADIS, C. **World in fragments: writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination**. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CASTORIADIS, C. **O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto 3**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- GATENS, M.; LLOYD, G. **Collective imaginings: Spinoza, Past and Present**. London and New York: Routledge, 1995.
- GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005 [1996].
- GONZÁLEZ-CASANOVA, P. Internal Colonialism and National Development. **Studies in Comparative International Development**, v. 1, n. 4, 1965.
- HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, n. 17, Niterói, 2007.
- _____. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. **Territórios alternativos**. Campinas: Contexto; Niterói: EdUFF, 2002.
- HAESBAERT, R. Da desterritorialização à Multiterritorialidade. In: **Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR**. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.
- _____. O binômio território-rede e seu significado político-cultural. In: ENCONTRO O ENSINO DA GEOGRAFIA DE 1º E 2º GRAUS FRENTE ÀS TRANSFORMAÇÕES GLOBAIS. 1996. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- HELENA, L. **Uma literatura antropofágica**. Fortaleza: UFC, 1983.
- KRANIAUSKAS, J. Hybridism and Reterritorialization. **Travesía**, v. 1, n. 2, 1992.
- LÉVY-STRAUSS, C. **L'Identité**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 [1977].
- MALTZ, B. Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In: Maltz, B.; Teixeira, J. E Ferreira, S. (Org.). **Antropofagia e Tropicalismo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.
- MASSEY, D. A global sense of place. In: **Space, place and gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

- MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MOREIRAS, A. **A exaustão da diferença**: a política dos estudos culturais latino-americanos. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.
- RAMA, A. Literatura y cultura. In: **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo Veintiuno, 1982.
- REVEL, J. **Jogos de escalas**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.
- SPIVAK, G. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: Guha, R.; Spivak, G. (Ed.). **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1988.
- STAM, R. Palimpsestic Aesthetics: a meditation on hybridity and garbage. In: May, J.; Tink, J. (Ed.). **Performing Hybridity**. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press, 1999.
- TOMLINSON, J. **Globalisation and culture**. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- VIRILIO, P. 1984. **Guerra pura**. São Paulo: Brasiliense.
- YOUNG, R. **O Desejo colonial**. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1995].