

arbitrary division of the literary periods, showing in the textual practice the overlap, continuity and rejection of literary tendencies. What is more, in this manner he anticipates the modern notion that tradition does not represent continuity but rupture, which was half a century later developed by Octavio Paz.

In this sense, the awareness of his critical work allows the writer to understand the local process of Americanization more clearly, through the European orientation. His texts deal with questions that will be dear to modernity. While demanding from writers *'the authentic, undeceiving mark of miscegenational originality in the works that were produced here then, signed up by writers and poets who looked at (Latin) American landscapes in European eyes and provided our rude people with European feelings'*<sup>24</sup>, the writer comes to the following conclusion: *'America's history is about white people who are condemned to live parasitically on the European mind.'*<sup>25</sup>

Despite this dishearted view, resulting from the comparison between the European theoretical progress and the intellectual delay of his country, Maya's work has contributed to set concepts such as identity, assimilation and transculturation<sup>26</sup>, making us think about the coincidence of European influxes upon both the River Plate region and the Brazilian culture, as well as the several creative responses that makes Latin-American literature quite peculiar.

## O que há de 'interessante' nos Estudos Culturais na América Latina.

Ricardo J. Kaliman<sup>1</sup>

Tradução: Amanda Francisco<sup>2</sup>

Revisão: Fabiano Gonçalves<sup>3</sup> e Patrícia L. Flores da Cunha<sup>4</sup>

1. Em qualquer parte da América Latina, a pesquisa acadêmica no campo dos estudos culturais é cercada por uma profusão de práticas para as quais poderia voltar sua atenção profissional. Tal pesquisa poderia analisar a dinâmica dessas práticas, identificando a lógica através da qual são reproduzidas e os fatores que influenciam suas transformações.

Poder-se-ia esquadrihar o significado que elas possuem dentro do grupo social que as mantém e a relação que têm com a vida diária, as necessidades, a visão de mundo e, talvez, os ideais utópicos desse grupo. Poder-se-ia, igualmente, observar como essas várias práticas se relacionam umas com as outras ou com outras práticas sociais, através de quais mecanismos elas são produzidas, disseminadas, manipuladas, excluídas ou marginalizadas pelas estruturas de poder.

Políticas culturais sensíveis às desigualdades dessas sociedades só são concebíveis dentro de uma estrutura de conhecimento produzido por um estudioso da cultura que leva adiante o estudo dessas práticas. Nenhum projeto político que se origina dentro dos grupos menos favorecidos pode ser considerado viável, a não ser que considere o conhecimento obtido através desse tipo de estudo.

O estudioso da cultura pode encontrar esse grupo de práticas na interação informal ou em contextos específicos; na mídia ou na rua; em locais públicos ou privados; durante o lazer ou no trabalho; no campo, no interior, na periferia ou na cidade.

Os desejos, insatisfações, expectativas e contradições de homens e mulheres das sociedades nas quais vivemos circulam entre esses complexos caminhos que têm sido mapeados durante o curso da história e que são a chave para nossa identidade e desenvolvimento. Os estudiosos da cultura deparam-se com essas mesmas práticas e participam delas, a partir do momento em que se levantam

<sup>24</sup> MAYA, Alcides. Op. cit. 9, p. 134.

<sup>25</sup> Id. ibidem, p. 137.

<sup>26</sup> According to RAMA, Angel. **Transculturación narrativa en América Latina**. 2. ed. Montevideo: Fundación Angel Rama, 1989.

Cadernos de Tradução, Porto Alegre, n° 11, p. 19-24, jul-set, 2000.

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional de Tucumán, Argentina. PhD em Literatura pela Universidade de Pittsburgh, EUA.

<sup>2</sup> Ex-aluna do Curso de Letras - UFRGS - Bolsista PIBIC do NET.

<sup>3</sup> Aluno do Curso de Letras - Bolsista PIBIC do NET.

<sup>4</sup> Professora do Departamento de Linguística, Filologia e Teoria Literária e do PPG-Letras. Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Tradução do Instituto de Letras - UFRGS. Doutora em Literatura Brasileira - USP.

de manhã e em cada minuto da jornada de trabalho. Quando começam a trabalhar, entretanto, eles parecem esquecer-las. Uma rápida consulta em índices de revistas especializadas e programas de conferências é suficiente para constatar que poucas tentativas foram feitas em um nível institucional para enfrentar a complexidade da realidade cultural na América Latina.

Não se trata de uma falta de interesse por parte dos indivíduos, ou por parte de certos grupos cujo objetivo é reivindicar um espaço para as vozes marginalizadas, desconsideradas pelos maiores sistemas. Entretanto, durante o trabalho de edição de *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, tive a oportunidade de elaborar uma generalização significativa, a saber: a grande maioria dessas tentativas não possuem suporte conceitual das contribuições mais enriquecedoras da epistemologia da ciência social, então obrigadas a recorrer a modelos e metodologias, tais como a estilística ou a análise de mitos, cujas limitações são possivelmente óbvias hoje, mas que mantêm um grau de legitimidade residual.

