

Os discursos da mestiçagem: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações.

Eurídice Figueiredo

Recebido 10, jan. 2007 / Aprovado 29, mar. 2007

Resumo

Este texto propõe uma leitura cruzada dos discursos da mestiçagem em relação aos discursos da transculturação, do hibridismo e da criouliização, mapeando como foram conceitualizados ao longo do século XX por alguns pensadores significativos da América Latina – continente emblemático da mestiçagem. Demonstra, em seguida, como eles acabaram extrapolando o âmbito deste continente para um uso mais generalizado tanto na América do Norte quanto na Europa, tendo em vista o fluxo de imigrantes, que cresce de maneira exponencial, numa diáspora que muda a feição de países até então considerados homogêneos, tanto étnica quanto culturalmente, como a Grã-Bretanha, a França, os Estados Unidos e o Canadá. Estudos de várias regiões passaram então a usar de maneira indiscriminada estes quatro termos, geralmente como sinônimos. Interessa refletir sobre o caminho percorrido para restabelecer uma certa historicidade e detectar como se deram estas ressignificações.

Palavras-chave: mestiçagem; hibridismo, criouliização; transculturação.

Introdução

Os discursos da mestiçagem se cruzam e às vezes se confundem com os discursos da transculturação, do hibridismo e da criouliização em diferentes regiões. Pode-se detectar um processo muito complexo, em que se desliza do biológico para o cultural, e deste, para processos mais especificamente literários e lingüísticos. Pode-se também perceber que as palavras não são inocentes, que certos termos se constituíram ao longo da história, ora tornando-se tabu, ora sendo incorporados ao discurso da nação, ora se banalizando por um emprego indiscriminado. Trata-se de um tema complexo, cujas implicações políticas e ideológicas, associadas também aos afetos que estão em jogo, penetram e intervêm na reflexão teórica. A mestiçagem e o hibridismo sofreram enorme preconceito ao longo da história, tendo chegado ao século XXI já ressemantizados de maneira muito mais positiva e mais genérica. Já a transculturação e a criouliização, neologismos de uso mais recente, foram criados e divulgados no século XX.

A rejeição à mestiçagem e, portanto, ao surgimento do híbrido, vinha da interdição do intercuro sexual barrado entre o homem branco e a mulher subalterna (indígena ou negra), com o nascimento do mestiço, fruto do pecado, filho bastardo, ilegítimo, renegado por ambas as comunidades étnicas que o originaram. Sylviane Albertan-Coppola, ao estudar a evolução do conceito de mestiçagem através da análise dos dicionários franceses do século XVIII, mostra que o dicionário funciona como uma corrente de transmissão entre os escritos especializados e o grande público ao veicular os preconceitos existentes, aparecendo assim como um espelho ideológico de seu tempo que reflete a representação da sociedade. Ela demonstra que os termos mestiço e mulato, por conta de sua origem, são empregados e dicionarizados de modo a realçar sua anormalidade, ou até mesmo sua monstruosidade, associando-os a animais, frutas e monstros, ou seja, considerando-os como anomalias da natureza por serem a resultante de cruzamento de raças diferentes (ALBERTAN-COPPOLA, 1992, p. 42)¹.

Peter Fry afirma que “raça” e “relações de raça” não têm nada de natural. Tanto a “democracia racial” brasileira, fruto da mestiçagem assimiladora, quanto a *one drop rule*² norte-americana, são conceitos surgidos no bojo de um pensamento global que moldou as duas sociedades (FRY, 2005, p. 178) e criou (ou não) um entre-lugar para o mestiço: enquanto no Brasil um mestiço pode tornar-se branco, dependendo de seu fenótipo³, nos Estados Unidos prevalece a regra da hipodescendência, ou seja, não se pressupõe a existência do mestiço porque quem tem sangue negro ou indígena pertence às comunidades negras ou indígenas, sendo recusada sua admissão no universo dos brancos.

¹ A tradução é minha sempre que se tratar de citações retiradas de livros que constam das referências bibliográficas em edição estrangeira.

² Expressão que significa que uma gota de sangue negro torna a pessoa um negro (ou afro-descendente).

³ Além do fenótipo, contam também para o branqueamento outros elementos tais como: classe social, escolaridade.

Este texto propõe, inicialmente, uma leitura cruzada dos discursos da mestiçagem em relação aos discursos da transculturação, do hibridismo e da crioulização, mapeando como foram conceitualizados ao longo do século XX por alguns pensadores significativos da América Latina – continente emblemático da mestiçagem. Demonstra, em seguida, como eles acabaram extrapolando o âmbito deste continente para um uso mais generalizado tanto na América do Norte quanto na Europa, tendo em vista o fluxo de imigrantes, que cresce de maneira exponencial, numa diáspora que muda a feição de países até então considerados homogêneos, tanto étnica quanto culturalmente, como a Grã-Bretanha, a França, os Estados Unidos e o Canadá. A intensificação do processo de globalização nos finais do século XX acarretou o trânsito e a mobilidade de pessoas, intensificando o nível das comunicações sobretudo através da internet, provocando novas mestiçagens, novos hibridismos, novas transculturações, novas crioulizações. Estudiosos de várias regiões passaram então a usar de maneira indiscriminada estes quatro termos, geralmente como sinônimos. Interessa refletir sobre o caminho percorrido para restabelecer uma certa historicidade e detectar como se deram estas ressignificações.

José Martí: a mestiçagem como ideologema

Como mostra Eve-Marie Fell (1994), ao longo do século XIX a América Latina é vista por pensadores europeus, sobretudo franceses, como um continente condenado à anarquia: Gobineau, Spencer, Le Bon, Darwin, todos creditam à mestiçagem a situação de desestabilidade política e econômica da região. A influência desta concepção nas elites locais se faz sentir imediatamente e vários escritores refletem este desprezo pelo mestiço: Carlos Octavio Bunge, Alcides Arguedas, Francisco García Calderón, Nina Rodrigues, são alguns dos autores de livros que afirmam a degeneração da pátria por causa de patologias advindas dos problemas raciais das populações mestiças.

