

EDUARDO GRÜNER*

O RAMO DOURADO E A IRMANDADE DAS FORMIGAS

A “IDENTIDADE” ARGENTINA NA AMÉRICA LATINA: REALIDADE OU UTOPIA?

EM 1992, em uma reunião de uma revista na qual eu estava implicado –ou, melhor dizendo, complicado– discutia-se a necessidade de que a revista dissesse algo a propósito dos “500 anos”. A pergunta (só aparentemente ingênua) que então surgia era: o que poderíamos dizer nós, argentinos, sobre esta questão, quando na realidade, culturalmente falando, formamos parte dos “descobridores” e não dos “descobertos”? Certamente, esta perplexidade tributária daquele chiste exagerado, mas não inteiramente impertinente, de Borges que definia os argentinos como europeus no exílio, não pretendia de modo algum minimizar aquilo que na história argentina também há da sangrenta eliminação de *outras* culturas –elas sim “americanas”, “autóctones”– precedentes. Simplesmente pretendia dar conta, por sua mesma perplexidade, das aporias inevitavelmente convocadas no momento de tentar *pensar* a cultura rio-platense na relação com a cultura mundial (inclusive, e sobretudo, a latino-americana, com a qual tradicionalmente temos nos sentido –é o mínimo que se pode dizer– incomodados).

* Professor Titular de Teoria Política na Faculdade de Ciências Sociais e de Antropologia da Arte na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA).

O certo é que a cultura rio-platense –parece-me– sempre foi como uma espécie de *campo de batalha* em permanente ebulição: batalha de línguas (mais ainda: de *falas*, às vezes incomensuráveis), de tradições e rituais muito diversos que freqüentemente ficaram ocultos –teria que se dizer, melhor: reprimidos, “forcluídos”– pelo mito da *mistura das raças* (“e o que aconteceu com os negros?” é uma pergunta que retorna quase que com cada turista novato, e que, conscientemente ou não, lembra que os processos coloniais e pós-coloniais na América não somente afetaram este continente, senão também, com similar dramaticidade, o africano). Um campo de batalha atravessado inclusive, e desde muito cedo, pela “sobre-determinação” da luta de classes; porque, na verdade, e pese ao que afirmem algumas lendas, a Argentina se constitui muito rapidamente como um país capitalista, embora, é claro, mal nos serviria o clássico modelo inglês para entender a natureza de nosso próprio capitalismo.

Talvez seja esta ebulição permanente, esta espécie de indeterminação constitutiva, o que faça –me responsabilizo pelo risco da hipótese– que a Argentina seja, Argirópolis sarmientina à parte, um país muito pobre em utopias. Não há nada em sua tradição pré –ou pós– colombianas que se assemelhe às utopias andinas, maias ou astecas. Parece que há uma espécie de impossibilidade para a cultura argentina de pensar-se como essa *alteridade radical* que a imaginação utópica requer, mas também certa capacidade (recentemente muito deteriorada, tem que se dizer) para se estabilizar numa espécie de *mesmice* auto-satisfeita. Seja como for, aquela ebulição, aquela indeterminação –façamos da necessidade virtude, como se diz– é talvez o que a cultura argentina, rio-platense, tem de mais interessante. Refiro-me a essa mistura impura e em eterno conflito interno que se apresenta nela de forma declarada desde seus inícios. Podemos pensar em Esteban Echeverría, por exemplo, quando afirmava haver aprendido gramática na França, e que com essa gramática tinha escrito coisas como *La Cautiva* ou *El Matadero* (algo que torna insignificante as famosas epígrafes francesas do *Facundo* de Sarmiento); isto é, tinha escrito essas obras que não somente ocupam um lugar de importância, senão um lugar *fundante* da literatura *nacional*. E, com efeito: por que haveria de ser menos *nacional*, em seus efeitos, uma literatura, somente pelo fato de ser *pensada* em francês? É uma pergunta retoricamente provocativa, por certo. Tão provocativa, em todo caso, embora de signo contrário, como a outrora canônica (hoje está sumamente desvalorizada) enunciação a propósito de um assim chamado

ser nacional. Devo confessar que, em minha juventude, sempre me surpreendia ao escutar esta expressão: não entendia como na Argentina, *justamente* na Argentina, podia ter-se produzido uma solidificação ontológica tão compacta como a que essa noção sugeria. Ao qual teria que se acrescentar o fato de que –pelo menos nos tempos em que eu era um estudante de Filosofia– o *Ser* era a categoria universal por excelência, e então não se entendia como podia ter ao mesmo tempo *nacionalidade* (e em todo caso, se a tinha, era a grega, como teria dito Heidegger). É claro que –para permanecer fiéis ao Estagirita– o *Ser se diz* de muitas maneiras. E para o cúmulo, o castelhano (esta é uma distinção que lembro ter lido com surpresa em Canal Feijóo, embora quem a tornou famosa tenha sido Rodolfo Kusch) é a única das grandes línguas ocidentais que distingue entre *ser* e *estar*.

A Argentina, pois, *esteve sendo*, durante muito tempo, o que pôde. E é uma cultura que entrou, ao mesmo tempo tardia e rapidamente, violentamente, na Modernidade. Pelo menos, na idéia que as classes dominantes locais tinham do que elas chamavam a modernidade: isto é, a sociedade burguesa européia. Este fenômeno tem a ver, possivelmente, com o que afirmava Marx a propósito de que a burguesia alemã havia tentado fazer na cabeça de Hegel a revolução (burguesa) que não havia podido realizar na realidade. E alguém poderia pensar, nessa mesma chave, que a burguesia argentina constituiu na cabeça de Sarmiento, de Alberdi ou de Roca a sociedade que nunca concretizou na realidade. Se a Argentina entrou rapidamente na “modernidade” foi porque a ideologia do que Halperín Donghi chamou uma vontade de construir “uma nação para o deserto argentino” foi, desde o princípio, uma espécie de imperativo categórico, influenciado certamente pelas idéias que um Tocqueville ou um Montesquieu podiam ter nesse então a respeito do que constituía uma democracia moderna. Mas também, dizíamos, entrou *tardamente*: não chegou a ser incluída –como sim ocorreu com o resto da América– na construção dessa iconografia de alteridade exemplar da qual a Europa se serviu para construir sua própria modernidade, a partir do Encobrimento de um “novo” continente.

Não temos tempo, aqui, para entrar no complexo debate (que vai desde o famoso capítulo XXIV do *Capital* até as teses wallersteinianas sobre o “sistema-mundo”) acerca do papel que coube à colonização da América –e, em geral, da “periferia” extra-européia– no processo de acumulação capitalista mundial. Mas me parece sim –e isto é nada mais do que outra tímida hipótese de trabalho– que essa colonização

foi decisiva na conformação de uma certa “identidade” européia (ponho a palavra entre aspas, desde logo, porque se sabe que toda “identidade” é *imaginária*, no sentido estrito de que se constitui ideologicamente numa relação especular com alguma “alteridade”).

Então, é interessante –ou o seria: há muito trabalho por fazer a esse respeito– ver as maneiras em que a América ocupa esse lugar do *Outro* na construção, por exemplo, de algumas das mais notáveis filosofias políticas modernas. Podemos pensar no *estado de natureza* do contratualismo hobbesiano, lockeano ou rousseauiano; ou podemos pensar em como a América, junto com a África e parte da Ásia, perde o trem da História no desdobramento do *Geist* hegeliano. Mas também podemos pensar no pensamento chamado utópico, pelo menos de Tomás More em diante. Isto é, não somente nas filosofias mais ou menos “oficiais” e dominantes, senão também nos discursos mais críticos (incluído, devemos dizer, o do próprio Marx, que teve poucas palavras felizes para dizer sobre os americanos pós-colombianos). Ou seja: nesta dialética muito particular com a qual a Europa *se* constitui a imagem de si mesma em sua relação com a América. Uma dialética do Mesmo e do Outro muito expressiva, por outra parte, dessa canônica e sempre tão socorrida afirmação benjaminiana de que não há documento de civilização que não seja simultaneamente um documento de barbárie. Assim como em alguma medida a democracia ateniense foi possível graças à escravidão, também pode-se dizer que, na mesma medida a moderna teoria política européia foi possível graças ao colonialismo. Ainda que, certamente, as condições de possibilidade de um discurso não invalidem sua eficácia nem seu valor. Nem podem, por outra parte, controlar os efeitos não buscados desse discurso: a modernidade européia produziu também um Marx, um Nietzsche, um Freud: isto é, se auto-reproduziu como conflito e como ruptura perpétuos.

A Argentina, por esse lugar singular –e *sem-lugar*– que ocupou historicamente entre a modernidade européia e o que eu gostaria de chamar a *paramodenidade vitimada* do resto da América Latina (um “resto” ao qual só agora, e pelas piores razões, estamos começando a compreender que pertencemos) nunca pode fazer muito mais do que transladar, um tanto mecanicamente, os gestos daquele conflito, daquela ruptura da modernidade européia. E não é, claro, que esses gestos não tenham tido efeitos materiais, freqüentemente sangrentos; mas na Argentina esses efeitos, também muito freqüentemente, pareceram ser o resultado de golpes dados no escuro, com muito pouco apego por

essa forma de racionalidade crítica negativa que o conflito assume ao olhá-lo de frente, e que era reclamada por gente como os membros da escola de Frankfurt para discutir a modernidade de seu próprio interior. Uma racionalidade, definitivamente, que assumo o que tampouco me privarei de chamar *mal-entendido constitutivo* de toda cultura. É possível que a tentativa, demasiado “narcisista”, de *positivar* esse substrato conflitivo seja uma das razões pelas quais os argentinos nos matamos entre nós, sem poder acabar de definir claramente (não digo aquilo que *somos* senão) aquilo que *gostaríamos* ser.