Gostaria de apresentar esse paradoxo da forma mais clara e explícita possível: as práticas culturais que nos cercam e com as quais estamos constantemente envolvidos em toda a América Latina não são, em sua maioria, consideradas *interessantes* pelo sistema de estudos culturais latino-americanos; e, ao mesmo tempo, as categorias que esse sistema oferece e reforça no seu discurso dominante de forma alguma nos ajudam a tentar entender a natureza e a dinâmica da reprodução e transformação dessas práticas, objetivos que, não obstante, são os únicos que poderiam dar algum sentido social a nossa tarefa.

Colocando de outra forma, nosso treinamento profissional deveria nos instrumentalizar para tratar do estudo de qualquer prática ou grupo de práticas culturais, talvez escolhidas de acordo com os conflitos e necessidades das sociedades nas quais trabalhamos e das quais fazemos parte. Ao invés disso, nosso campo parece ser guiado por uma lógica interna, que decide quais práticas interessam e até mesmo como deveriam ser interpretadas, de forma a torná-las interessantes.

O fato de ainda não havermos realmente começado a resolver esse paradoxo é, acredito, obscurecido como tal pelas estruturas de poder atuantes em nossa área. As observações que seguem têm por objetivo desenvolver os argumentos, as premissas e a perspectiva política sobre os quais baseio essas interpretações.

2. Parece-me apropriado começar esclarecendo minha afirmação de que as categorias oferecidas a nós pela disciplina são inúteis quando tentamos interpretar os processos culturais que deveríamos estudar. Para tanto, voltarei a um argumento que tracei em um estudo anterior<sup>1</sup> e que, parece-me, dá mais crédito ao ceticismo expressado por Antonio Cornejo Polar com relação à produtividade dos termos

<sup>1</sup> Consulte Ricardo J. Kaliman, 'Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes Centromeridionales', na *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 42, 2º semestre (Lima, Berkeley: Latinoamericana, 1995), p. 87-99.

Cadernos de Tradução, Porto Alegre, nº 11, p. 25-38, jul-set, 2000.

*mestizaje*, transculturação e hibridez.<sup>2</sup> Essas três categorias, na verdade, embora difiram uma da outra, compartilham a suposição comum da duplicidade: nos três casos, a existência de pelo menos duas culturas visivelmente diferentes é postulada, e elas devem combinar-se conforme os vários mecanismos que cada um dos processos visa assimilar de forma precisa. O enredo-padrão seria, por um lado, duas culturas que são, respectivamente, reconhecidas como formas da cultura européia e, por outro, como culturas indígenas ou afro-americanas. Essa duplicidade nem sempre parece estranha, e muitas vezes é apresentada como o próprio fato que esses conceitos são chamados a explicar. Esses conceitos surgiram precisamente para lidar com a diversidade e o conflito cultural que caracterizam a América Latina.

Entretanto, na maior parte dos casos assim estudados, os verdadeiros profissionais da cultura não percebem a dicotomia da maneira como os acadêmicos a propõem. Assim como a 'tradição oral mesclada' de Zumthor é percebida como uma tecnologia única e não mista por aqueles que a praticam, também as culturas em que os estudos históricos e genéticos<sup>3</sup> distinguem elementos europeus de elementos indígenas são realmente vividas como um todo cultural ou, para ser mais preciso, não é nesses aspectos que suas contradições mais reveladoras serão constatadas. Durante uma oficina na *JALLA (Jornadas Andinas de Literatura Latino-americana)* em Tucumán, Julio Miranda Bernal observou que falantes de quechua não fazem distinção entre palavras que provêm do quechua e aquelas que os lingüistas chamam de 'empréstimos' do espanhol.

Em 'lata ñami' ou 'lata pishqo', por exemplo, a palavra 'lata' faz parte de sua língua tanto quanto 'navi' e 'pishqo'. E o mesmo ocorre, ou não há razão, *a priori*, para pensarmos que não ocorre, com os elementos culturais que intervêm nos vários práticas que vêm sendo descritos como *mestizo*, transcultural ou híbrido, não importando se é uma reencarnação de *ñusta* (princesa Inca) como a Virgem da caverna ou a produção artesanal para o mercado de turismo.

Entretanto o destino de nenhuma prática social, que é sua capacidade de ser reproduzida e as maneiras pelas quais é transformada, depende crucialmente da percepção de seus agentes. A resistência a imposições externas, por exemplo, só poderá ocorrer se essas imposições forem assim reconhecidas. Conseqüentemente, um modelo que não leva em consideração essa percepção dificilmente pode ser interpretado como uma explicação adequada da dinâmica dessas práticas.