Assim, quando José Martí (1853-1895), no clássico texto “Nuestra América”, uma conferência proferida em Nova York em 1891, define a América Latina como sendo mestiça em oposição à América anglo-saxônica, pode-se dizer que ele tem o projeto de transformar a mestiçagem em um ideologema que busca dar valor positivo àquilo que parecia fonte de conflito e de incômodo para suas elites letradas. Segundo Martí, a diferença entre os Estados Unidos e a América Latina residiria na maneira como cada sub-continente tratou o seu Outro: os norte-americanos praticaram o genocídio contra os índios e isolaram seus negros em guetos enquanto os latino-americanos absorveram em seu sangue este Outro. Segundo Amaryll Chanady, Martí vê a América mestiça como um exemplo de heterogeneidade integrada e harmoniosa, enquanto ele considera a América do Norte como

uma sociedade que se caracteriza pela marginalização e por estruturas de poder hierarquizadas (CHANADY, 2000, p. 24). José Martí não enfoca a mestiçagem por seu lado racial, opondo-se assim, implicitamente, às correntes positivistas e darwinistas que afirmavam a inviabilidade de raças mestiças que viviam em zona tropical. Ele nega a existência de raças e de ódio racial; para ele, a América Latina se caracteriza antes pela defasagem existente entre as elites letradas e o povo, entre o campo e a cidade, entre pobres e ricos, entre os que andam “de perna nua” e os que vestem “casaca de Paris” (MARTÍ, 2005, p. 18): as elites estão voltadas para a Europa, enquanto o povo está mais perto da natureza, com valores e concepções próprias. Não há dúvida de que esta dicotomia passa também pelo recorte étnico ou racial porque as elites crioulas são constituídas de brancos⁴ enquanto os marginalizados de pernas nuas seriam os índios, negros e mestiços. Martí se refere ao hibridismo e à heterogeneidade que caracterizavam (e continuam caracterizando) a América Latina, no sentido da coexistência de grupos socialmente e racialmente diferentes. Sua visão utópica tende a ver a realização deste continente harmonioso em um devir, pois ele não pode ignorar os problemas então existentes. Seu pensamento é precursor e profético, o que explica sua importância estratégica na forma de percepção da mestiçagem na América Latina e o fato de Martí ser hoje uma unanimidade continental.

Eve-Marie Fell assinala que o legado positivista e darwinista começa a perder sua força nos anos 20 e 30 do século XX, quando começa a surgir um novo tipo de definição nacionalista na América Latina, baseado no aparecimento de mudanças básicas: 1. uma perspectiva pragmática e empreendedora substitui a visão pessimista, que se acompanhava de lamentações sobre a “degeneração” do continente; 2. um novo credo, que fundamenta no povo, a despeito de sua origem étnica ou de seu preparo cultural, a coesão nacional, substitui a visão elitista, que identificava o poder com a “aptidão” para o poder; 3. uma valorização da região (correspondente ao interior ou às montanhas), na qual vivia a massa da população negra, indígena ou mestiça, no suposto arcaísmo de suas tradições, em detrimento da capital, até então hegemônica, com suas elites brancas e letradas. Neste caso, Fell considera que se pode falar de um “nacional-regionalismo” novo, decididamente anti-oligárquico (FELL, 1994, p. 589).

Os anos 20, 30 e 40 foram decisivos na formulação de análises científicas ancoradas em perspectivas transformadoras, no campo da história, da antropologia e da sociologia, em que se pode perceber uma preocupação em traçar a “formação” histórica, econômica, cultural e literária dos diferentes países da América Latina. Alguns deles são diretamente influenciados pelo marxismo, enquanto outros, sem ser marxistas, admitem ter sofrido influência do materialismo histórico. Como traço

⁴ As elites brancas na América Latina se definem como socialmente brancas e não necessariamente brancas do ponto de vista étnico, na distinção de Costa Pinto (1998, p. 59). Assim, pode-se afirmar que nem todos os brancos latino-americanos seriam considerados brancos (caucasianos) nos Estados Unidos.

comum na maioria dos intelectuais latino-americanos da época, a estada na Europa ou nos Estados Unidos, a influência das vanguardas, que privilegiavam a arte primitiva, o elemento popular. Uma transformação de mentalidade permite mudar a percepção da questão racial, que vai ser deixada de lado em favor de uma visada mais cultural da contribuição dos povos até então considerados inferiores.

José Vasconcelos e a raça cósmica

A mestiçagem foi concebida de um ponto de vista racialista por José Vasconcelos⁵ (1882-1959), autor de *La raza cósmica* [1925], livro construído em torno do eixo que opõe a América Latina aos Estados Unidos, tentando justificar uma superioridade da América Latina em termos espirituais ou éticos para contrapor à evidente supremacia econômica do país do norte. Como Martí, ele condena os norte-americanos que destruíram e/ou recusaram a miscigenação com os indígenas e os negros: eles “cometeram o pecado de destruir essas raças, enquanto nós as assimilamos, e isto nos dá direitos novos e esperanças de uma missão sem precedentes na História” (VASCONCELOS, 1992, p. 96). “A colonização espanhola criou mestiçagem; isto assinala seu caráter, fixa sua responsabilidade e define seu porvir” ao passo que a destruição dos indígenas, encetada pela colonização inglesa, é o “indício de sua decadência” (VASCONCELOS, 1992, p. 96). Assim, se definiram ao longo da História os sistemas que colocam em campos sociológicos opostos as duas civilizações: “a que quer o predomínio exclusivo do branco, e a que está formando uma raça nova, raça de síntese, que aspira englobar e expressar todo o humano em maneiras de constante superação” (VASCONCELOS, 1992, p. 97). Deste ponto de vista, ele se aproxima também do ensaísta uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917), autor de *Ariel* [1900], que vê nos latinos uma superioridade espiritual; Rodó “dá a Vasconcelos a perspectiva racial e continental que acabaria por dar forma à mais ambiciosa de suas teorias: a raça cósmica” (DOMINGUEZ MICHAEL, 1992, p.XXI).

Numa visão messiânica e utópica, Vasconcelos acredita que a vocação do continente americano é de renovar o mundo. Contraopondo-se à América do Norte, cuja missão foi realizada muito rápida e eficientemente porque sua obra constitui uma mera continuação da Europa, a América Latina ainda busca sua realização por fazer uma obra muito mais ampla. Assim, além das quatro raças existentes (branca, negra, vermelha e amarela), ele profetiza o surgimento da “raça cósmica” como uma quinta raça, ecumênica e superior às outras (VASCONCELOS, 1992, p. 96).

Para Vasconcelos, esta seria “a raça definitiva, a raça síntese ou raça integral, feita com o gênio e com o sangue de todos os povos e, por isto mesmo, mais capaz de verdadeira fraternidade

⁵ Para não alongar demais e, por outro lado, para não simplificar as análises, este artigo se concentra nas discussões sobre a mestiçagem no contexto da Afro-América, não tratando da questão indígena. A entrada de José Vasconcelos se explica porque a área de criação da raça cósmica engloba o Brasil e outros países da América do Sul.

e de visão universal” (VASCONCELOS, 1992, p. 99). Combatendo o positivismo e o darwinismo, que haviam imperado no pensamento europeu do século XIX até o início do XX, e que preconizavam um aperfeiçoamento das espécies pela luta do mais forte para sobreviver, Vasconcelos imagina o aparecimento da raça cósmica como conseqüência do amor e da confraternização universal. Em relação à teoria dos climas, que considera os trópicos como inadequados para o desenvolvimento da civilização, ele afirma justamente o contrário, afirmando que as grandes civilizações surgiram entre os trópicos e que, ademais, o desenvolvimento tecnológico tratará de resolver os prejuízos causados pelo calor, permitindo que os aspectos benéficos sejam reforçados. O local que ele vislumbra como a terra de promessa compreenderia o Brasil, a Colômbia, a Venezuela, o Equador, parte do Peru e parte da Bolívia e a região norte da Argentina (VASCONCELOS, 1992, p. 102).