Mas, enfim, estávamos nas utopias. Estudou-se pouco –que eu saiba– esse vínculo que poderia se estabelecer, pelo menos hipoteticamente, entre a função *estrutural* que a literatura utópica teve (e, dentro dela, a “utopização” do continente americano) na constituição do pensamento filosófico-político europeu, e a que tiveram muitos desses pensamentos utópicos re-transplantados na América, e para nosso caso, a Argentina, no pensamento “fundacional” de pioneiros como Sarmiento, Alberdi, Echeverría ou os “intelectuais orgânicos” da geração de 80. Quiçá, com as honrosas exceções de sempre, essa escassez não seja senão o efeito da rigidez de nossa historiografia (e de nossa política), ou dos sempiternos preconceitos teóricos que confundem aquela inegável verdade de que a cultura é um “campo de batalha”, com a não menos inegável de que a cultura é, justamente, um *produto*, também ele em permanente transformação, desses conflitos. Em todo caso, não serei eu quem pretenda, de forma imodesta, superar essas rigidezes e preconceitos. As seguintes notas não têm mais do que o propósito de arriscar –sem dúvida de maneira vacilante e provisória– algumas ocorrências sobre (quase) tudo que viemos enunciando.

UM

Ousarei começar de maneira, por assim dizer, um tanto indireta, embora quisesse acreditar que não inteiramente impertinente. Nesse belo livro do fundador da antropologia cultural anglo-saxônica, George H. Frazer, que tem por título *O Ramo Dourado* –um livro que certamente a esta altura da ciência etnológica pode ser considerado quase como uma extraordinária novela de viagens exóticas– relata-se, entre outras maravilhas, a da utilização, por parte de muitas culturas distantes entre si tanto espacial como temporalmente, da magia (“homeopática” ou “simpática”, diz o autor, para distinguir as fórmulas mágicas que atuam por aquilo que os linguistas chamariam respectivamente “conti-

güidade” e “substituição”) com o objetivo de construir simbolicamente *mundos desejáveis* cuja mera concepção representa uma metafórica *denúncia*, uma sagrada *crítica* dos mundos reais nos quais os sujeitos estão condenados a viver. O ritual mágico –como o estudou exaustivamente, muito mais próximo de nós, o antropólogo italiano Ernesto de Martino– tem entre suas funções centrais a de afugentar periodicamente o temor do *Apocalipsis* cultural, de um sempre possível risco de afundamento do que De Martino chama a “pátria cultural” na qual vivemos (as sociedades arcaicas, muito mais sábias do que as nossas, intuem que *nenhuma* sociedade tem completamente garantido seu direito à existência): a criação daqueles *mundos desejáveis*, neste contexto, permite simultaneamente *repetir*, no registro mítico, o feliz momento fundacional da sociedade, e por outro lado *antecipar*, no registro escatológico, uma possível desapareição da sociedade atual, para o qual é necessário –por assim dizer– contar com “a reserva imaginária” de outra “pátria cultural” para o futuro (De Martino, 1977).

Esta configuração mítico-ideológica tem um altíssimo caráter de universalidade: com todas suas inumeráveis variantes, pode ser encontrada praticamente em todas as sociedades que alguma vez foram. No entanto, não se trata certamente de uma estrutura meramente sincrônica, atemporal, subtraída dos condicionamentos históricos. Nas –complexas e sofisticadíssimas– culturas pré-colombianas da América que sofreram esse gigantesco etnocídio conhecido eufemisticamente como a Descoberta, a mitologia apocalíptica e a utopia escatológica expressaram, a sua maneira, essa *denúncia crítica* das desgraças do presente da qual fala Frazer, assim como a esperança –tragicamente frustrada, como sabemos– de uma futura reconstrução da “pátria cultural” destruída que pudesse ressurgir do Apocalipse.

Em outras situações históricas –digamos: a dessa Europa ocidental que adentra a Modernidade, e que o faz entre outros motivos *graças a* esse brutal etnocídio do que depois se chamaria América– as coisas não aparecem tão claras. A *razão utópica* aparece ali completamente amalgamada com o início dessa *razão instrumental* moderna da qual falam Weber ou Adorno, gerando uma espécie de ambigüidade constitutiva com frequência facilmente aproveitável pelas mais diversas ideologias ou hegemonias culturais. Abordemos a questão, de novo, transversalmente: a comunidade mais ou menos falansteriana que em finais do século XIX León Tolstoi fundara deu por se chamar a si mesma *Irmandade das Formigas*, uma denominação que pretende dar conta de uma funcionalidade cooperativa que

se opõe ao “individualismo competitivo” liberal, mas na qual –não se trata de negá-lo– o ideal de igualdade se confunde perigosamente com uma efervescente uniformidade despersonalizada. Desde então, na interpretação interessada das classes dominantes e de seus ideólogos e “pensadores” que se apoderaram do conceito sempre equívoco da Utopia, a imagem da *irmandade das formigas* parece ter acabado por triunfar sobre a do *ramo dourado*: a metáfora serviu simultaneamente, e não por “azar” (esse recurso desconhecido pela ideologia), para (des)qualificar *tanto* a Utopia como as sociedades chamadas “totalitárias” –ao menos, quando elas existiam; como sabemos, hoje alcançamos um huxleyano *mundo feliz* que, para ser coerentes com aquela comparação, já não requer *nem* de utopias *nem* de totalitarismos, posto que estamos no reino da democracia globalizada, cuja íntima *verdade* agora mesmo, enquanto estas linhas entram na imprensa, estão caindo nada utopicamente sobre as cabeças dos iraquianos.

Enfim, seja como for, esse triunfo da imagem do formigueiro inumano sobre o da re-humanização pós-apocalíptica à qual nos referíamos teve necessariamente que partir da premissa do estabelecimento de uma equivalência (utopia/totalitarismo) que, se não é totalmente injustificada, é pelo menos questionável. Sabe-se: na pós-modernidade –a cujo “princípio do fim”, permitam-me augurar, estamos assistindo– foi de praxe zombar de todo discurso “utópico” por considerá-lo “ingênuo”, quando não condená-lo enfaticamente como terrorista ou –este pensamento é rico em eufemismos inventivos– “fundamentalista”.

Com isso, a clássica expressão de “jogar o bebê com a água do banho” adquire uma inesperada atualidade: se é plausível celebrar o ocaso de um *delírio da Razão* produtor de monstros (como de modo célebre dizia Goya), que imaginava poder planificar até o último detalhe em uma maquinizada vida futura, não é menos certo que nunca como hoje se havia apresentado tão drasticamente a possibilidade de eliminar, junto com seus delírios, a própria Razão, para conservar somente seus monstros goyescos. A rejeição da utopia *futura* em nome da “democracia” *atual*, por exemplo, nos priva de uma *utopia democrática* –sobretudo levando em consideração que essa “atualidade” da democracia, quase não se teria de mencionar, é a do crasso mercado global que, em típica operação de *pars pro toto*, é identificado com a democracia: isto é, nos deixa desarmados diante de uma demanda de conformidade com uma “democracia” já conquistada, acabada, “feita” de uma vez para sempre, e não pen-

sada e praticada como uma *práxis* em permanente redefinição e re-fundação, orientada por um futuro desejável (embora pudéssemos considerá-lo inalcançável)¹. É, em todo caso, um crepúsculo sem horizonte, um entardecer sem *coruja* de Minerva que tente levantar vôo em direção de algum novo conjunto de ideais que substituam aqueles inevitavelmente derruídos.

E, no entanto, nem sempre foi assim. A Utopia –o gênero utópico como tal– cumpriu um papel fundamental na construção do pensamento político e social no Ocidente. Um papel, sem dúvida –repitamos– contraditório, paradoxal, inclusive aporético. Mas sem o qual esse pensamento, para bem ou para mal, não teria sido o que foi. E ainda que se tenha feito esse pensamento *aparecer* como uma expressão característica –não importa quão “marginal”– da modernidade européia, seus componentes, os da “irmandade formigante” como os do “ramo dourado”) formaram parte dos grandes projetos de emancipação em outras latitudes, e especialmente na América hispânica nas primeiras décadas do século XIX. Pensadores e homens de ação –os *escritores-chefes*, como os chamaria David Viñas– no estilo de Sarmiento ou Alberdi, para nomear somente os casos argentinos mais conspícuos, lançaram mão desses elementos utópicos ou para-utópicos quando se propuseram a construir *uma nação para o deserto argentino*, segundo a feliz e já citada fórmula de Halperin Donghi. A própria utilização ideológica da metáfora do deserto é, trataremos de mostrar, tributária de uma longa tradição utópica ou contra-utópica que pode ser rastreada já nos clássicos gregos. Mas a abordagem desta questão nos obrigará, antes, a dar um pequeno rodeio teórico e histórico.

Já se transformou num certo lugar-comum ironizar sobre como se utiliza a metáfora da guerra para falar das relações sexuais. Mas, também não ocorre o inverso? Não se usa às vezes a metáfora sexual para falar da guerra e, em geral, da política internacional? Não tivemos, por exemplo, nossa plena etapa genital de “relações carnavais”, uma vez superadas as trabalhosas preliminares da sedução e da conquista? Poderia ver-se ali, suponho, algo como o registro político da impossibilidade de organizar adequadamente o fantasma da relação com o outro sexo, ou simplesmente com o Outro. Não é demais recordar o nome

¹ E, não obstante, a Argentina do “pós 19-20” não alcançou, dizem muitos, essa instância de *práxis* refundadora de novas formas de geração democrática? Pessoalmente, seria precavido no otimismo: as enormes ambivalências do processo solicitam uma sempre aconselhável cota de “pessimismo da inteligência”.

que a cultura ocidental ensaiou, a partir do século XVI, para falar dessa história de fantasmas, ou desse fantasma histórico: Utopia. E nunca melhor dito que o Outro não está em *nenhuma parte*, e é justamente por isso que serve para nos constituir, através da *ficção* que articula sua (in)existência. Há que se entender, quando se diz “ficção”, que essa maneira de dizer não pretende minimizar, por exemplo, o horror do genocídio americano (posto que a América é um continente por excelência inspirador de utopias): fica melhor sublinhado, esse horror, pela aparente trivialidade conotada no uso da palavra “ficção”.