O reconhecimento de um elemento específico como 'autenticamente' nativo - se é que isso é possível -, ou de outro elemento como uma imposição

<sup>2</sup> Cf. Antonio Cornejo Polar, 'Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes', lido na XXXI Congresso LASA, em Guadalajara, México, abril, 1997. Não estou afirmando que o argumento que irei desenvolver é o mesmo de Cornejo Polar nesse artigo. Ao invés disso, penso que a insatisfação que ele expressa pode ser explicada, pelo menos parcialmente, pelas limitações que aqui estabeleço.

<sup>3</sup> Utilizo 'genético' para fazer referência à tentativa de explicar culturas contemporâneas através de sua suposta origem, que presume a existência prévia de culturas 'indígena' e 'afro-americana' puras em contraposição com a existência de uma cultura 'européia' pura.

Cadernos de Tradução, Porto Alegre, nº 11, p. 25-38, jul-set, 2000.

européia 'pura', só é útil como referência histórica ou como um fato para incitar um discurso sobre identidade com respeito à lealdade ao passado e rejeição das influências estrangeiras (ou talvez o contrário), mas não como uma explicação para o presente.

Outro conceito do qual conclusões parecidas podem ser traçadas é o dos 'legados coloniais' que, embora seja, na verdade, empregado com o desejo de revelar e condenar, limita-se, a enfatizar a analogia que pode ser estabelecida entre elementos culturais no passado e no presente, geralmente ignorando a forma específica que esses elementos assumem na realidade da percepção contemporânea.

Esse processo se oculta na metáfora do 'legado', que nunca é realmente desenvolvida, mas que sugere que as estruturas coloniais foram passadas adiante para a sociedade subsequente em forma de um bloco estável e compacto, mesmo quando, na realidade, um mínimo de reflexão sobre o mecanismo de reprodução social seria suficiente para revelar os complexos processos envolvidos, e a ainda pouco adequada natureza de noções como estruturas de sentimentos, rotina e socialização que nos permitem distinguir seus métodos de transmissão.

Visto dessa forma, traçar uma analogia entre os preconceitos e a divisão de poder de um período histórico em outro, que é o foco do conceito de 'legados coloniais', seria totalmente irrelevante à análise do estado das coisas durante um desses períodos.

Em suma, isso não representa – e nem tenta representar – a percepção dos profissionais<sup>4</sup>, a identificação das dicotomias admitidas por conceitos como *mestizaje*, transculturação e hibridização, e das analogias criadas pelos legados coloniais. Assim, torna-se uma ferramenta inútil para a compreensão dos processos culturais latino-americanos – pelo mesmo no sentido que, como afirmei no início deste ensaio, nos interessa. Além disso, essa mesma qualidade sustenta que esses conceitos são um ingrediente-chave na composição do paradoxo que motivou este debate.

Na verdade, a falta de consideração e até mesmo a ausência de modelos que se ocupem com a complexa dinâmica dos processos culturais significa que tais conceitos devem ser aplicados de forma seletiva àqueles processos que serão interessantes para os principais assuntos do campo.

Uma vez que o desejo de reconhecer dicotomias genéticas é fundamental para *mestizaje*, transculturação e hibridização, eles levam à recusa de quaisquer práticas nas quais elementos indígenas ou afro-americanos não sejam claramente

<sup>4</sup> Para evitar desentendimentos, devo esclarecer que o conceito de 'consciência' que emprego aqui corresponde à da tradição marxista conhecida como 'consciência prática', ao invés de qualquer outro conceito de consciência ligado à 'filosofia da consciência'. Uma perspectiva essencialista pode sugerir que o puro 'indigenismo' ou 'estruturas coloniais' vivem imaculadamente preservados em níveis inconscientes da consciência prática. Entretanto a formação da consciência prática também é mediada pela socialização e, dessa forma, é transformada de geração em geração. É a obliteração dessa longa e complexa série de mediações e transformações que esteriliza categorias tais como aquelas que estou questionando aqui.

reconhecíveis, elementos nos quais eles são capazes de reconhecer, isoladamente, a diversidade em oposição à hegemonia (essa última, conseqüentemente, sendo reduzida àqueles elementos nos quais o elemento europeu pode ser claramente reconhecido).

Da mesma forma, o desejo pela chamada 'denúncia' de legados coloniais só pode ser satisfeito naqueles fenômenos nos quais a analogia sobrepuja o meramente estrutural, identificando elementos que podem ser interpretados como sendo sobreviventes de tempos coloniais. Dessa forma, a grande maioria das práticas culturais nas quais homens e mulheres latino-americanos estão realmente envolvidos são deixados de fora do campo de interesse dos estudiosos da cultura, na medida em que eles não são suscetíveis a interpretações que esses conceitos necessitam elaborar.