No entanto, como ele não pode se desvencilhar da idéia de que a raça branca é superior, ele supõe a predominância de suas características na raça cósmica, que neste processo de síntese eliminaria todo o que é feio, tanto no sentido físico quanto no moral e espiritual. Ele afirma que na América Latina há poucos negros, já que eles estão sendo embranquecidos pelo processo de miscigenação; por outro lado, os indígenas são uma viga mestra para a mestiçagem. Ao colocar ênfase neste processo de eugenia pela seleção e pelo embelezamento (1992, p. 102), considero que Vasconcelos escorrega por um perigoso terreno, ao conceber um processo de seleção de base darwinista, embora sem violência e sem conflito, como se tudo pudesse se realizar livre e espontaneamente.

Os tipos baixos da espécie serão absorvidos pelo tipo superior. Desta maneira poderia se redimir, por exemplo, o negro, e pouco a pouco, por extinção voluntária, as estirpes mais feias irão cedendo terreno para as mais belas. As raças inferiores, ao educar-se, se tornariam menos prolíficas, e os melhores espécimes irão ascendendo em uma escala de melhoramento étnico, cujo tipo máximo não é precisamente o branco, mas esta nova raça, aquela que o próprio branco terá que aspirar com o objetivo de conquistar a síntese. O índio, por meio do enxerto da raça afim, daria um salto de milhares de anos que separam a Atlântida e nossa época, e em umas quantas décadas de eugenia estética poderia desaparecer o negro junto com os tipos que o livre instinto de formosura vá assinalando como fundamentalmente recessivos e indignos, por isto mesmo, de perpetuação (VASCONCELOS, 1992, p. 102).

Pode-se depreender desta proposta um desejo de eliminação dos tipos considerados inferiores por um lento e consentido processo de embranquecimento e depuração de traços belos. Ao enaltecer o mestiço, Vasconcelos rechaça implicitamente o negro e o índio no estado atual em que se encontram, embora reconheça

neles qualidades tanto físicas quanto espirituais. Uma contradição aparece no pensamento de Vasconcelos: despreza o indígena mas considera positiva a mestiçagem iniciada pelos espanhóis. Na avaliação de Dominguez Michael (1992), sem entender as antigas culturas mesoamericanas, afastando-se dos indígenas, que constituíam parte simbólica fundamental da nação mexicana pós-revolução, sua concepção da raça cósmica é inspirada muito mais no pensamento e na realidade da América do sul do que na história do México. Vasconcelos vislumbra no sonho de Bolívar de unir os países sul americanos um “desejo de fundir o humano em um tipo universal e sintético” (VASCONCELOS, 1992, p. 97).

Gilberto Freyre e o elogio da mestiçagem

O conceito de mestiçagem no Brasil está indelévelmente ligado à obra de Gilberto Freyre, sobretudo a partir de *Casa-grande & senzala* [1933], que não foge ao esquema contrastivo entre os processos formadores da nação na América Latina e nos Estados Unidos. O autor parte de uma premissa fundamental: a distinção entre raça e cultura, aprendida com seu professor Franz Boas, na Universidade de Columbia (Estados Unidos), conforme ele afirma no prefácio à primeira edição.

Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Nesse critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio. Também no da diferenciação entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família (FREYRE, 1980, p. lviii).

Freyre, baseado em Spengler, destaca a influência do meio físico na transformação dos imigrantes e afirma que o português, ao se adaptar ao novo meio, tornava-se quase uma nova raça: “Distanciado o brasileiro do reinol por um século apenas de vida patriarcal e de atividade agrária nos trópicos já é quase outra raça, exprimindo-se noutra tipo de casa” (FREYRE, p. lxiii). Assim, apesar da hegemonia do elemento europeu na formação do país, Freyre demonstra que todos os povos colocados em contato começam a se modificar. Ao analisar a contribuição das três “raças” (a portuguesa, a africana e a indígena) para a formação do povo brasileiro, evoca sobretudo o papel desempenhado na vida material assim como os elementos culturais de cada uma delas. Apesar de uma certa imprecisão, porque os aspectos biológicos insistem em aparecer, Benzaquen Araújo afirma que ele não sucumbe nem às teorias francesas da época (Gobineau) bem disseminadas no Brasil, segundo as quais a miscigenação terminava na esterilidade (biológica e cultural), nem às teorias positivistas brasileiras que viam no embranquecimento progressivo da população a redenção de Cam (título de um quadro

de Modesto Brocos y Gomez de 1895). Todas as duas visões partiam da assunção de que a herança negra era um fardo que o país carregava. Portanto, em lugar de partir de uma idéia de carência, de inacabamento, Freyre reconhece o caráter híbrido da formação do povo brasileiro e concede tanta importância à contribuição negra (e em medida menor, indígena) quanto à contribuição portuguesa para a constituição de uma identidade nacional. A mestiçagem para Freyre não é nem uma unicidade nem uma síntese; ao contrário, ele deixa aberto o processo de mutação tanto biológico quanto cultural (ARAÚJO, 1994).

Ao contrário da visão racialista de Vasconcelos, Freyre, consciente da influência da economia na vida social, assinala que não basta se pensar em eugenia biológica pois as questões de saúde e de beleza corporal não são fruto da hereditariedade só, elas estão também associadas à alimentação, às condições de moradia, ou seja, às condições de vida.

A partir da obra de Gilberto Freyre, a imagem do mestiço começa a passar por um processo de valorização, abrandando o estigma que lhe era anteriormente atribuído. Segundo Freyre, os filhos mulatos do senhor eram alforriados pelo pai à beira da morte (FREYRE, 1980, p. 436), eram criados e educados na casa-grande com e como os filhos legítimos (Freyre, 1980, p. 443), e, apesar da bastardia, eles muitas vezes chegavam a ter uma educação superior, o que não era o caso dos filhos legítimos (FREYRE, 1980, p. 448). Assim, quando a aristocracia rural começa a perder poder para as novas forças das cidades, as posições de mando são ocupadas por bacharéis e militares, muitas vezes mulatos (FREYRE, 2003, p. 725). Ele fala do prestígio e da beleza do mulato, seu sucesso junto às mulheres brancas, a despeito de preconceitos de branquidade nas famílias de elite (FREYRE, 2003, p. 733). Os séculos XIX e XX tiveram inúmeros mulatos em posição de destaque, independentemente de sua cor ou origem.

A partir dos anos 1950, tanto no Brasil quanto na América Hispânica, “dá-se o reconhecimento da mestiçagem como o nosso signo cultural”, segundo Irlemar Chiampi; com este ideologema, o discurso americanista assumia a “heterogeneidade de sua formação racial, sem renunciar ao ambicionado universalismo”. Ele supunha também a existência de “uma diferença que permitia contrastar a complexidade da nossa formação com a homogeneidade dos Estados Unidos e os particularismos etnocentristas dos europeus” (CHIAMPI, 1988, p. 18).