Mas a referência à relação amorosa –se é que ainda se pode chamar assim a relação com o outro sexo– apontava, na verdade, em outra direção: a saber, a do mal-entendido universal, que qualifica tanto ao equívoco do amor que nos constitui em sujeitos desejantes, como ao colombiano erro histórico que nos constituiu como –ousaremos pronunciar o nome?– *Americanos*. Se Todorov tem razão quando diz que a conquista da América é o modelo propriamente europeu de constituição do Outro, se a teoria pós-colonial tem razão quando desconstrói os indizíveis *in-between* (o conceito é de Homi Bhabha), esses sempre movidos espaços intersticiais entre as “identidades”, não é menos certo que essa constituição tem o estatuto de um *lapsus* translinguístico: entre o almirante genovês e a rainha castelhana, com efeito, não há em comum mais do que essa equivocação que um tal de Vespucci veio logo corrigir com seu nome de batismo. Esse mal-entendido, contudo, longe de abrir o universo do sentido, contribuiu para *fechá-lo*. Literalmente: a *arredondar* a imagem do globo, a dar-lhe unidade sob o teto do primeiro *sistema-mundo* histórico que na verdade pode se chamar universal, e que conhecemos com o nome de capitalismo.

Que a conquista da América tenha sido uma condição de possibilidade de desenvolvimento capitalista europeu pode ser um dado histórico. Que, além disso, tenha sido o espaço imaginário privilegiado de um gênero político-literário, o da Utopia, gênero que pode ter servido para fazer a autocrítica –quando não a catarse– daquele desenvolvimento, tudo isso demonstra o que diz Lacan quando diz que não há Outro do Outro: não há metalinguagem capaz de sintetizar a distinção sempre duvidosa entre a “alteridade” e a “mesmice”, nem o fato de que todo documento de civilização é também um documento de barbárie, para repetir uma vez mais a dramática constatação de Walter Benjamin. A Utopia, nesse sentido, é o gênero que dá conta do caráter ao mesmo tempo *inevitável* e *impossível* da relação com o Outro. E a América é o nome *europeu* desse duplo

caráter inevitável/impossível. O primeiro a tomar consciência disso, significativamente, é o escritor inglês que cunha o termo em 1516, Tomás Morus (aquele que com o tempo fará com que a religião protestante tenha seu próprio, e competitivo, Santo Tomás). Desde então, o gênero não só se multiplica senão que se desdobra, se ramifica, arborece: desde os relatos dos viajantes a terras exóticas até a antropologia de gabinete de Frazer, desde os informes dos governadores coloniais até os estudos cepalinos sobre o (sub)desenvolvimento do Terceiro Mundo, desde os *orientalismos* analisados por Edward Said até os receituários do FMI, poderíamos traçar uma genealogia, uma linha de agrupamento, inclusive uma tipologia fantástica –à maneira do borgiano idioma analítico de John Wilkins– sob o rótulo de a grande narrativa da *grande administração do Outro*.

Nunca faltará, claro, um tributo à eficácia da ilusão retrospectiva: há quem se empenhe em incluir, digamos, *A República* de Platão ou a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho entre as utopias, e é possível que essa operação seja justificada, pelo menos em uma perspectiva puramente heurística. Mas o certo é que o gênero –como o erro da “Descoberta” que, ao menos em parte, o inspirou– sempre esteve vinculado à modernidade: entre outras coisas, porque requer aquele delírio onipotente da Razão, o sonho da autonomia criativa do Indivíduo, que são invenções posteriores ao Renascimento. Nem um ateniense do século de Péricles (onde a idéia trágica de destino ainda é um freio para as empresas reformadoras individuais) nem um místico dos inícios da Idade Média (onde a idéia cristã de Providência ainda impede interrogar criticamente a misteriosa justiça dos desígnios divinos) teriam se permitido imaginar –como Morus, Campanella ou Bacon– uma ruptura radical com as *doxas* de época. O gênero utópico pertence a essa forma ambivalente de interrogação que a modernidade se faz a si mesma, quando introduz em seu próprio interior a ruptura que faz coexistir o dogma com a heresia, essa *dialógica* –para abusar do conceito bakhtiniano– pelo qual os extremos da oposição se “interlocutam” mutuamente. Como esses “extremos da oposição” infinita, interminavelmente conflituosa que são a América Latina e a Europa.

Porque tudo isto, enfim, não era senão para mostrar uma conclusão provisória, inspirada na origem “utópica” da construção da América Latina pela Europa. A conclusão é que esta intrusão do Outro no espaço do mesmo não constitui tanto –como dissera famosamente Foucault– “um separação na ordem espessa das coisas”, mas antes –ou em

todo caso, também– uma nova *sutura* que dissimula a impossibilidade de *excluir*, pura e simplesmente, a Outridade. E isto é o que conduz ao nó problemático e feroz da questão com a qual havíamos começado: a da *identidade* latino-americana (e argentina?).

DOIS

Como todo o mundo sabe (mas finge que não, para viver mais tranqüilo) o conceito de *identidade* é talvez o mais resvaladiço, confuso, contraditório e indizível inventado –posto que é uma *invenção*– pelo pensamento moderno –posto que é exclusivamente *moderno*. Com efeito: somente a assim chamada Modernidade (a qual, além do mais, teria que se qualificar: a Modernidade *burguesa*) necessitou esse conceito para atribuí-lo, em princípio, a outro –e fundamental desde o ponto de vista ideológico– de suas “invenções”: o Indivíduo e sua expressão macro-teórica, o Sujeito cartesiano, base filosófica, política e econômica de toda a construção social da burguesia européia a partir do Renascimento. É claro que há *outra* Modernidade, uma Modernidade (auto) *crítica* exemplarmente representada pelo pensamento de Marx, Nietzsche ou Freud, que implacavelmente se dedicou a questionar esse universalismo da Identidade, esse essencialismo do Sujeito moderno. E, entre parênteses, e com um apenas aparente paradoxo, semelhante questionamento –que supõe uma imagem *fraturada* do Sujeito moderno, fraturada seja pela luta de classes, pela “vontade de poder” apanhada por detrás da moral convencional, ou pelas pulsões irrefreáveis de seu Inconsciente– é infinitamente mais *radical* do que as declamações poetizantes (o qual não é o mesmo, mas sim o contrário, que dizer poéticas) sobre não se sabe qual dissolução do sujeito, às quais nos tem acostumado –e saturados– a vulgata “postmoderna”.

Seja como for, a noção de “Identidade”, cunhada originariamente para falar dos indivíduos, logo se trasladou ao âmbito das sociedades, e começou a se falar de Identidade nacional. Outra necessidade burguesa, evidentemente, estreitamente vinculada à construção moderna dos Estados nacionais. Isto é, da estrita delimitação territorial e política que permitisse “ordenar” um espaço mundial cada mais “desterritorializado” pelo funcionamento tendencialmente (como se diz agora) *globalizado* da economia. A construção de uma “identidade” nacional na qual os súditos de um Estado pudesse *se reconhecer* simbolicamente em uma cultura compartilhada foi desde o princípio um instrumento ideológico de primeira importância. E desde o princípio a *língua* –e, portanto, a Literatura, entendida como instituição– foi um elemento

decisivo de tal construção: para colocar apenas um exemplo fundante, já nos derradeiros anos da Idade Média Dante Alighieri provocou um verdadeiro escândalo *político* ao escrever sua *opera magna* no dialeto toscano –que depois passaria a ser o “italiano” oficial– e não no ecumênico latim, que era a língua “global” dos cultos.

Escrever na língua “nacional e popular” da comunidade, e não no código secreto da *elite*, era um movimento indispensável em direção à conquista daquela identificação (leia-se: daquele reconhecimento de uma *identidade*) do povo com “seu” Estado.

Mas isso é tudo? As coisas não serão um pouco mais complicadas? Por exemplo: a quase “natural” predisposição do capitalismo –e *ergo* da nova classe dominante em ascensão, a burguesia– a se expandir mundialmente teve como rápido efeito (e há inclusive aqueles que dizem que foi uma *causa*, e não um efeito) a promoção pelos Estados europeus da empresa colonial, que não só supôs o mais gigantesco genocídio da história humana (uns 50 milhões de aborígenes “desaparecidos” somente na América o demonstram) senão –já o dissemos– um igualmente gigantesco *etnocídio*, que implicou o arrasamento de línguas e culturas às vezes milenares, e sua substituição forçada pela língua e pela cultura do Estado metropolitano, assim como a invenção de “nações”, no moderno sentido político e econômico, ali onde, na maioria dos casos, só havia delimitações lingüístico-culturais.

As guerras da Independência, levadas a cabo fundamentalmente sob a direção das *élites* transplantadas (com a única exceção da primeira delas, Haiti, onde a conjugação étnica e de classe desatou uma insólita –para a época– insurreição protagonicamente *popular*), isto é, das novas burguesias “coloniais” que haviam desenvolvido interesses próprios e localistas, em geral aceitaram –e ainda aprofundaram, com a ajuda das potências rivais da antiga metrópole, como Inglaterra e França– a situação herdada de “balcanização”. E seus “intelectuais orgânicos”, repetindo forçadamente e em condições bem distintas do modelo europeu, dedicaram-se a gerar culturas “nacionais” ali onde não havia existido *verdadeiras* nações no sentido moderno do conceito.