As limitações conceituais dos conceitos de *mestizaje*, transculturação e hibridização – é curioso notar – vêm de uma aceitação *a priori* de que as categorias válidas para compreender a América Latina são, primeiramente, a cultura européia e, depois, o outro da cultura européia. Não é difícil traçar as raízes dessa idéia na origem eurocêntrica da disciplina – e, acima de tudo, na ilusão da homogeneidade da cultura européia.

Somente a partir dessa perspectiva se pode imaginar que é possível compreender a diversidade e heterogeneidade latino-americanas nos termos propostos por esses conceitos. No caso dos legados coloniais, ao invés de iniciar pelo estudo dos componentes subjetivos da ação cultural, o ponto de partida é antes um exagero das possibilidades interpretativas da periodização – isto é, quando não há uma referência, como sugere a análise que continuo a fazer, às questões que têm predominado em instituições desde o advento dos estudos pós-coloniais, explicitamente localizados em nações descolonizadas durante o século vinte.

Se a análise estiver correta, podemos provisoriamente concluir que, no desenvolvimento dessas categorias, tem havido uma imposição do discurso tradicional da disciplina sobre as questões levantadas pela realidade atual que está sendo estudada. É através dessa tradição disciplinária, portanto, que o campo determina o que é *interessante*, insistindo em interpretar a realidade latino-americana de acordo com a inércia de seu próprio desenvolvimento, ao invés de esforçar-se para descrever o desenvolvimento das verdadeiras práticas que procura estudar.

3. Para fortalecer essa conclusão, passo a analisar um artigo de autoria de Walter Mignolo,<sup>5</sup> – como representativo do discurso mais recente das disciplinas – no qual, usando argumentos complexos, eruditos e inteligentes, ele propõe que os estudos culturais adotem o termo 'pós-ocidentalismo', em uma tentativa de "continuar descentralizando a localização geográfica e epistemológica de

<sup>5</sup> Walter D. Mignolo, 'Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas', na *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), julho-dezembro, 1996, p. 679-696.

continente, regionalizando o ‘pós-modernismo’ e o ‘pós-colonialismo’” (p.679). Esse objetivo está articulado com uma das linhas dominantes atuais do pensamento dentro dos estudos culturais latino-americanos, precisamente a tendência que, como pode ser vista na sua formulação, é apresentada como aparentemente progressiva e sensível à diferença latino-americana. Sob tal enfoque, gostaria de enfatizar desde o começo a base comum entre os objetivos dessa tendência e os da posição que defenderei aqui. Na realidade, é essa confluência de objetivos que torna a discussão possível, pois o que tentarei demonstrar é que as idéias que servem de base a este artigo, que creio representem as de um vasto e influente setor dos estudos culturais latino-americanos, não só não resolvem o paradoxo, como também contribuem de alguma forma para fortalecê-lo.

Igualmente, deve-se esclarecer que Mignolo não parece ter insistido, após esse artigo, na sua proposta de pós-ocidentalismo. Talvez isso se deva a alguns dos problemas que irei expor agora, assim como talvez isso se deva a outras razões. Creio, entretanto, que esse ensaio revela um método de trabalho dominante no campo e é nesse sentido que acredito ser pertinente discutir o assunto. Basicamente, a questão é: uma vez que há alguma conformidade entre nossos objetivos, deveríamos começar a debater uma forma de atingi-los.

A primeira parte do artigo de Mignolo está centrada em um diálogo com um ensaio de Roberto Fernández Retamar, originalmente publicado em 1976,<sup>6</sup> do qual o termo ‘pós-ocidentalismo’ foi retirado. O artigo de Retamar oferece, como irei demonstrar de forma mais ampla, uma caracterização bastante inequívoca sobre o sentido em que ele entende esse termo. O mesmo não ocorre com Mignolo, cuja estratégia seria a de deslindar o significado que possui em mente em diferentes passagens por todo o artigo.

Essa estratégia torna seu argumento mais complicado, uma vez que a ‘regionalização’, objetivo do pós-ocidentalismo, só é convincente se formos capazes de perceber o que é que a separa do pós-colonialismo e do pós-modernismo. Se esse não for o caso, a proposta limita-se à adoção de um novo termo para designar posições com as quais já estamos familiarizados, que se originam no centro e a partir dele são disseminadas, em clara contradição com o declarado objetivo da ‘descentralização’.

Como será visto, essa questão é fundamental para meu argumento, que se constituirá no ponto crucial do desafio mais significativo desse artigo. O autor, entretanto, não parece ver as coisas sob o mesmo ponto de vista. Em primeiro lugar, há várias passagens nas quais ele sugere que, na verdade, as palavras ‘ocidentalismo’ e seu correspondente ‘pós’ – através do qual descrevo seu uso corrente e os vários significados das palavras – são o ponto mais importante da proposta, como pode ser visto na seguinte citação:

<sup>6</sup> Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, originalmente publicado em *Casa de las Américas*, 98, setembro-outubro (1976). Cito a edição que se encontra incluída em *Algunos usos de cizilización y barbarie* (Buenos Aires: Ediciones Letra Buena, 1993), p. 117-161.