A crítica da mestiçagem no Brasil

Desde os festejos do centenário da abolição da escravidão (1988), percebe-se uma crescente crítica ao discurso da mestiçagem e da democracia racial no Brasil, feita por parte de acadêmicos e ativistas ligados a movimentos negros, que substituíram o

anti-racismo “universalista” pelo anti-racismo “diferencialista”, por influência dos movimentos negros norte-americanos (MUNANGA, 2006, p. 137). Assim, o discurso da mestiçagem passa por um movimento que vai de mito de fundação nacional para ser encarado como um discurso ideológico que enaltece a fusão, em benefício do embranquecimento e da homogeneização, e que tem servido como política de exclusão social dos negros na sociedade brasileira. Gislene Aparecida dos Santos (2005, p. 160) considera que Gilberto Freyre “inventa uma cultura da mestiçagem, uma apologia da mestiçagem, que pode ser valorizada ao se opor àquilo que é legitimamente negro”, ou seja, o negro continuaria a desempenhar um papel subalterno. Já Kabengele Munanga (2006, p. 88), apesar de reconhecer a importância de Freyre por “ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira”, conclui que o mito da democracia racial “encobre os conflitos raciais”, impedindo que os membros das comunidades não-brancas tomem consciência dos “sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade” (MUNANGA, 2006, p. 89). Segundo ele, o discurso da “mestiçagem como etapa transitória no processo de branqueamento constitui peça central da ideologia racial brasileira” e acrescenta que a população negra no Brasil representa, “do ponto de vista da elite ‘pensante’, uma ameaça ao futuro da raça e da civilização brancas no país”. Para ele, o discurso da mestiçagem contém um “ideal implícito de homogeneidade” que não contempla a existência da população negra, o que o leva a falar de “etnocídio” (MUNANGA, 2006, p. 121).

Para alguns, a categoria do mulato atrapalha a luta política. Eduardo de Oliveira e Oliveira tem um artigo com o sugestivo título de “O mulato, um obstáculo epistemológico” (apud MUNANGA, 2006, p. 16). O norte-americano Michael Hanchard, em seu livro *Orfeu e o poder* (edição em inglês 1994, tradução brasileira de 2001), afirma que “isto [a existência do mulato] poderia explicar parcialmente as dificuldades da mobilização política e social conjunta dos negros e pardos” (HANCHARD, 2001, p. 55. Ênfase do autor), ou seja, o pardo não se junta à luta política dos negros porque se sente diferente.

Esta posição política racializada tem recebido muitas críticas. O cantor e compositor Caetano Veloso, em artigo publicado no *New York Times* (2000), afirma que a visão de Hanchard é uma simplificação da realidade brasileira que pode levar à “intolerância racial”. Os sociólogos franceses Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (1999) também atacaram o livro de Hanchard, criticando a influência imperialista norte-americana tanto nos estudos sobre questões etnoraciais do Brasil, levados a cabo por norte-americanos ou por intelectuais treinados nos Estados Unidos, quanto nos movimentos negros, o que estaria afetando a auto-imagem do Brasil. Em publicação recente, Yvonne Maggie,

Peter Fry e outros (2007) se insurgiram contra a implantação de políticas públicas baseadas na raça.⁶ O escritor João Ubaldo Ribeiro reforça esta posição contrária à importação de concepções dos Estados Unidos que põem em evidência o conflito e a separação entre raças, alertando para o fato de que esta política pode modificar a maneira como os brasileiros imaginam o país: de nação mestiça, que se orgulha disto, para nação de raças estanques, compartimentadas, segregadas. Apesar de ninguém negar a existência do racismo e a necessidade de combatê-lo, os opositores desta visão racializada defendem o fato de que o Brasil constitui exemplo único no mundo de uma mestiçagem plenamente realizada (RIBEIRO, 2005, p. D3).

Vejo uma grande ironia na reivindicação racial da parte dos negros porque a diferença humana baseada na “raça” foi inventada pelos europeus como forma de dominação. Mas acompanho o raciocínio de Kwame A. Appiah, segundo o qual as identidades, complexas e múltiplas, nascem de uma oposição a outras identidades, baseando-se em formações discursivas imaginárias e não na razão (APPIAH, 1997, p. 245). No momento, parece oportuno para alguns adotar posições racializadas para lutar contra o racismo, mas este pode não ser o melhor caminho porque pode induzir a visões de gueto.

Os discursos da transculturação

Enquanto Gilberto Freyre destacava a importância da mestiçagem na formação do povo brasileiro, passando do biológico-racial para o cultural, em outros países da América Latina outras construções identitárias se constituíam de modo a dar conta da heterogeneidade da região. O antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) privilegiava o cultural no próprio termo empregado ao cunhar um neologismo para criar um novo conceito — o de transculturação — a fim de designar o processo de transformação por que passam as sociedades devido ao contato de povos diferentes. Em *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* [1940], ele explica que o neologismo — transculturação — vem substituir os conceitos que vigoravam até então (desculturação e aculturação), rígidos e unívocos, inadequados para exprimir a complexidade das transmutações ocorridas em todos os níveis: econômico, institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, psicológico, sexual e demais aspectos da vida (ORTIZ, 1963, p. 99). Ele destaca que os espanhóis, que provinham de diferentes regiões e culturas, já desgarrados, entraram em contato com uma natureza diferente e tiveram de se adaptar às novas realidades, o mesmo acontecendo com os africanos, originários de várias áreas e etnias, que tiveram de aprender nova língua e nova religião, numa situação de sincretismo. Além dos indígenas que aqui estavam, outros povos vieram para Cuba (pode-se ampliar

⁶ Não pretendo discutir, no âmbito deste artigo, questões de políticas públicas como a implantação de cotas nas universidades.

para toda a América), anglo-saxões, judeus, asiáticos, cada um deles aportando seus hábitos culturais.

Através deste novo conceito de transculturação, Ortiz pretendia demonstrar que todas as culturas assim colocadas em contato se transformaram, ou seja, os europeus que vieram para a América mudaram tanto quanto os africanos e os indígenas, gerando novas formas culturais, novos sujeitos. Ele destaca que o que levou 4 milênios na Europa, em Cuba levou 4 séculos, ou seja, foi uma transformação extremamente rápida e violenta. Como se pode perceber, apesar de um eurocentrismo inevitável naquele momento histórico, que privilegiava a hegemonia da cultura européia implantada nos novos territórios, tanto Ortiz quanto Freyre insistem na idéia de mistura e de hibridismo de todos os povos envolvidos no projeto de criação das novas nações, sem desprezar nenhuma raça, sem deixar de levar em conta nenhum aporte, por mais “primitivo” que ele fosse.