A situação é interessante por sua complexidade: se por um lado o processo de criação e definição de tais “culturas nacionais” teve muito de *ficção*, pelo outro cumpriu um papel ideológico nada desprezível na luta anticolonial, tendente a demonstrar que as culturas “locais” (no sentido da cultura daquelas *élites* transplantadas: as anteriores, e realmente “autóctones”, já haviam sido destruídas em distintos graus) podiam aspirar à autonomia em relação às pátrias-mães, Espanha e Por-

tugal. Mas, ao mesmo tempo, e enquanto se havia partido de uma *ficção* de autonomia, não puderam tomar sua inspiração da cultura das novas “pátrias-mães” informais, das novas metrópoles neocoloniais, pós-coloniais e “imperialistas” cuja penetração econômica (e, por via indireta, política) necessariamente tinha que ser acompanhada do que na época chamou-se “colonização cultural”. Isto criou uma particular posição de culturas *intersticiais* (de culturas de *in-between*, segundo o já célebre conceito do teórico pós-colonial Homi Bhabha), sob a qual a própria noção de “cultura nacional” sofreu sucessivos deslocamentos, conforme a ideologia, a postura política, a posição étnica ou de classe daqueles que tentaram reapropriar-se dessa noção. Para exemplificar com algo mais do que óbvio: de uma “cultura nacional” oposta aos valores metropolitanos tradicionais, mas inspirada em novos valores metropolitanos (a “modernidade”, o racionalismo, o positivismo ou o liberalismo francês ou anglo-saxônico), passou-se em outros casos à idéia de uma “cultura nacional” resistente a esses valores “novos”, na medida em que veiculavam ideologicamente também novas formas de dependência, neocolonialismo ou pelo menos heteronomia. Essa resistência teve suas vertentes de “direita” –nacionalismo autoritário duro restaurador das tradições hispânicas e refratário a toda “modernidade” embora fosse pretensamente racionalista/iluminista– ou de “esquerda” –antiimperialismo mais ou menos populista que não questionava a modernidade *como tal* mas discutia seu funcionamento a serviço dos interesses das novas metrópoles e das frações das classes locais que se faziam de “cadeias de transmissão” para aquelas. Mas, salvo vozes com uma inflexão mais complexa e majoritariamente isoladas que se obcecaram com a interrogação sobre o que significava, nestas condições, uma cultura já não limitadamente “nacional” senão *latino-americana* (Mariátegui, Manuel Ugarte ou Vasconcelos, por exemplo), em geral não se questionou seriamente aquela origem *ficcional* da idéia mesma de uma “cultura nacional” que (inclusive sem chegar à metafísica abstrusa do “Ser Nacional”, como muitos o fizeram) se deu por mais o menos assentada. Outra vez, “dialeticamente”, como se diz, a *idéia* de Nação –utilizada pelos próprios europeus como emblema de uma “superioridade” nacional justificadora do colonialismo– não deixou de ter efeitos simbólicos importantes na resistência ao próprio Império. E volta a tê-los hoje, no marco da “globalização”, e também nos dois sentidos contraditórios antes citados: o dos neo-fundamentalismos reacionários e o dos movimentos de resistência pós-coloniais, quando existem. Mas aquela origem ficcional continua sem se submeter a um verdadeiro debate.

Talvez –é apenas uma tímida hipótese de trabalho– isto explique por que, se bem que em *toda* tentativa de definir uma cultura “nacional” ou “regional” a Literatura, como vimos, tem um papel decisivo, no caso da América Latina foi o espaço *dominante* –e quase nos atreveríamos a dizer o único realmente com êxito– de construção de tal cultura: é como se disséssemos que a plena e consciente assunção de uma matéria-prima ficcional foi a sobressalente forma de *práxis* na articulação de uma “verdade” latino-americana que pertence em boa medida à ordem do *imaginário*, o “textual” transbordando às vezes em um barroquismo cujos excessos de “significação flutuante” denunciam uma relação instável com a “realidade”, o *alegórico*, em um sentido benjaminiano das “ruínas” sobre as quais construir um futuro ainda indizível, etc. Por outra parte, a (re)construção de uma Verdade a partir de materiais ficcionais não é nenhuma operação insólita: é exatamente o mecanismo descoberto por Freud para o funcionamento do Inconsciente –que se vira para dizer uma verdade *inter-dicta* (entre-dita) mediante os “textos ficcionais” do sonho, do *lapsus*, do ato falho, e certamente também da obra de arte; e é por isso que o próprio Freud podia afirmar que *a Verdade tem estrutura de ficção*.

Mas entenda-se bem: não estamos adotando um “textualismo” extremo ou um “desconstrucionismo” resoluto que veja na ficção ou na dispersão escritural uma não se sabe que *substituição* da realidade material dura, desgarrada, conflituosa e freqüentemente mortal que os latino-americanos –como tantos outros sujeitos “pós-coloniais”– sofremos na própria carne cotidianamente. Só estamos dizendo que o mal-entendido originário de nossa própria “identidade nacional” parece ter sido tomado por boa parte de nossa Literatura como o substrato mesmo, o cenário ou o pano de fundo da produção estética (não só literária); e aqui, por certo, seriam necessárias análises específicas que dessem conta da irredutível *singularidade* das textualidades concretas: de outra maneira corre-se o risco de cair em certas generalizações abusivas que mais abaixo criticaremos. Mas permita-nos ao menos ensaiar *esta* generalização; talvez a grande Literatura latino-americana seja o subproduto paradoxal, no plano do imaginário, da *impotência* de uma *práxis* política e social renovadas no plano do real. Talvez possa se dizer desse horizonte “utópico” de nossa literatura algo semelhante ao que em sua época formulou Marx, quando explicava a emergência da mais grandiosa filosofia política burguesa, a de Hegel, precisamente pela impotência alemã para realizar em sua própria realidade “nacional” (que a princípio do século XIX era ainda uma quimera) a Revolução que os franceses haviam realizado na sua. Talvez se possa dizer, parodiando aquele famoso *dictum* de Marx, que nós latino-america-

nos fizemos pela pena de nossos escritores a revolução, a transformação profunda que anda não pudemos fazer sobre o equívoco originário que “oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”.

TRÊS

Neste contexto, queria aproveitar esta oportunidade para tratar de um tema lateral e especificamente acadêmico, mas que a meu juízo tem implicações histórico-sociais, políticas e ideológicas mediatas mas de longo alcance.

Refiro-me ao modo em que, há alguns anos, a literatura latino-americana está sendo tomada com cada vez mais ênfase como objeto de estudo, no denominado “Primeiro Mundo”, pelos Estudos Culturais e em particular pela chamada Teoria Pós-colonial.

É óbvio, para começar, que este interesse não é por acaso, nem se dá em um marco qualquer. Se bem que já desde o tão promovido *boom* dos anos 60, nossas literaturas por assim dizer ingressaram pela porta principal no mercado cultural mundial e adquiriram carta de cidadania nos Departamentos de Línguas estrangeiras ou de Literatura Comparada das universidades norte-americanas e européias, hoje esse mesmo interesse se dá no marco do que eufemisticamente se chama *globalização*: o que, sem dúvida, cria problemas, desafios e interrogantes relativamente inéditos para uma teoria da literatura historicamente *situada*, como a chamaria Sartre (1966). E isso ainda levando em consideração que, de certo modo, para nós latino-americanos a “globalização” começou há exatamente 508 anos.

De modo que, se me é permitido, não vou realizar aqui a análise de obras e autores particulares (se bem que realizarei algumas menções de passagem quando me pareça necessário), senão que tentarei apenas abrir algumas questões vinculadas ao que eu gostaria de chamar como certas condições de produção discursivas da teoria literária aqui e agora, não sem deixar estabelecido que –com todas as mediações que se queiram– toda teoria literária e cultural é desde já *também*, no sentido amplo do termo, uma teoria *política*².

Vou partir, como cabe fazer nestas empreitadas ensaísticas que obrigam à brevidade, de uma afirmação caprichosa e dogmática: uma

2 Com o que quero dizer, simplesmente, que a literatura é sempre, potencialmente, uma interrogação crítica à língua (portanto às normas) congelada da *polis*: não se trata, portanto, de *reduzir* a literatura à política, senão pelo contrário, de *alargar* as bordas do que se costuma chamar “política”, para fazer ver que ela não se detém nas fronteiras do institucional.

noção central para a teoria literária e para a crítica cultural contemporâneas é a noção de *limite*. O limite, como se sabe, é a simultaneidade –a princípio indizível– do que articula e separa: é a linha entre a Natureza e a Cultura, entre a Lei e a Transgressão, entre o Consciente e o Inconsciente, entre o Masculino e o Feminino, entre a Palavra e a Imagem, entre o Som e o Sentido, entre o Mesmo e o Outro. É também –e nisto se constitui em um tema quase obsessivo da Teoria pós-colonial– a linha entre territórios, materiais e simbólicos: territórios nacionais, étnicos, lingüísticos, subculturais, raciais; territórios, enfim, *genéricos*, no duplo sentido das “negociações” da identidade no campo das práticas sexuais, e dos *gêneros* literários ou estéticos em geral. Se esta questão dos limites se transformou em um tema central, é *não somente* (embora também seja por isso) por uma subordinação característica das modas acadêmicas, senão porque é o *sintoma* de uma inquietude, de um “mal-estar na cultura”: o mal-estar ligado a uma sensação difusa de apagamento das fronteiras, de descolamento dos espaços, de *desteritorialização* das identidades.