Cadernos de Tradução, Porto Alegre, nº 11, p. 25-38, jul-set, 2000.

“Para os pensadores latino-americanos a interceptação e a superposição dos poderes imperiais foi concebida menos em termos de colonização do que de Ocidentalização. É por isso que ‘pós-ocidentalismo’ (mais do que ‘pós-modernismo’ e ‘pós-colonialismo’) é uma *palavra* que encontra seu lugar ‘natural’ na trajetória de pensamento na América Latina, assim como ‘pós-modernismo’ e ‘pós-colonialismo’ encontram os seus na Europa, Estados Unidos e nas ex-colônias Britânicas, respectivamente.”

Ou quando ele traz o ocidentalismo de volta a um ‘legado de discurso imperial’, pois ‘as possessões além-mar de Castila e Portugal eram conhecidas como as Índias Ocidentais’ (p. 681), uma observação através da qual Mignolo favorece uma localização de natureza cartográfica com as mesmas conotações tendo o Ocidente como ordem cultural. O nome ‘Índias Ocidentais’ é, como sabemos, uma referência metafórica à Índia que já era de nosso conhecimento, da qual essa se diferencia daquela por sua localização em relação à Europa.

O Ocidente do ocidentalismo, por outro lado, refere-se à Europa e às suas colônias americanas, que são culturalmente consideradas relacionadas à delegação imperial, que as difere das colônias do bloco Oriental a partir de um ponto de vista cultural e não meramente geográfico. Além do mais, a continuidade sugerida entre as duas definições, ignora a notável diferença entre os sujeitos históricos do qual cada um surge: a Coroa Espanhola, no primeiro caso, e as ‘modernas’ nações européias, no segundo. A única coisa que confere algum significado a essa suposta continuidade é, em suma, o uso da mesma palavra, ‘Ocidente’.

Igualmente, as propriedades do pós-ocidentalismo que, como já mencionei anteriormente, Mignolo lista ao longo de seu artigo, são decididamente inúteis quando se trata de diferenciá-la como algo especialmente latino-americano comparado ao pós-modernismo e ao pós-colonialismo. Por exemplo, ao comentar a natureza problemática do discurso dos ‘latino-americanos de verdade’ hoje, como Retamar fez em 1976, Mignolo afirma que

“a objetificação do conceito de cultura e o desenvolvimento de fenômenos tais como as culturas nacionais (continentais ou sub-continentais) foi e é uma parte integrante da própria idéia de ocidentalismo, da construção de Ocidente como o eu e do resto do planeta como o outro”(p.681). Ele continua: “o espaço entre o eu e o outro foi construído através da consideração das culturas como fenômenos restritos a territórios nacionais”.(p.681).

Na verdade, possuímos hoje argumentos enfáticos, tais como os de Anderson e Hobsbawn, para citar apenas duas colaborações extremamente influentes, que apoiam uma conceitualização das identidades nacionais como construções intelectuais que têm por finalidade legitimar o Estado como o representante ‘espíritual’ da população que o controla, assim como sua soberania

territorial.

O que não está claro é por que a cultura ocidental deveria ser julgada como a cobertura de todos os nacionalismos, como sugere a passagem aludida, ao afirmar que o “desenvolvimento de fenômenos tais como culturas nacionais” é uma “parte integrante da própria idéia de cultura ocidental”, uma vez que a cultura ocidental pareceria ser apenas outro exemplo da aplicação do mesmo princípio. De qualquer forma, o que a evidência torna claro é que essa operação é característica do desenvolvimento de estados liberais, de Napoleão em diante.

Vincular a cultura ocidental com os nacionalismos, visto que esses são quase invariavelmente considerados uma característica inerente da modernidade, presume a identificação do pós-ocidentalismo e do pós-modernismo, também ocupado com a análise dessa legitimização do Estado.

Conclusões similares podem ser traçadas a partir de outra passagem na qual uma caracterização do ocidentalismo é posta em evidência. “A conversão de diferenças em valores”, diz Mignolo, “foi uma das estratégias fundamentais de subalternização implementadas pelo Ocidente, através do discurso e prática político-econômica”. A operação ideológica de igualar diferença e inferioridade que aqui se dá, típica do etnocentrismo, não é estritamente exclusiva dos poderes imperiais. Um estudo cuidadoso dos processos de identidade revela que tais discursos demonstram uma tendência acentuada ao etnocentrismo.