A transculturação evoluiu ao longo dos anos, dando origem a novas ressematizações, novas formulações e desdobramentos, dentre os quais se destacam pelo menos dois: o de transculturação narrativa, criada pelo crítico uruguaio Ángel Rama (1926-1983) e, mais recentemente, aquele introduzido no Quebec por escritores de origem italiana na revista *Vice Versa*, publicada a partir de 1983. Para Fulvio Caccia, a transculturação ou transcultura seria “como uma via de passagem que une os fenômenos de exílio e de imigração pela realização de um choque cultural” (apud HAREL, 2005, p. 78), ou seja, ela coloca em relação a condição do sujeito sedentário e a do migrante. Segundo Harel, os escritores ítalo-quebequenses foram os primeiros a fazer o luto de sua etnicidade a fim de promover um novo modo de representação do coletivo no Quebec. Para Harel, a transcultura não é sinônimo de harmonia, de fusão, nem de reconciliação; ela vai de encontro ao discurso apaziguador do multiculturalismo ao dar conta da relação assimétrica e imperfeita que existe na sociedade (HAREL, 2005, p. 75-76). O discurso transcultural não é um pensamento de oposição e muito menos um discurso de síntese dos contrários; ele escapa ao esquematismo das oposições, reivindicando antes um discurso paradoxal construído de oxímoros a fim de melhor modificar ou deformar as oposições binárias; ele tenta detectar as práticas intersticiais que caracterizam os atos de discursos inéditos. O discurso da transcultura no Quebec, por emanar das comunidades étnicas ou culturais, subverte tanto o nacionalismo patrimonialista do Quebec quanto a ideologia multiculturalista do governo federal. A transcultura, através da introdução do pensamento da diferença e do impuro, questiona toda pretensão universalista e ao mesmo tempo introduz a categoria dos afetos e das emoções no âmbito das questões políticas. Para Lamberto Tassinari, a transcultura é consciência

de si; sua capacidade de simbolizar sua própria ferida age como força fundadora da identidade, equilibrando assim a tentação de escapar do passado ou de se afundar nele (TASSINARI apud HAREL, 2005, p. 98)

Fulvio Caccia considera relevante a relação com a língua, mais do que a relação com o território pois a língua é “habitada” de maneira diferente segundo se está em sua terra natal ou em outro espaço. Ele aborda a questão lingüística ao tratar do imigrante que escreve em uma língua que não é a sua; como Kafka, ele faria um uso intensivo da língua, porque o imigrante, ao aprender e escrever em francês (ou inglês), sofre interferências tanto de sua língua de origem (italiano e seus dialetos) quanto da outra língua falada no Quebec. Assim, o que caracteriza seu texto é a impureza, a mescla.

A transculturação narrativa de Angel Rama designa o processo de transformação do romance na América Latina, no qual os escritores se apropriam de uma linguagem popular, a fim de superar um certo regionalismo de corte naturalista, des-territorializando a língua espanhola ou portuguesa, sem cair na armadilha de usar duas linguagens diferentes, a do narrador e a dos personagens. Como os escritores migrantes do Quebec, que recriam uma certa oralidade em que emerge uma mescla lingüística, os romancistas da transculturação latino-americana também usam uma estética da oralidade a fim de dar conta da heterogeneidade da região. Os romancistas transculturadores registram a perda do uso das linguagens dialetais e “abandonam muitos termos com os quais os ‘crioulistas’ salpicavam seus escritos, limitando-se às palavras de uso corrente”. Por outro lado, “compensam isso com a ampliação significativa do campo semântico regional e da ordem sintática (RAMA, 2001, p.219). Rama aplica seu conceito de transculturação narrativa a escritores de diferentes países (Garcia Marquez, Juan Rulfo, Guimarães Rosa), contudo detém-se mais na análise da obra do peruano José Maria Arguedas, que tem um trabalho estilístico ao transgredir a língua espanhola a partir da interferência do quéchua: “Eu resolvi o problema criando uma linguagem castelhana especial, que depois foi empregada com horrível exagero em trabalhos alheios” (ARGUEDAS, 1993, p. 215).

De modo homólogo à crítica da mestiçagem no Brasil como discurso homogeneizador que apaga a diferença e mantém os privilégios das elites “brancas”, alguns críticos nos Estados Unidos (Moreiras, 2001, Mignolo, 2007) consideram problemáticas tanto a transculturação quanto outras noções homólogas, que revelariam uma visão reconciliadora e eurocêntrica, que pretende integrar os povos subalternos à corrente modernizadora representada pelo colonialismo europeu. Neste sentido, não existiria propriamente transculturação mas ainda e sempre aculturação o que, em termos políticos, corresponde à dominação.

Beverly (1998) considera que a transculturação funciona, tanto em Ortiz quanto em Rama, como uma teleologia, já que sua visada é a da formação da cultura “nacional”. Assim, o discurso da transculturação — como o discurso da mestiçagem — seria uma ideologia cultural do devir da América nos diferentes projetos de nação, seguindo a onda modernizadora ocidental. Este pensamento esbarra hoje na emergência de contra-discursos dos movimentos negros e indígenas⁷.

Novos discursos da mestiçagem e do hibridismo no mundo globalizado

O discurso da mestiçagem no fim do século XX, por um deslizamento semântico que o esvazia de seu sentido biológico original, entra na moda, servindo para designar novos fenômenos provocados pela imigração nas sociedades multiculturais da América do Norte e da Europa, que vão do terreno da música até a cozinha, passando naturalmente pela questão literária. Alexis Nouss destaca a apropriação deste conceito pela indústria do entretenimento, da moda e da publicidade, designando superficialmente todo efeito de mistura ou cruzamento de culturas. Isto é mais visível no terreno da música, com todas as variações da denominada *world music*: mistura de ritmos, instrumentos ou sonoridades de música ocidental com tudo o que pode ser visto como “étnico”. Curiosamente, o termo “étnico” designa tudo o que não é branco (europeu ou norte-americano), como se étnico se aplicasse apenas ao Outro da Europa. Assim a música “mestiça” seria a mistura na qual entraria um pouco de música africana, afro-brasileira, afro-jamaicana, afro-americana, indiana ou árabe.

François Laplantine e Alexis Nouss pretendem reinvestir positivamente o conceito de mestiçagem a fim de tirar dele as ressonâncias éticas para o mundo contemporâneo. Nouss (2005) considera a mestiçagem como um fenômeno que caracteriza a diáspora na Europa e na América do Norte, em que o sujeito pertence a duas culturas ao mesmo tempo, sem querer abrir mão de nenhuma delas, porque não recusa nenhuma identidade que possui, aceitando, ao contrário, identidades plurais. Neste sentido, pode-se dizer que o conceito de mestiçagem tal como empregado por Nouss aproxima-se da visão do escritor senegalês Léopold S. Senghor (1906-2001), que se dizia um mestiço porque nele coexistiam a herança africana e a educação francesa. Para definir sua situação, Senghor (apud LÜSEBRINK, 1993, p. 96) usou uma expressão oriunda da área da botânica, enxerto cultural (*greffe culturelle*). Recusando tanto a perspectiva estigmatizante da exclusão, que vem do contexto colonial, quanto a recuperação comercial, no contexto da globalização, Nouss aposta que a mestiçagem cria dispositivos de identificação e de reconhecimento socioculturais com tal flexibilidade que podem

⁷ Ver o artigo de Walter Mignolo neste número da Gragoatá, no qual ele desenvolve a proposta de desobediência epistêmica e desobediência política.

funcionar como antídoto para as tentações de fechamento em guetos e de essencialismos étnicos.