Essa experiência, é necessário repetir, não é unicamente o efeito da “produção textual” ou das “intervenções hermenêuticas” do intelectual crítico ou do professor universitário –embora se possa nomear mais de um filósofo midiático que tenha contribuído para dramatizá-la, e geralmente para festejá-la; é também, e talvez principalmente, por assim dizer o *efeito de sentido* (ou de sem-sentido) das condições materiais de produção do capitalismo contemporâneo, cuja estratégia de globalização (eufemismo com o qual se substituiu termos mais velhos e gastos, como “imperialismo”, ou “neocolonialismo”, mas que efetivamente indica formas novas dessas antigas operações) aponta por certo para o apagamento de fronteiras culturais, e isso em sentido amplo mas estrito: a *cultura* –o “território” de produção, distribuição e consumo de mercadorias simbólicas ou imaginárias– atravessa, desde o predomínio capitalista tardio de forças produtivas como a informática e os meios de comunicação, toda a lógica das relações econômicas e sociais, de tal modo que se poderia dizer que hoje toda a indústria é “cultural”, no sentido frankfurtiano (Adorno e Horkheimer, 1968). Toda ela inclui *constitutivamente* uma interpretação ideológica produtora de subjetividades sociais aptas para a dominação.

No território que compete a nós diretamente, esse desvanecimento de limites pode ser verificado no apagamento das distinções entre o Real e o Imaginário, entre, digamos, o Mundo e sua Representação, que foi fartamente tematizado pelas teorias pós-modernistas, pós-estrutu-

ralistas, desconstrucionistas e outras plantas de variada espécie. E é necessário dizer que, nestas condições, é muito difícil discriminar até onde devemos celebrar a imensa potencialidade de estímulos teóricos e críticos que essas condições abrem, e a partir de quando esse apagamento dos limites –sob a dominação fetichista do que Fredric Jameson chamaria a lógica cultural do capitalismo tardio (1991)– transforma-se em uma gigantesca e patética *obscenidade*. Mas, em todo caso, o que sim pode se dizer é que pela primeira vez depois de muito tempo, a teoria literária e a crítica da cultura (especial, ainda que não unicamente, na América Latina) vêem-se confrontadas de novo com suas próprias condições de produção, com as condições de produção do mundo no qual (e *do* qual) vive, e com o conseqüente apagamento dos próprios limites disciplinares. A questão dos limites é também, para a teoria literária e cultural, a questão de *seus* limites.

No entanto, há um certo *incômodo* associado ao conceito de “limite”. Parece ser uma palavra que indica uma terminação, uma separação infranqueável entre territórios, uma nítida distinção entre espaços. Mas essa impressão pode revelar-se enganosa, ou pior ainda, paralisante, enquanto implica a idéia de uma borda preexistente, de um ponto cego pré-constituído, e não de uma produção do olhar; já em fins do século XVIII, Kant era perfeitamente consciente deste incômodo, quando dizia que uma barreira é, justamente, o que permite ver o outro lado. Daqui por diante, pois, procurarei substituir esse termo pelo de *linde*, com o qual tento toscamente traduzir a complexa noção de *interstício*, do *in-between* de Homi Bhabha, esse “entre-dois” que cria um “terceiro espaço” de indeterminação, uma “terra de ninguém” na qual as identidades (incluídas as dos dois espaços *linderos* em questão) estão em suspenso, ou em vias de redefinição (Bhabha, 1996). Esclareçamos: não se trata aqui de nenhum *multiculturalismo* –que supõe, outra vez, a ilusão na existência pré-constituída de lugares simbólicos diferenciados em pacífica coexistência– nem de nenhuma *hibridez* –que imagina uma estimulante mistura cultural da qual qualquer coisa poderia sair, mas pelo contrário, da perspectiva que faz anteceder o momento do *encontro* ao da *constituição*. O momento do encontro: isto é, em última instância, o momento da luta; isto é, o momento profundamente *político*.

Com efeito: o conceito de “linde” tem a vantagem de chamar a atenção sobre um território submetido, em sua própria delimitação, à dimensão do conflito e das relações de força, donde o resultado do combate pela *hegemonia* (pela faculdade de fazê-los dizer que coisas

a que palavras, para expressá-lo tal como o coelho de Lewis Carroll) é indeterminável mas não indeterminado, posto que também ele está *so-bredeterminado* pelas condições de sua própria produção. Quero dizer: esse “terceiro espaço” também tem seus próprios *lindes*, na medida em que a dispersão textual que supõe em um extremo a dissolução das línguas e das identidades na terra de ninguém, supõe, no outro extremo, a permanente disputa por um reordenamento, por uma “volta ao redil” do texto em seus limites genéricos, estilísticos, inclusive “nacionais”.

Suponho que não é nada por azar que estas noções tenham emergido no seio desse capítulo dos estudos culturais que se deu por chamar “Teoria Pós-Colonial”. A produção cultural, estética e literária (e por suposto, em primeiro lugar, a produção da experiência existencial) das sociedades colonizadas, descolonizadas e re/neo/pós-colonizadas no transcurso da “Modernidade”, não é outra coisa –em toda sua complexa multiplicidade– do que uma consciente ou inconsciente disputa pela definição de novos *lindes* simbólicos, lingüísticos, identitários, e, ousaria dizer, até *subjetivos*, em condições hoje absolutamente inéditas: em condições nas quais já não há, não pode haver, uma “volta atrás” dessas sociedades a situações pré-coloniais, mas onde não se trata, tampouco, da conquista de uma autonomia nacional plena, inimaginável no mundo hegemônico da economia globalizada; em condições nas quais –diante do papel subordinado e marginal que cabem a essas sociedades na chamada nova ordem mundial– a emergência de todo tipo de fundamentalismos nacionalistas, religiosos ou étnicos, *não representa absolutamente* (como se apressaram a qualificar os teóricos neoconservadores ao estilo de Huntington, 1996) um retrocesso a míticas pautas culturais arcaicas ou “pré-modernas”, senão pelo contrário, uma “fuga para adiante” como reação aos efeitos sobre elas da chamada *pós-modernidade*, uma reação que portanto é constitutiva dos próprios *lindes* dessa pós-modernidade; em condições, finalmente, nas quais as dramáticas polarizações econômicas sociais internas a essas sociedades e o processo de marginalização provocado por elas produziu uma gigantesca diáspora em direção ao mundo desenvolvido, com os consequentes conflitos raciais, culturais e sociais que todos conhecemos.

Em todas essas condições, não é de se estranhar que se ponha em jogo –quase tragicamente, poderíamos dizer– a questão dos *lindes*, das identidades, das aporias e paradoxos de “jogos de linguagem” que não têm regras pré-estabelecidas nem tradições congeladas às quais se remeter. Em todas estas condições, a literatura (e, em geral, as práti-

cas culturais) transforma-se em um enorme caldeirão em ebulição, no qual se cozinham processos de *ressignificação* de destino incerto e de origem em boa medida contingente. Segundo afirmam os entendidos, a *desordem* lingüístico-literária criada por esta situação transborda todas as grades acadêmicas que de forma prolixa construímos para conter as derivas do significante, incluídas todas as sensatas “polifonias” e “heteroglossias” bakhtianas com as quais nos consolamos de nossas paralisias pedagógicas.

E sublinho a frase *segundo afirmam os entendidos*, não somente porque eu não o sou, senão também porque –o que não deixa de ser também um consolo– parece ser que é impossível sê-lo. E isso por uma razão muito simples: não sei se sempre se é consciente –eu não o era, até há pouco– de quantas línguas se falam nos países chamados “pós-coloniais”; são algo assim como cinco mil. Às quais, desde logo, é necessário somar toda a série de dialetos e socioletos emergidos no marco da diáspora e mistura cultural. Somente na Índia, por exemplo, há vinte línguas reconhecidas pelo Estado, e mais de trezentas são praticadas extra-oficialmente. Em todas elas, é de se supor, se faz literatura escrita ou oral, se produz algum artefato cultural. Neste contexto, o que pode querer dizer uma expressão tão alegre e despreocupada como a de *literatura universal*? Ou *literatura comparada*? Comparada com o quê?

Não poderia querer dizer outra coisa além do fato de que esta situação revela –caso ainda seja necessário explicitar– o escandaloso etnocentrismo de adjudicar alguma espécie de “universalidade” às quatro ou cinco línguas nas quais, com muita sorte, alguns poucos eruditos são capazes de ler.

Tudo o qual, sem dúvida –e se nos despreocupamos da sorte de uns tantos centos ou milhares de pessoas (incluindo as que ainda não nasceram, mas que já têm sua sorte lançada)– cria um cenário, digamos, semioticamente apaixonante. Para começar, cria a consciência (falsa, no sentido de que tudo isto não deveria constituir nenhuma novidade) de um novo *linde*, uma nova brecha, uma nova “terra de ninguém” aberta entre essa desordem de produção textual e nossa estrita (im)possibilidade de aceder a ele, salvo pelas contadíssimas exceções nas quais podemos ler, digamos, Kureishi, Mahfuz ou Rushdie em prolixas traduções para o dialeto (estritamente incompreensível para um argentino) de certas editoras espanholas.

Mas também aparece a possibilidade de uma nova acepção do conceito homibhabhiano de *linde*, justamente como conceito lindero,

intermediário ou “ponte” –ou como se queira chamá-lo– ente a categoria de *orientalismo* (Said, 1989), e a de *essencialismo estratégico* (Chakravorty Spivak, 1996). Quero dizer: em um extremo, o “orientalismo” pode ser entendido como uma categoria geral que dá conta do processo de *fetichização universalista* pelo qual esse território indecível e indizível da desordem literária tenta ser subsumido e reordenado sob a fabricação de uma alteridade homogênea e auto-consciente que se chamasse, por exemplo, “a literatura do Outro”, e aparecesse carregada de todo o enigmático exotismo inevitável quando do Outro ignoramos quase tudo mas pretendemos de todos os modos dar conta dele (situação que escritores latino-americanos conhecem bem, condenados a ser *forever more* “realistas mágicos”, sob pena de não encontrar mais lugar em *papers* universitários e congressos primeiromundistas); no outro extremo, o “essencialismo estratégico” pode ser tomado como o gesto político-ideológico de pretender assumir-se plenamente na identidade fechada e consolidada desse Outro expulso para as margens, para a partir dessa posição de força abrir uma batalha tendente a demonstrar que o lugar do Outro não era nenhum território pré-construído ou originário, nenhuma reserva de rousseauniana pureza natural, senão o produto de uma dominação histórica e cultural. No meio, o *linde* aparece como uma espécie de corretivo para ambas as tentações “essencialistas” ou ontologizantes, recordando-nos que nesse território trata-se, precisamente, de uma *luta pelo sentido*, de um conflito para ver quem adjudica as identidades, as línguas, os estilos. Para ver, definitivamente, quem (como, de onde, com que capacidade de imposição) *constrói* a identidade.