Em muitas culturas, a palavra que designa a identidade étnica de uma cultura é a mesma que é utilizada para seres humanos em geral, com a conotação resultante de que aqueles que não pertencem a esse grupo étnico referencial não são exatamente ‘seres humanos’. Sem dúvida, o que é mais importante na afirmação de Mignolo não é, dessa forma, meramente a operação etnocêntrica, mas sim seu uso como uma ‘estratégia de subalternização’, como um instrumento legitimizador do empreendimento colonial.

Nesse caso, então, o ocidentalismo será interpretado como algo equivalente ao colonialismo e, de fato, a condenação do etnocentrismo e de suas conseqüências conceituais é um elemento constitutivo, precisamente, do discurso pós-colonial.

A menos que não tenha conseguido observar algum ponto sutil escondido em uma outra parte do artigo, o significado de pós-ocidentalismo proposto por Mignolo não pode ser diferenciado, dessa forma, de seus correlatos situados em outras coordenadas geointelectuais.

A regionalização parece bastante segura das possibilidades da própria palavra, embora não haja nada nessa proposta que a proteja do risco de que o significado de “pós-ocidentalismo” acabe tomando o significado de outros termos, já mais prestigiados devido a uma posição privilegiada no discurso dos estudos culturais. Pelo contrário, ela até mesmo parece sugerir que o valor da palavra “pós-ocidentalismo”, para os estudos culturais latino-americanos, reside precisamente no fato de oferecer uma perspectiva latino-americana dentro de uma história previamente expressa na linguagem do — digamos — pós-modernismo ou pós-

colonialismo.

Vista dessa maneira, a lógica dessa proposta — que podemos interpretar como um sinal das conjeturas compartilhadas no ambiente acadêmico, a partir do qual a proposta é lançada — confirma uma parcela significativa do diagnóstico que antecipei na seção anterior, quando afirmei que a direção dos estudos culturais latino-americanos segue a inércia de seu próprio discurso.

Isso também nos permite observar que o último, por sua vez, mostra-se altamente suscetível a tradições discursivas mais centrais, de onde se infere que, ao invés de contribuir para a descentralização da produção de conhecimento, essa linha de estudo antes contribui para o efeito exatamente contrário, que é o de reforçar os processos hegemônicos.

(4) A única característica do pós-ocidentalismo que nos permitiria considerá-lo uma proposta verdadeiramente latino-americana é a de que ele foi retirado de um texto por um notável intelectual claramente anticolonialista com uma longa e reconhecida experiência no ensino da busca de um pensamento independente no discurso crítico latino-americano. Entretanto, mesmo desse ponto de vista, o argumento apresenta pontos fracos, uma vez que o conceito de Retamar é transformado em elementos epistemologicamente definitivos. Analisarei esse aspecto, já que essa diferença nos leva a outro ponto de meu diagnóstico inicial, de acordo com o qual a inércia intelectual do campo faz com que o trabalho do estudioso da cultura não seja orientado por problemas da realidade cultural latino-americana e, assim, fazendo com que essas práticas fiquem fora do círculo de interesse da disciplina.

No ensaio de Fernández Retamar, o ocidentalismo não lida apenas com a Europa eurocêntrica, mas explicitamente e, acima de tudo, com o capitalismo. Por sua vez, o “pós-ocidentalismo” iguala-se claramente ao marxismo. O trabalho de Retamar é, nesse sentido, marxista, embora não o seja sob um ponto de vista metodológico, de acordo com o qual ele está mais apropriadamente situado dentro da estrutura da história das idéias, ainda que com referências diretas à relação entre o desenvolvimento do pensamento e certos marcos políticos fundamentais.

O artigo de Mignolo, por outro lado, dentro de uma estrutura totalmente pós-estruturalista, traz pelo menos uma afirmação que sugere os postulados clássicos do marxismo mecanístico. De fato, na passagem anteriormente referida, na qual a relação do ocidentalismo com as identidades nacionais é discutida, ele sustenta que:

“...o crescente processo de globalização planetária e o aumento, tanto do capital nacional quanto da migração em massa, põem em dúvida categorias que permitem que pessoas e entidades abstratas concebidas como ‘cultura’ sejam ligadas a territórios”.

Quase imediatamente, ele reitera essa afirmação: “A transnacionalização do capital e seu desarraigamento da esfera nacional, como as migrações causadas

pela transnacionalização econômica, tem continuamente fragmentado a idéia de que culturas são entidades coerentes que podem estar localizadas em unidades geográficas discretas”. Dessa forma, são certos processos sócio-econômicos que determinam idéias, reproduzindo os esquemas clássicos da determinação da super-estrutura pela base.