Este uso do conceito de mestiçagem me parece ser gerador de ambigüidades por provocar um deslizamento semântico que o esvazia de sentido, pelo menos tal como o entendemos na América Latina. Compartilho da opinião do historiador Serge Gruzinski (2001, p. 62), grande especialista da história do México, segundo o qual estes fenômenos da contemporaneidade, que ocorrem como fruto da diáspora de migrantes em direção aos países mais ricos, devem ser antes designados por conceitos como hibridismo ou hibridação, deixando o conceito de mestiçagem para as sociedades latino-americanas que foram constituídas como fruto da dupla mestiçagem biológica e cultural. Gruzinski afirma que este novo discurso da mestiçagem, no âmbito da globalização, não é inocente; ele corresponde a uma carência de novidade das elites que consumiam antigamente o exotismo e que hoje querem estar “na moda” em tudo o que ainda pode surpreender (GRUZINSKI, 2001). O hibridismo ou a hibridação designaria mais adequadamente as misturas que ocorrem nas sociedades multiculturais da Europa e da América do Norte, que preservam seus grupos “étnicos” em sociedades mosaicos, ou seja, a sociedade majoritária (branca) e hegemônica, que detém os poderes políticos e econômicos, convive com as culturas dos imigrantes. Vários aspectos da vida são atingidos pela entrada em circulação de novos sons, odores, sabores, comidas, imagens, cores, memórias, vindas de fora.

No mundo latino-americano é o antropólogo argentino radicado no México, Néstor García Canclini, o autor que mais tem divulgado esta noção, desde a publicação de *Las culturas híbridas*, livro que foi amplamente traduzido e comentado. O autor faz uma análise tanto sincrônica quanto diacrônica, dando conta dos sincretismos, mestiçagens e hibridismos ao longo da história latino-americana, e ao mesmo tempo fazendo estudos de campo sobretudo nas zonas de contato entre hispânicos e anglos. Ele demonstra a existência de cruzamentos culturais operados pela diáspora e pelo exílio; explora também as diferentes temporalidades em comunidades indígenas e mestiças no México, com formas culturais pré-modernas, modernas e pós-modernas, simultaneamente; explora também os enlases, às vezes surpreendentes, de elementos de cultura tradicional e de cultura de massa. Sua visada elimina qualquer vislumbre de uma pretensa autenticidade ou originalidade; ele dá conta, ao contrário, da impureza, da mescla — caráter desde sempre presente na história latino-americana — e sobretudo da impossibilidade de se funcionar de maneira pura e monolítica. No livro *Diferentes, desiguais e desconectados*, García Canclini trata de escapar da “exaltação indiscriminada da fragmentação e do nomadismo” (2005, p. 27) característica do pensamento teórico pós-moderno, numa

crítica direta a Michel Maffesoli, que uniformizaria indiscriminadamente todos os viajantes, sejam eles membros de uma elite cosmopolita, sejam eles pobres imigrantes.

O hibridismo de Homi Bhabha, principal responsável pela divulgação e expansão do conceito no mundo de língua inglesa, tem uma inspiração literária pois ele o formula a partir dos estudos de Mikail Bakhtin sobre o romance. A construção híbrida é, para Bakhtin, “um enunciado que, de acordo com seus índices gramaticais (sintáticos) e composicionais, pertence a um só locutor, mas no qual se confundem, na realidade, dois enunciados, duas maneiras de falar, dois estilos, duas ‘línguas’, duas perspectivas semânticas e sociológicas” (BAKHTINE, 1978, p. 125). Com o apoio do pensamento de Derrida, Bhabha amplia a noção do híbrido para o terreno da história da colonização, recusando dicotomias e raciocínios binários, refutando, portanto, o cenário de antagonismos férreos entre colonizador e colonizado, opressor e oprimido, já que ele concebe um entre-lugar, um *third space*, espaço intervalar que permite a negociação de valores e de reconhecimentos.

O discurso da criouldade e da crioulição

Edouard Glissant afirmava em *L'intention poétique* (1969) que a mestiçagem é uma condenação e que o mestiço se considera um fracassado porque ele é objeto de escândalo, já que existe vergonha de alguma coisa em sua origem, sua bastardia, ou abandono do pai ou alguma impossibilidade de realização. Para ultrapassar a vergonha, Glissant concebe a possibilidade de resgatar o valor do composto dentro da perspectiva da Relação a fim de poder se chegar à mestiçagem. “A Relação carrega o universo à fecunda mestiçagem” (GLISSANT, 1969, p. 219). Em texto mais recente (1999), porém, Glissant salienta que a nova concepção da mestiçagem – mais metafórica e mais próxima do hibridismo – aboliu o mestiço (o bastardo). Como sua rejeição à mestiçagem residia no mal-estar provocado pelo histórico estatuto dúbio do mestiço, atualmente a mestiçagem lhe parece menos indigesta. “Neste contexto, a mestiçagem não aparece mais como atribuição maldita do ser, mas cada vez mais como uma fonte possível de riquezas e de disponibilidades. Mas creio que, à medida que a mestiçagem se generaliza, é a categoria do mestiço que cai” (GLISSANT, 1999, p.49). A mestiçagem está presente no pensamento de Glissant como algo incontornável no Caribe mesmo quando a palavra não é nomeada. Assim, ele retoma a idéia de simbiose de cultura com a junção das grandes raças do mundo, diferentemente da Europa que conheceu uma mestiçagem de povos igualmente brancos.

A mestiçagem também está embutida no conceito de criouldade, introduzido por Jean Bernabé, Raphaël Confiant e Patrick Chamoiseau no livro *Eloge de la créolité*, cujo primeiro

parágrafo – “Nem Europeus, nem Africanos, nem Asiáticos, nós nos proclamamos Crioulos” (1989, p. 13) – remete à frase de Glissant de que os antilhanos deveriam reivindicar “as virtudes e as tradições tanto negras quanto indígenas e européias” (GLISSANT, 1969, p. 142) e evoca também uma frase de Simon Bolívar, cuja construção sintática é bem semelhante: “Não somos europeus, não somos índios....somos um pequeno gênero humano, possuímos um mundo a parte” (apud USLAR PIETRI, 1992, p. 82). Ao afirmar pela negativa, tanto Bolívar quanto os signatários do *Eloge* parecem querer afastar a possibilidade de existirem seres puros, europeus ou índios. Bernabé, Confiante e Chamoiseau parecem anunciar que a criouldade é homóloga da mestiçagem (ao mesmo tempo biológica e cultural), ideologia que foi reivindicado pela América Latina como marca de sua identidade. Entretanto, não aceitam esta associação porque compreendem a mestiçagem como uma síntese, uma unicidade, o que recusam para a criouldade que seria “uma especificidade aberta” (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989, p. 27). É preciso observar que, quando os signatários do *Eloge* se referem à zona das plantações, afirmam a mistura com o surgimento de uma “humanidade nova”, fruto, portanto, da mestiçagem (que eles denegam):

Durante três séculos, as ilhas e as partes de continente que este fenômeno afetou foram verdadeiras usinas de uma *humanidade nova*, aquelas em que línguas, raças, religiões, costumes, maneiras de ser de todas as faces do mundo, se encontraram brutalmente desterritorializadas, transplantadas para uma região onde elas tiveram que reinventar a vida. (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989, p. 26. Grifo meu).