Nestas condições, enfim, não é de se estranhar tampouco o interesse dos teóricos pós-coloniais pela teoria e pela crítica pós-estruturalista. A leitura desconstrutiva, a crítica do logocentrismo, a noção de “diferença” (que o próprio Homi Bhabha, por exemplo, opõe à de “diversidade”) parecem singularmente apta para explorar os *lindes*. Sobre isto convém, contudo, levantar algumas reservas, quase sempre pertinentes diante dos excessivos entusiasmos do mercado cultural. Creio que a teoria pós-colonial tanto como os estudos culturais deveriam atender aos seguintes riscos.

Primeiro: em que pese às vantagens que assinalamos, a fascinação pós-estruturalista tem, para os fins políticos da teoria pós-colonial, aspectos que –com a única intenção de assustar um pouquinho– vou chamar *de direita*. A saber, a lógica de fetichização do “particular”, do “fragmento”, da arreferencialidade (que não é o

mesmo que o anti-referencialismo), da a-historicidade (que não é o mesmo que o anti-historicismo) e, para dizer tudo, do *textualismo*, entendido como a militância pseudoderridiana do “dentro do texto tudo/fora do texto nada”. O textualismo, é claro, tem a enorme virtude de nos tornar sensíveis para as singularidades da escritura, para as disseminações do sentido, e outros ganhos que obtivemos sobre a hipercodificada e binarista aridez do estruturalismo “duro”, tanto como sobre os economicismos ou sociologismos redutores. Contudo, não me parece tanto ganho a possível caída no que Vidal-Naquet chamaria o *inexistencialismo* que desestima o *conflito* entre o texto e a “realidade” –qualquer que seja o estatuto que se dê a esse termo problemático (1995). Se se trata de estudos culturais e pós-colonialidades, vou me permitir, com alguns matizes, acompanhar a Stuart-Hall, um pioneiro neste campo de trabalho, quando diz (cito):

Mas eu ainda penso que se requer pensar no modo no qual as práticas ideológicas, culturais e discursivas continuam existindo no seio de linhas determinantes de relações materiais [...] Por certo, temos que pensar as condições materiais em sua forma discursiva determinada, não como uma fixação absoluta. Mas creio que a posição discursivista cai freqüentemente no risco de perder sua referência à prática material e às condições históricas (Hall, 1994).

A “materialidade” à qual se refere Hall não é a do materialismo vulgar empiricista.

É aquilo que do “real” *pode* ser articulado por uma teoria que saiba que *não todo* o real é articulável no discurso. Mas, então, é necessário ter uma teoria que reconheça *alguma* diferença entre o real e o discurso. Ainda no terreno do “puro significante” da poesia ou da literatura de vanguarda, é discutível que não haja nada “fora do texto”: a literatura mais interessante da modernidade ocidental, justamente, é a que explicitamente põe em cena a impossibilidade de que o texto contenha *tudo* (Kafka ou Beckett, para citar casos paradigmáticos). A eliminação da “realidade” como do Outro de cuja natureza inacessível o texto se torna sintoma, parece-me um empobrecimento e não um ganho.

E isso para não mencionar –dentro da mesma vertente “textualista”– os riscos de descontextualização de certas expressões programáticas como a da “morte do autor”. Sem dúvida na obra de Roland Barthes, Foucault ou Derrida esta se revela uma metáfora de alta eficácia, mas, o que ocorre quando em circunstâncias históricas

e culturais diferentes (como costumam ser as da produção textual em condições “pós-coloniais”, e nas especificamente latino-americanas) essa metáfora se *literaliza*?

A morte do autor, pode ser tomada como mero fenômeno textual por, digamos, Salman Rushdie? Entre nós, pôde ser tomada como metáfora por Haroldo Conti, por Rodolfo Walsh, por Francisco Orondo, por Miguel Angel Bustos?

Segundo risco: é o de outra forma de fetichismo (paradoxalmente complementar à anterior), a saber, o da universalização abusiva, ou do “Orientalismo às avessas”, isto é, um essencialismo pelo qual se atribui ao Outro uma infinita bondade ontológica, e à própria cultura uma espécie de maldade constitutiva tão des-historizada como a do hipertextualismo. Isto é: dando a volta no arrazoado dos “modernizadores” mais ou menos rostowianos, que pretendiam que o Centro fosse o modelo que mostrava à Periferia seu indefectível futuro, faz-se da cultura periférica uma trincheira de resistência aos males da modernização, com o qual ficamos no mesmo lugar no qual já nos havia colocado Hegel: fora da História. A América Latina e o Terceiro Mundo, nos é sugerido, *não devem* pertencer à Modernidade, que foi a fonte de todos os males que nos afligem, conforme viemos a nos dar conta, graças a certas formas do pensamento pós-estruturalista, pós-marxista e/ou pós-modernista de tão bom *rating* em nossas universidades, e que se precipitam na condenação de qualquer forma de racionalidade moderna ou de “grande relato” teórico. Esclareçamos: não cabe dúvida de que o racionalismo instrumental iluminista, positivista ou “progressista” tem um grau de cumplicidade imperdoável no genocídio colonial e na demonização ou na subordinação inclusive “textual” do Outro (e, que se diga em parênteses, não só do Outro “oriental”, como o demonstram entre outras coisas alguns campos de concentração alemães). Mas, novamente: e Marx? e Freud? e Sartre? e a Escola de Frankfurt, já que antes a mencionamos? Não pertencem eles também, a sua maneira *resistente*, à racionalidade européia moderna? Não são, por assim dizer, a consciência *implacavelmente crítica* dos limites, das inconsistências e das ilusões ideológicas da Razão ocidental, a partir de *dentro* dela mesma?

Aquela forma de *massificação textual*, pois, que opõe em blocos abstratos a Modernidade à não-Modernidade (seja esta “pré” ou “pós”), ou um Mundo Primeiro a um Terceiro (onde agora há, sabe-se, um Segundo excluído) pode ser profundamente *despolitizadora* –porque tende a eliminar a análise das contradições e fissuras internas das formações

culturais, e não só *entre* elas, é profundamente *des-historizante*— porque toma a ideologia colonialista ou imperialista como essências textuais desconectadas de seu suporte material no desenvolvimento do capitalismo, é profundamente *ideológica* —porque toma a parte pelo todo, achatando as tensões e os *lindes* da produção cultural e, é teoricamente *paralisante*— porque bloqueia a possibilidade de que a teoria pós-colonial e os estudos culturais constituam um *autêntico* “grande relato”, incorporando as complexidades da relação conflitiva da Modernidade com seus múltiplos Outros: poderíamos dizer, neste sentido, que o que a teoria pós-colonial está potencializada para revelar e denunciar é justamente que a crítica aos grandes relatos ocidentais tem razão pelas *razões contrárias* às que argumenta o pós-modernismo: a saber, porque a grande narrativa da modernidade é incompleta, é um relato pequeno *disfarçado* de grande, na medida em que se constitui a si mesmo pela exclusão ou pela “naturalização” de uma boa parte das condições que o tornaram possível, exemplarmente (mas não unicamente) o colonialismo e o imperialismo. Teremos que voltar a isto. Mas, em todo caso, ainda que fosse por razões inversas, *dispensar* as culturas periféricas de sua inclusão na Modernidade é outra maneira de excluí-las, quando o que se requer é pensar as maneiras conflituosas e desgarradas, inclusive sangrentas, de sua inclusão nela.

De dentro mesmo da teoria pós-colonial, Aijaz Ahmad (com boas razões, a meu ver) criticou Said —e o próprio Fredric Jameson, em algum de seus textos menos felizes— por fazer do chamado “Terceiro Mundo” uma quimera homogênea e sem fissuras em sua identidade de vítima, e da cultura européia um bloco sólido de vontade de poder imperialista, racista e logocêntrica (Ahmad, 1993). Como se *ambas* as esferas (celestial uma, infernal a outra) não estivessem atravessadas pela luta de classes, a dominação econômica, étnica ou sexista, a corrupção política, a imbecilidade midiática, em uma palavra, todos os vícios do capitalismo tardio transnacionalizado, que hoje em dia não existe um “lado de fora”. É claro que devemos muitos desses vícios à história da dominação imperialista e neo-colonial que agora chamamos “globalização”. Mas *justamente* por isso é necessário que vejamos também os *lindes* internos que atravessam nossas próprias sociedades, nossas próprias línguas, nossas próprias produções culturais. Assim como o Primeiro Mundo deveria recordar seus próprios lindes *internos*, dos quais nem sempre pode estar orgulhoso, seria bom recordar, por exemplo, que a singular língua francesa, com a qual a cultura rio-platense teve sempre estreitas “relações carnavais”, da qual nossa literatura sem-

pre invejou o papel progressista de profunda unidade cultural, era até não muito tempo apenas o dialeto hegemônico da Ile de France; que em 1789, 80% do povo que fez a revolução chamada “Francesa” não falava francês, mas sim occitano, bretão, *langue d’oil* ou basco, e que a celebrada unidade cultural sob a língua francesa se impôs muitas vezes a sangue e fogo, por um feroz processo de colonialismo “interno” (Calvet, 1973). Como diria Walter Benjamim: não há documento de civilização que não o seja também de barbárie.