Não pretendo negar a hipótese razoavelmente plausível de que as condições políticas e econômicas mencionadas por Mignolo, acima de toda a transnacionalização do capital, geraram uma atmosfera propícia para a difusão e para o relativo suporte que teorias sobre a natureza desenvolvida da identidade nacional tiveram no âmago da academia. Entretanto a validade que conferimos a esses argumentos não depende — ou não deveria depender — desses fenômenos, mas sim de critérios de avaliação independentes: a coerência dos modelos que eles assumem e sua correspondência com o fato empírico, por exemplo.

Partindo-se dessa perspectiva, não se trata simplesmente do fato de que o caráter metafísico do conceito ontológico da nação “tem sido questionado” ou “é continuamente desgastado”, mas sim de que é, atualmente, insustentável de acordo com os parâmetros epistemológicos mais plausíveis.

O fato de essa convicção não haver conquistado mais terreno no mundo acadêmico e de os defensores da nação ontológica ainda não se sentirem impelidos a oferecer nenhuma evidência disso se deve à secular pressão de um sistema educacional e de outros igualmente poderosos mecanismos que moldam a subjetividade, e do relaxamento endêmico do rigor intelectual nas humanidades.

Essa afirmação aparentemente marginal que faço sobre o texto de Mignolo é, na verdade, sintomática de uma diferença epistemológica fundamental, que acredito separar os respectivos ocidentalismos de Mignolo e Retamar. No cenário pós-estruturalista, criado pelo primeiro, há uma negação total da possibilidade de um conhecimento cuja legitimidade se estende para além dos limites da posição histórica e social dos sujeitos envolvidos.

Nesse contexto, expressões como aquelas que acabei de utilizar (‘critérios de avaliação independentes’, ‘parâmetros epistemológicos mais plausíveis’, ‘rigor intelectual’) são insignificantes ou, de qualquer forma, são descartadas como reabilitações do ‘sujeito desencarnado do conhecimento, como fora postulado por Descartes e articulado na modernidade’, que também é, afirma-se, “cada vez mais difícil de sustentar” (p.686) e deveria ser transferida para onde, de acordo com este cenário, estamos lutando para pôr um fim na modernidade, no colonialismo e no ocidentalismo.

Apesar de, em outra ocasião, já haver discutido — assim como outros já o fizeram de forma mais apropriada antes e depois de mim — essa tendência que reduz a capacidade científica humana a um mero traço cultural europeu, este não me parece ser o momento para desenvolver essa difícil questão epistemológica.

É, entretanto, pertinente chamar a atenção para o fato de que o apelo à razão, como uma alternativa ao suposto curso livre das chamadas “epistemologias locais”, para atuar como um juiz em um jogo cujo final garante que a verdade

pertencerá a quem oferecer o melhor preço, é um traço definitivo do “pós-ocidentalismo”, mas do pós-ocidentalismo de Retamar. Para ele, de fato, o pós-ocidentalismo do marxismo (que faz com que ele conquiste o Ocidente) reside em seu potencial científico, como ele revela ao endossar a seguinte citação de Julio Antonio Mella:

“Para afirmar que o marxismo [...] é exótico na América, dever-se-ia provar que aqui não há proletariado; que o imperialismo não existe com as características enfatizadas por todos os marxistas; que as forças de produção na América são diferentes das da Ásia, na Europa, etc. Mas a América não é um continente de Júpiter, mas sim da Terra. E a aplicação universal de seus princípios é uma questão básica para todos aqueles que se autoproclamam marxistas [...]”

Na verdade, essa característica do pós-ocidentalismo de Retamar seria, de acordo com o pós-estruturalismo de Mignolo, ocidentalista, pois atribui ao marxismo uma posição ‘cartesiana’. O próprio ensaio de Retamar contesta que “a aceitação ou a rejeição do materialismo dialético e histórico por pensadores latino-americanos não [...] é], de forma alguma, outra fase na história de sua aceitação ou rejeição das idéias ‘ocidentais’, mas muito pelo contrário” (p.153), corrobora uma afirmação feita um pouco antes, de acordo com a qual

“Alguns críticos de Mariátegui têm afirmado que ele era marxista, *mas* que desenvolveu critérios próprios em relação aos problemas de nossa América. Na verdade, deve-se dizer que ele era realmente marxista *porque* ele desenvolveu tais critérios. Lenin, que enriqueceu o marxismo da época durante a era do imperialismo e do triunfo da primeira revolução socialista (ocasiões que Marx e Engels não viveram para presenciar), considerava que ‘a alma viva do marxismo’ era ‘a análise concreta da situação concreta’.”

Dessa forma, essa vocação para um estudo científico da realidade e a confiança na ciência predominam na tradição intelectual latino-americana que Mignolo escolheu como interlocutora de suas reflexões, ao mesmo tempo em que é inaceitável para um epistemo no qual o discurso quase substitui totalmente a realidade. Isso o obriga a transformar radicalmente o conceito de Retamar de pós-ocidentalismo, eliminando precisamente o que era uma das aspirações fundamentais desse conceito.