Glissant retoma o conceito de criouldade, afirmando, entretanto, preferir usar o termo de criouldização, mais apto a conferir um sentido de processo, já que a criouldade exprimiria uma essência, como a latinidade, a francidade. Glissant opõe a mestiçagem, concebida como uma síntese, à criouldização, que seria “a mestiçagem sem limites, cujos elementos são multiplicados [e] os resultados imprevisíveis” (GLISSANT, 1990, p. 46). No entanto, considero esta crítica improcedente pois a mestiçagem, em seu duplo sentido biológico e cultural, é um processo muito mais amplo e muito mais universal, que afeta toda a vida das comunidades. Ao contrário do que afirma Glissant, o conceito da mestiçagem pode ser encarado como um longo processo que, não só não termina em uma síntese, como está em constante devir, com resultados imprevisíveis⁸.

Se por um lado, a criouldização busca dar conta da transformação da sociedade, por outro, ela designa um fenômeno lingüístico-literário. Apesar de algumas denegações, os termos criouldade e criouldização se baseiam na existência da língua

⁸ Mesmo do ponto de vista estritamente genético os resultados da miscigenação são imprevisíveis, conforme se pode ver nas pesquisas empreendidas pelo geneticista Sérgio Sena, da UFMG. Causou uma certa sensação o resultado do exame de DNA de algumas celebridades brasileiras. Nequinho da Beija-Flor, por exemplo, que é negro, tem 67% de ancestralidade européia.

crioula e da utilização estilística que é feita pelos escritores: “Eu chamei este fenômeno de criouliização, naturalmente por causa das línguas crioulas” (GLISSANT, 1999, p. 50). Assim, a criouliização seria o processo de transformação da linguagem na narrativa antilhana, que se nutre dos contos crioulos e adota a economia da língua crioula no interior da língua francesa. A criouliização, que se distingue do crioulismo, pretende engendrar uma linguagem capaz de tecer as poéticas crioulas, barrocas, presentes na oralidade tradicional, em contraste com a economia da língua francesa, muito mais concisa, clara e clássica.

Conclusão

A criouliização, nesta acepção literária aplicada ao romance antilhano, remete à transculturação narrativa (Ángel Rama), à transcultura (Fulvio Caccia) e à construção híbrida de Bakhtin que inspirou o hibridismo de Bhabha. Todas estas noções lidam com a concepção bakhtiniana da coexistência de duas (ou mais) linguagens no romance. Constata-se uma flutuação e um deslizamento de um termo para outro nos textos de diferentes escritores. Até mesmo o conceito de mestiçagem — até recentemente tão vilipendiado — já deslizou para o terreno da literatura e da língua, em um claro processo de eufemização. Assim, por exemplo, Fulvio Caccia fala de “mestiçagem do francês” (apud HAREL, 2005, p. 101) para se referir a Patrick Chamoiseau, que usa uma linguagem particular ao empregar um francês contaminado pelo crioulo (que corresponderia, segundo o próprio Chamoiseau, à criouliidade). A romancista antilhana Maryse Condé fala de literatura mestiça, considerando que “a mestiçagem do texto se apóia no esforço do escritor de ser apreendido em sua dupla dimensão cultural” (CONDÉ, 1999, p. 211). Ela dá exemplos de alguns escritores africanos (Amadou Kourouma, Chinua Achebe, Wilson Harris) que contaminam o francês ou o inglês com línguas nativas, ou seja, a mestiçagem do texto de Condé neste caso revela-se homóloga dos conceitos de criouliização e de transculturação narrativa. Nos três casos é a própria forma do romance europeu que se transforma em países pós-coloniais pela incorporação de elementos que pertencem a outras tradições, fundamentalmente orais. Ao se referir a Proust, segundo o qual “os belos textos são sempre escritos em uma espécie de língua estrangeira” (apud CONDÉ, 1999, p. 214), Condé assinala que o enfrentamento da língua não é prerrogativa de escritores pós-coloniais pois o autor está sempre diante de uma língua que ele deve transgredir, penetrar, violar, para criar nela um texto literário. Ela evoca também Bakhtin, para quem o artista deve utilizar palavras habitadas pelas vozes dos outros. A mestiçagem do texto não é uma questão de etnicidade até porque todos se tornam mestiços no mundo contemporâneo. “O desafio, segundo

ela, consiste em aceitar este fato e integrar este pluriculturalismo em nossas existências, o que certos escritores já aceitaram e integraram em seu texto” (CONDÉ, 1999, p. 217).

Assim, sem querer apagar as diferenças e sem cair em amálgama simplificador, pode-se perceber que a transculturação narrativa latino-americana, deve-se ressaltar a maneira pela qual os novos discursos críticos, no âmbito do cultural e do político, começam a se aproximar de teorizações latino-americanas e caribenhas mais antigas (de Frantz Fanon, de Fernando Ortiz)⁹. Assim, conceitos como mestiçagem, hibridismo ou hibridação, transculturação ou ainda relações transculturais/interculturais entram em circulação para dar conta de mudanças profundas no centro dos grandes impérios ocidentais, que pareciam até então imunes a um processo tão característico da América Latina e do Caribe. É por isto que certos autores como Ulrich Beck (2007) falam de “Brazilianization of the world”¹⁰: do lado positivo, mestiçagem, multiplicidade étnica e cultural, sincretismo religioso; do lado negativo, heterogeneidade, desemprego, desigualdades sociais, violência. Beck usa o Brasil como símbolo da mestiçagem que caracteriza as transformações globais, indo assim ao encontro da afirmação de Glissant de que o mundo se crioualiza. De maneira mais poética, Gloria Anzaldúa diz o mesmo ao se referir à figura da mestiça, numa visão profética: “*En unas pocas centurias, o futuro pertencerá à mestiza*”.¹¹ (ANZALDÚA, 1999, p. 102).

⁹ Estes dois autores são citados com frequência (às vezes de segunda mão); já Gilberto Freyre, embora seu *Casa-grande & senzala* tenha sido traduzido em francês e inglês, é totalmente ignorado.