Também nós latino-americanos, precipitando-nos muitas vezes na defesa irrestrita de nossas literaturas e culturas “nacionais”, esquecemos freqüentemente nossos próprios *lindes* internos: preferimos nos encantar com nosso reflexo homogêneo e cristalino no espelho desse Outro que nos foi construído pelas culturas do centro para manter *alguma* esperança de que ali longe existe alguma macondiana terra não contaminada pelo barro e pelo sangue da História globalizada: com o qual, é claro, nos condenam a algumas centenas de anos de solidão, na espera de que nossas literaturas continuem construindo sua “alegoria nacional”, como a chama Jameson em seu famoso artigo sobre “A literatura do Terceiro Mundo na era do Capitalismo Multinacional” (1980). E conste que cito criticamente Jameson somente para extremar meu argumento, posto que estou falando do que possivelmente seja o mais inteligente e sutil teórico marxista da literatura com o qual conta hoje em dia o Primeiro Mundo, admirável por ser dos poucos que no ventre mesmo do “pensamento débil” pós-moderno não depôs as armas da crítica. Mas também ele, no fundo, quer alimentar aquela esperança, quer absolutizar esse lugar do Outro, postulando que *toda* literatura do Terceiro Mundo não é outra coisa que a construção textual da “alegoria nacional” e a busca da Identidade perdida pelas mãos do imperialismo e do colonialismo. Mas é um frágil favor o que ele nos faz assim, ao passar uma rasoura igualadora em nossos conflituosos lindes e nesses nossos mal-entendidos originários que apontávamos mais acima, bloqueando a visão do campo de batalha cultural que constitui a literatura latino-americana (para não falar em geral do “Terceiro Mundo”, essa entelêquia dos tempos em que havia outros dois).

É hora de sermos claros: não existe uma coisa como *a* literatura do Terceiro Mundo; não existe uma coisa como *a* literatura latino-americana; não existe sequer nada como *a* literatura argentina, cubana ou mexicana. Decerto que –para me circunscrever às literaturas argentinas– não nego a forte presença de algo assim como uma “alegoria nacional” nas obras de Marechal, de Martínez Estrada, ou mais atrás,

de Sarmiento ou Echeverría. Mas seria necessário realizar um esforço ímprobo para encontrá-la em Macedonio Fernández, em Bioy Casares ou em Silvina Ocampo, ou ainda no próprio Borges, que sendo um escritor muito mais “nacional” do que a crítica costuma advertir, não obstante considera a Argentina, antes o contrário, uma alegoria do Mundo. Inclusive, como se pode ler em *El Aleph*, um ponto infinitesimal em uma casa de um bairro escondido de Buenos Aires pode conter o Universo inteiro: e como soa isso, em todo caso, como alegoria da globalização ao *inverso*?

Poderíamos fazer o raciocínio, pelo inverso, para mostrar que a função “alegoria nacional” da literatura não é privativa da América Latina nem do Terceiro Mundo: por acaso não se poderia ler *O Vermelho e o Negro* de Stendhal ou *A Guerra e a Paz* de Tolstoi como alegorias nacionais dessas sociedades que têm que reconstituir inteiramente sua identidade depois das catástrofes da Revolução Francesa ou da invasão napoleônica? Não se poderia ler como alegoria nacional o *Ulisses* de Joyce, que transpõe a epopéia homérica, isto é, o próprio ato de fundação da literatura ocidental, às ruas irredutivelmente *locais* da Dublin de inícios do século? É claro que aqui serei objetado com meus próprios argumentos: justamente porque –ao inverso do que ocorre com a França, com a Irlanda ou com a Rússia– a América-Latina não *partiu* de uma autêntica Identidade Nacional, é que se necessita “alegorizá-la” mediante a literatura, de maneira semelhante a como Hegel e os românticos alemães o fizeram em sua época mediante a filosofia. Admito-o: eu mesmo comeci propondo essa hipótese; mas o que estou tentando mostrar agora é que essas diferenças são *históricas*: têm a ver com o desenvolvimento particular, “desigual e combinado”, dos distintos *segmentos* mundiais definidos e delimitados pelas transformações do modo de produção capitalista, e não supõem uma diferença de “natureza”, ontológica.

Insisto: não é sob a homogeneidade da alegoria nacional, ainda quando ela exista, que se encontrará a *diferença específica* das literaturas latino-americanas, ou pelo menos não a mais interessante. Antes pelo contrário, estou convencido de que nossas literaturas –com sua enorme fragmentação e diversidade estética e cultural, para não dizer linguística (pois há uma “língua” rio-platense como há uma “língua” caribenha)– nossas literaturas, digo, constituem em todo caso um modo de usar as línguas chamadas “nacionais” em decomposição como alegoria de um mundo que se tornou alheio a nós, e em boa medida incompreensível, mas não porque estejamos fora dele, em algum

limbo de Alteridade solidificada: estamos *dentro* do mundo capitalista globalizado, mas estamos aí como um turco está em Berlim, um argelino em Paris ou um *chicano* em Nova Iorque: em uma situação de conflito com nossos próprios *lindes*, que por outra parte não são somente nacionais, senão também de *classe*, embora esta seja uma categoria que o “textualismo” e o “multiculturalismo” pós-moderno tende a nos fazer esquecer.

As literaturas de alegoria nacional, quero dizer, de qualquer modo não são lidas nem produzidas da mesma maneira por aqueles para quem a “Nação” é um mero campo de caça e depredação, do que por aqueles para quem é uma dor interminável e insuportável, um “pesadelo do qual não se pode despertar”, como dizia o próprio Joyce da História. Talvez seja esta inconsciente *resistência* a alegorizar o Horror, a *estetizá-lo* para torná-lo tranquilizadamente compreensível, o que tenha impedido a literatura argentina, por exemplo, ter a grande novela do chamado Processo.

E não há “estudo cultural” nem “pós-colonial” que possa responsabilizar-se disso, que possa integrar ao *texto* da teoria esse *plus de horror* indizível que sustenta nossa História.

Que isto seja dito não como um chamado para o *desesperar* da teoria, senão exatamente o contrário: para torná-la eficaz ao apontar-lhe seu *lindes*, para lhe dar um limite que nos permita ver o que há para além dela, o que somente uma *práxis* de construção permanente, na luta interminável pelo sentido, nos permitirá interrogar. Como diria o próprio Sartre: agora não se trata tanto do que a História nos tem feito, senão do que *nós* somos capazes de fazer com o que ela nos tem feito.

QUATRO

Mas há uma segunda questão, mais geral e “filosófica”, caso se queira dizer assim, à qual já nos referimos de passagem e que produziu equívocos, a nosso juízo, lamentáveis na corrente principal das disciplinas preocupadas pela cultura (incluindo a teoria literária). A impossibilidade de um pensamento histórico está ligada também –para as teorias “pós”– à crise da Razão Ocidental e de suas idéias de Sujeito e de Totalidade. Posto que essas noções são características da Modernidade (ou seja, para dizê-lo sem os eufemismos do jargão “pós”, do Capitalismo), *todo* o pensamento moderno é massivamente identificado com uma Razão e um Sujeito monolíticos e onipresentes em sua vontade totalizadora e instrumentalista de conhecimento utilitário e dominação. Paradoxalmente, esta é uma imagem por sua vez monolítica e *falsa-*

mente totalizadora da Modernidade. Porque, pela terceira vez, o que ocorre com, por exemplo, Marx ou Freud? Eles são os *dados anômalos* desta imagem, aqueles que precisamente desmentem essa auto-imagem “moderna” da onipotência da Razão e do Eu, mostrando as feridas internas não cicatrizáveis da Modernidade: noções como a de luta de classes ou a de sujeito dividido denunciam as rupturas irreconciliáveis consigo mesmas dessas “totalidades” do Eu, da Sociedade, da História, identidades solidárias em seu completamente abstrato, *ideal*, do *modo de produção* que sustenta a “civilização” moderna. De um modo de produção no qual *todo* o pensamento pode ser um ato de violência às vezes insuportável, cuja máxima pretensão é, dizia Nietzsche, “a mais formidável pretensão da filosofia na máquina platônica do racionalismo ocidental: tornar tudo manipulável, até o amor”.

Há, pois, pelo menos duas imagens da Modernidade: a imagem homogênea “ilustrada” da história moderna como progresso irrefreável da Razão, imagem *compartilhada* pela crítica do antimodernismo “pós” (como reflexo especular de simetria invertida, poderíamos dizer), e a imagem dialética, desgarrada e “autocrítica” que nos é transmitida por Marx e Freud *de dentro mesmo da própria modernidade*, como constitutivo “mal-estar na cultura” em conflito permanente com as ilusões sem porvir de uma Razão instrumental. De uma Razão cujos limites e perversões internas, radicalizando uma via aberta por Weber, serão mostradas –até as últimas consequências e de maneira implacável– por Adorno e pela Escola de Frankfurt (Adorno e Horkheimer, 1968). Isto é: pelos amargos herdeiros de uma teoria crítica da Modernidade que em sua época é *obrigada* a pensar o Terror, é obrigada a pensar a *experiência limite* da humanidade ocidental: a do campo de concentração e do extermínio em massa, que (e é absolutamente *imprescindível* não esquecer isto) é uma experiência, ou melhor um experimento, *da Razão*.

Com efeito, é o imenso mérito da Escola de Frankfurt o ter tido a coragem de não se somar ao coro bem-pensante de almas belas que atribuíram essa experiência a um inexplicável abismo de irracionalidade desviante da História e do Progresso; como se não estivesse nas possibilidades mesmas da forma dominante da racionalidade moderna (da racionalidade instrumental capitalista sobre a que haviam alertado, de diferentes maneiras, Marx e Freud). Como se a verdade não fosse –para colocá-lo nas também famosas e terríveis palavras de Benjamim– que todo documento de civilização é *simultaneamente* um documento de barbárie. É seu mérito, repito, ter visto isto sem por outro lado sucumbir à tentação do irracionalismo ou do cinismo.