Não é necessário ver o marxismo como o único paradigma que pode oferecer as ferramentas adequadas para a interpretação da realidade, embora acredite que seja necessário reconhecer seu papel central e cientificamente revolucionário no desenvolvimento das ciências sociais e na produção de categorias de análise que elucidem as contradições e os conflitos que impulsionam os processos sociais. De qualquer forma, penso que o que é importante nesse

debate está centrado em um nível mais geral de pensamento.

A produção de conhecimento sugere a produção de generalizações e, portanto, a produção de categorias. Quando as categorias se conformam às crenças dominantes, cuja validade seria simplesmente transmitida porque ganharam seu lugar no discurso institucional, aplicá-las significa simplesmente 'reconhecê-las', uma operação através da qual a disciplina nos força a selecionar aqueles fenômenos nos quais esse 'reconhecimento' é mais plausível.

Nada além disso os interessa. Geralmente, essas categorias são instruções que visam dar forma à realidade, ou pelo menos nada as impede de estarem limitadas a isso. E, também geralmente, são asseveradas com a flexibilidade e a imprecisão características de um instrumento de interpretação.

O que realmente precisamos é de categorias que possam ser comprovadamente inadequadas no momento em que decidirmos 'aplicá-las', que sejam definidas com rigor suficiente para que possamos reconhecer se uma determinada realidade concreta pode ou não ser moldada dessa maneira.

Nesse caso, qualquer prática que não pudesse ser moldada com a utilização dos termos propostos conquistaria interesse teórico, pelo simples fato de questionar as categorias e de ser capaz de propor categorias melhores. E se, por outro lado, as categorias provarem ser adequadas e não fracassarem, será porque nos possibilitam a capacidade de explicar processos culturais, o que vem a ser o objetivo de nossa profissão.

É na busca de tal linha de conduta, que leva à resolução de nosso paradoxo, que observamos a convergência de várias polêmicas que nós, como estudiosos da cultura latino-americanos, devemos considerar.

(1) Na segunda parte do artigo, cuja primeira seção discuti amplamente aqui, Mignolo estabelece um modelo que nos permite avançar na compreensão das razões pelas quais o paradoxo é, todavia, de tão difícil resolução. A respeito disso, ele fala de uma 'epistemologia fronteira entre as exigências epistemológicas das ciências sociais e as expectativas políticas do pensamento intelectual' (p.686):

A situação é complexa, uma vez que, de um lado, temos o trabalho de acadêmicos motivados por um genuíno interesse intelectual na situação socio-histórica da América Latina e, por outro, interesses do estado unindo estudos de área com intentos imperiais.

A dinâmica desse campo pareceria estar fundada na dialética entre essas duas variáveis. Não há dúvidas de que a segunda situação emana clara e vigorosamente do sistema governante. Dentro dessa tendência, deveríamos urgentemente examinar o avanço constante de projetos que Ileana Rodríguez<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ileana Rodríguez, 'Cambios en el sistema de educación superior: del ámbito liberal al corporativo', não publicado.

classificou como 'corporativos' e que ameaçam neutralizar as possíveis conseqüências sociais dos estudos culturais em favor de uma tecnocracia globalizada com vistas à eficiência.

Tenho observado que essa pressão recai de forma particularmente intensa sobre nossos colegas estabelecidos nos Estados Unidos – embora seja claro que tais fenômenos são facilmente duplicados no contexto latino-americano – como um resultado da concentração de recursos econômicos nos Estados Unidos e de suas oportunidades de trabalho e de desenvolvimento profissional e econômico.

Todavia, apesar das tentativas de 'neo-liberalizar' sistemas educacionais e programas de pesquisa na América Latina, parece-me que ainda estamos longe de atingir o nível de industrialização que, em contraste, realmente parece predominar em direção ao Norte. Na América Latina, ainda é possível, acredito, desenvolver projetos de pesquisa nos quais possamos decidir o que é interessante de acordo com as questões colocadas pela sociedade, ao invés de sermos obrigados a tomar parte em assuntos ditados por hegemonias políticas ou econômicas.

Contudo não há garantia de que esse sempre será o caso. De fato, os indícios atuais não estimulam otimismo. O exercício do controle sobre o foco de nosso trabalho pelas autoridades e como lidamos com essa situação é algo que interessa a todos.

Nesse contexto, acredito que um projeto como o JALLA é particularmente importante, pois consegue oferecer um fórum intelectual alternativo para 'academias motivadas por um interesse intelectual genuíno' pela realidade sócio-cultural na América Latina em geral e pela realidade sócio-cultural andina, em particular, proporcionando, por conseguinte, uma independência relativa em relação às estruturas econômicas e políticas. E, é no desejo de ultrapassar o mero voluntarismo e na esperança de que esses objetivos tomem forma através do debate, que propus estas reflexões.