¹⁰ “Reversing Marx’s judgement, we could say that many parts of ‘Third World’ today show Europe the image of its own future. On the positive side we could list features such as the development of multi-religious, multi-ethnic and multi-cultural societies, the cross cultural life models and the multiplication of sovereignties. On the negative side we could point to the spread of the informal sector, the flexibilization of labour, the legal deregulation of large areas of the economy and work relations, the growth of unemployment and underemployment [...]. And as you say, radicalization of inequalities, high rates of everyday violence and crime” (BECK, 2007).

¹¹ “En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos — that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave — la mestiza creates a new consciousness”

Abstract

This text proposes a cross reading of discourses of mestiçagem and other discourses of transculturation, hybridism and creolization, mapping the ways they have been conceptualized throughout XXth century by some important authors in Latin America — continent emblematic of mestiçagem. It demonstrates, afterward, how they extrapolated this continent and have been used other contexts as a consequence of the flew of immigrants, in a diaspora that changes the aspect of countries such as Great-Britain, France, the United States and Canada, so far considered homogeneous, in ethnic and cultural point of view. Writers from different regions started to use these four terms, generally as synonymous. The text offers a reflection on the transit of these concepts in order to establish their historicity and to detect how the resseman-tizations occurred.

Keywords: *mestiçagem; hybridism, creolization; transculturation.*

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai; a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro:Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz. Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. S. Paulo: Editora 34, 1994.

ARGUEDAS, José Maria. *Un mundo de monstruos y de fuego*. Selección y introducción de Abelardo Oquendo. Mexico:Fondo de Cultura Económica, 1993.

BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris :Gallimard, 1978.

BECK, Ulrich. What is the Globalization ? Some Radical Questions. Disponível em <http://www.tsd.unifi.it/jg/en/surveys/wlgo/beck.htm> . Acesso em 14/02/2007.

BERNABÉ, Jean, CONFIANT, Raphaël, CHAMOISEAU, Patrick. *Eloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 1989.

BEVERLY, John. Siete aproximaciones al “problema indígena”. In: MORANA, Mabel (ed.). *Indigenismo hacia el fin del milenio*. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar. Pittsburgh:Universidad de Pittsburgh, III, 1998.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte :Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Loïc. On the Cunning of Imperialism Reason. *Theory, Culture & Society*. SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 16(1), 1999. p. 41-58.

CARRIZO, Silvina. Mestiçagem. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora UFJF/ Niterói:EdUFF, 2005.

CHANADY, Amaryll. National Reconciliation and Colonial Resistance: The Notion of Hybridity in José Martí. *Critical Studies. Unforseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*. Vol. 13. Ed. By Rita De Grandis and Zilá Bernd. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000. p. 21-33.

CHIAMPI, Irleamar. Introdução. A História tecida pela imagem. In: LEZAMA LIMA, José. *A expressão americana*. São Paulo:Brasiliense, 1988.

CONDÉ, Maryse. Le métissage du texte. In : KANDÉ, Sylvie (dir). *Discours sur le métissage, identités métisses*. Em quête d’Ariel. Paris: L’Harmattan, 1999.

COSER, Stelamaris. Híbrido, hibridismo e hibridização. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora UFJF/ Niterói:EdUFF, 2005.

- DOMINGUEZ MICHAEL, Christopher. Prólogo In: VASCONCELOS, José. *Obra selecta*. Caracas :Biblioteca Ayacucho, 1992.
- FELL, Eve-Marie. Primeras reformulaciones: del pensamiento racista al despertar de la conciencia revolucionaria. In: PIZARRO, Ana. *Palabra, literatura e cultura*. Vol. 2. Emancipação do discurso. S. Paulo:Memorial da América Latina/Campinas:Editora da UNICAMP, 1994.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo:Busca Vida, 1988.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Formação da sociedade brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro:José Olympio, Brasília:INL-MEC, 1980.
- _____. *Sobrados e mucambos*. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. S. Paulo:Global, 2003.
- FRY, Peter. *A persistência das raças*. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. São Paulo:Civilização Brasileira, 2005.
- _____, MAGGIE, Yvonne, MAIO, Marcos Chor, MONTEIRO, Simone, SANTOS, Ricardo Ventura (org). *Divisões perigosas*. Políticas raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 2007.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. S. Paulo:EDUSP, 2006.
- _____. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro:Editora UFRJ, 2005.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Modernidade e dupla consciência. S. Paulo:Editora 34, Rio de Janeiro:UCAM, 2001.
- GLISSANT, Edouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. Métissage et créolisation. In: KANDÉ, Sylvie (dir). *Discours sur le métissage, identités métisses*. Em quête d'Ariel. Paris: L'Harmattan, 1999.
- HALL, Stuart. *Da diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte:Editora UFMG, 2003.
- HANCHARD, Michael. *Orfeu e o poder*. Movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro:Ed. UERJ, 2001.
- _____. Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant. *Theory, Culture & Society*. SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 20(4), 2003. p. 5-29.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. « Métissage ». Contours et enjeux d'un concept carrefour dans l'aire francophone. *Etudes Littéraires. Métissages. Les littératures de la Caraïbe et du Brésil*. Université Laval, vol. 25, n. 3, Hiver 1992-1993.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Buenos Aires:Nuestra América Ed, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte:Editora UFMG, 2003.

MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais na América Latina*. Belo Horizonte:Editora UFMG, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade nacional *versus* identidade negra. Belo Horizonte : Autêntica, 2006.

NOUSS, Alexis. Deux pas de danse pour aider à penser le métissage. In : TURGEON, Laurier (dir.). *Regards croisés sur le métissage*. Québec : PUL, 2002.

_____. *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris :Textuel, 2005.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación). La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

PINTO, L. A. Costa. *O negro no Rio de Janeiro*. Relações de raças numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

RAMA, Ángel. Introducción. In: ARGUEDAS, José Maria. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México:Siglo XXI editores, 1998.

REIS, Lívia. Transculturização e transculturização narrativa. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora UFJF/ Niterói:EdUFF, 2005.

RIBEIRO, João Ubaldo. Viva o povo brasileiro. In: Caderno 2/ Cultura. *O Estado de S. Paulo*, 24 de abril de 2005. p. D3.

SANTOS, Gislene Aparecida. *A invenção do ser negro* (um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros). S. Paulo:Educ/Fapesp; Rio de Janeiro:Pallas, 2005.

TURGEON, Laurier. Métissages, de glissements en transferts de sens. In : TURGEON, Laurier (dir.). *Regards croisés sur le métissage*. Québec : PUL, 2002.

USLAR PIETRI, Arturo. *La creación del Nuevo Mundo*. México: Editorial Mapfre/Fondo de Cultura Econômica, 1992.

VASCONCELOS, José. *Obra selecta*. Caracas :Biblioteca Ayacucho, 1992.

VELOSO, Caetano. Orpheus, rising from caricature. *The New York Times*. Arts and Leisure; Section 2. 20 August 2000. Page 1, Column 1.

VILLANOVA, Roselyne, VERMÈS, Geneviève (dir). *Le métissage interculturel*. Créativité dans les relations inégalitaires. Paris :L'Harmattan, 2005.