É claro que, pese à radicalidade inédita dessa “experiência extrema”, Adorno e seus companheiros podiam ter advertido esta ironia trágica ainda antes. Podiam tê-la advertido, por exemplo, no lugar *fundacional* que para o pensamento do Ocidente tem, conforme vimos, o genocídio americano (e mais tarde, de todo o mundo não europeu sob o colonialismo), na autoconstituição etnocêntrica e racista de sua própria imagem civilizatória, de sua própria imagem de racionalidade “moderna”, do Sujeito cartesiano, de uma “totalidade” histórica identificada –como ainda se pode ver em Hegel– com a “Razão” da acumulação capitalista européia, mas da qual fica expulsa (por exclusão, por dissolução no silêncio, ou por puro e simples extermínio) o “Outro” que em primeiro lugar permitiu a constituição dessa imagem. Isto também é algo, talvez, que Freud podia ter explicado aos filósofos historicistas e “progressistas”. Isto é, podia ter-lhes explicado que a Totalidade da Razão só pode dobrar-se sobre si mesma “tampando” imaginariamente o buraco de uma particularidade inassimilável, de uns *resíduos*, de umas *ruínas* do Eu racionalizante, cuja *renegação* é precisamente a condição de existência da Totalidade. Ou seja: podia lhes ter explicado, no fundo, o mesmo que autocontraditoriamente já havia explicado *o próprio Hegel* (um filósofo neste sentido muito mais “materialista” que todos os positivistas que o acusam de espiritualismo) se em sua época tivesse tido um Freud que o “interpretasse”: a saber, que é precisamente a existência do Particular o que constitui a condição de possibilidade do universal, e simultaneamente a que demonstra a impossibilidade de sua totalização, de seu “fechamento”; demonstra que –dito vulgarmente– o Universal vem com defeito de fábrica. Ou –em uma terminologia mais atual e sofisticada– que o Outro com maiúscula *é*, constitutivamente, um Outro castrado³. Tão “castrado” como essa Totalidade Originária à qual se alude de forma indefectível quando se fala de uma ontológica “Identidade Nacional”.

Mas isto, desde já, é algo muito diferente da mania “pós” de pontificar sobre a pura e simples *desaparição* das identidades e dos “sujeitos”. Para começar, nem Freud nem Lacan, por exemplo, falaram jamais de semelhante desaparecimento, senão, em todo caso, da *divisão* do sujeito, o que é outra maneira de falar da castração do Outro, da impossível *completude* simbólica da identidade. Mas, justamente: essa impossibilidade torna mais necessárias (se bem que inconscientes) as *articulações* entre, por exemplo, a identidade de classe e a dos “mo-

3 Para esta questão em Hegel, ver Slavoj Žižek (1994).

vimentos sociais”, para retomar um problema sumamente atual. E é óbvio que este problema não pode ser pensado hoje do mesmo modo em que podia ter sido pensado por Marx, mas isso não é um argumento contra Marx, senão *a seu favor*: demonstra que também a articulação das identidades coletivas está sujeita à *materialidade histórica*.

Já que estamos em trâmites de reconhecer méritos é sem dúvida uma grande virtude da “teoria pós-colonial” (Said, Spivak, Bhabha et al.) a de ter *reintroduzido* a história –isto é, a *política* no sentido forte– nos estudos culturais, retomando a linha “subterrânea” da história dos vencidos, inclusive em um sentido benjaminiano, ao mostrar de que diversas maneiras e complexas formas as *ruínas* do colonialismo continuam relampejando hoje nos discursos e nas práticas do mundo (não tão) *pós-colonial*.

Mas não deixa de ser um mérito ambíguo: se por um lado o recurso às teorias e técnicas de análise “pós” e a certos autores-guias (Foucault, Lacan, Derrida, De Man) permite aos pensadores pós-coloniais *refinar* extraordinariamente suas categorias de análise frente às antigas teorizações antiimperialistas (digamos as de um Lênin ou as múltiplas versões da teoria dependentista), especialmente no que faz à crítica cultural e ideológica, por outro lado, e com escassas exceções –Aijaz Ahmad é talvez a mais notória–, o recurso praticamente *exclusivo* a essas metodologias implica o quase completo abandono de formas de pensamento (Marx, Freud, a Escola de Frankfurt) que, como viemos defendendo enfaticamente aqui, continuam sendo *indispensáveis* para uma totalização da crítica a um modo de produção em boa medida constituído também pela experiência colonialista e pós-colonialista.

Por outro lado, e paradoxalmente, a reintrodução da dimensão histórico-política por parte da teoria pós-colonial adoece com frequência de um excesso metafísico e com o tempo des-historizante (o que possivelmente também se explique pelo recurso massivo aos textualismos “pós”) que cai em certas ontologias substancialistas muito similares àquelas próprias da velha denominação de “Terceiro Mundo” como enteléquia indiferenciada na qual todos os gatos são pardos: é problemático, por exemplo, aplicar o mesmo tipo de análise à produção cultural de sociedades nacionais –ou à das metrópoles em relação às ditas sociedades “externas”– que conseguiram sua independência política formal já bem avançado o século XX (digamos, a Índia, o Magreb ou a maior parte, se não todas, das novas nações africanas) e por outra parte as nações (todas as do continente americano, para começar) que conquistaram tal independência durante

o século XIX, em alguma medida como sub-produto das “revoluções burguesas” metropolitanas –em particular a francesa, embora também a revolução anticolonial norte-americana e as crises metropolitanas– e muito antes de que se constituísse como tal o sistema estritamente imperialista e neocolonial. Embora não seja este o lugar para estudar a fundo o problema, tem que haver diferenças enormes entre a auto-imagem simbólica e/ou a identidade imaginária de um país –digamos, a Argélia– constituído como tal no marco de um sistema de dependências internacionais plenamente desenvolvidas, de “guerra fria” entre “blocos” econômicos e políticos conflituosos, de um Ocidente a caminho de um “capitalismo tardio” em processo de renovação tecnológica profunda, com “corrida armamentista” e perigo de guerra atômica, com plena hegemonia da indústria cultural e da ideologia do consumo, etc., e por outra parte um país –digamos, a Argentina– constituído um século e meio antes, quando nada disto existia nem era imaginável.

É óbvio que a produção cultural e simbólica de duas sociedades tão radicalmente diferentes em suas histórias é pelo menos dificilmente comensurável. Mas além disso há essa outra diferença fundamental da qual falávamos antes: enquanto as revoluções anticoloniais do século XIX (as latino-americanas em geral, repetimos que com a única exceção do Haiti) foram feitas pelas *élites* econômicas locais que buscavam uma maior “margem de manobras” para seus negócios e portanto uma maior autonomia com respeito aos ditados da metrópole, e somente sob sua férrea direção permitiram certo “protagonismo” popular, as revoluções anti-coloniais ou pós-coloniais do século XX (da Argélia ao Vietnã, do México à Índia, da China à Granada, de Cuba a Angola, dos *mau-mau* a Nicarágua, etc.) foram fundamental e diretamente assumidas pelas massas plebéias, pela conjunção de frações da classe trabalhadora e do campesinato, pelo “povo”, além ou aquém de que esses movimentos tenham sido logo absorvidos (ou abertamente traídos) pelas *élites* emergentes. Isto não só deu a esses movimentos um caráter completamente diferente aos do século anterior do ponto de vista de sua práxis política, senão que no plano teórico a própria diferença obriga a reintroduzir a perturbadora (mas persistente) questão de *classe*. Mais adiante veremos que por certo esta não é a *única* questão: em análises como os já canônicos ensaios “proto-pós-coloniais” de Frantz Fanon sobre a revolução argelina, as questões étnica, de gênero, de psicologia social e culturais em geral têm uma importância de primeira; mas a tem, precisamente, em sua articulação –sempre específica, não redutível– com a questão de classe.

De todos modos, o que nos importava destacar agora é o fato mesmo da diferença entre seculares “estilos” revolucionários, que impedem sua homologação sob fórmulas teóricas gerais. Pretender pô-los no mesmo saco implica uma homogeneização, ela sim reducionista e empobrecedora, ainda que se faça em nome de Lacan ou Derrida.

Isso é o que às vezes aconteceu –para voltar a um caso já citado– mesmo com pensadores tão complexos como Jameson, quando tentou interpretar toda a literatura do “Terceiro Mundo” sob o regime hermenêutico global da “alegoria nacional”, com o qual o tiro sai pela culatra e se obtém, para continuar com a figura, o pior dos mundos: por um lado é dita uma obviedade de um grau de generalização pouco útil (*qualquer* produto da cultura de qualquer sociedade transmite em alguma medida imagens “nacionais”), por outro lado se passa um rasouro unificador que tende a suprimir toda a riqueza das especificidades estilísticas, semânticas, retóricas, etc., que –tratando-se de obras de arte– conformam propriamente falando a *política* da produção estética, que também está, entre parênteses, atravessada pela dimensão histórica: neste sentido, como se poderia comparar, digamos, os já conhecidos Nahgib Mafouz ou Hani Kureishi com, digamos, Sarmiento ou Borges? E isso para não mencionar que, ainda comparando contemporâneos entre si, aquela diferença entre as respectivas histórias costuma ser decisiva para a estratégia de interpretação e leitura: não é difícil encontrar “alegorias nacionais” –mesmo descontando o montante de reducionismo da especificidade estética que supõe ler sob esse regime de homogeneização– em autores provenientes de sociedades de descolonização recente que ainda estão lutando pela própria construção de sua “identidade”; a tarefa é menos simples nos provenientes de sociedades de descolonização antiga, em todo caso submetidas a outros processos de dependência, neocolonialismo ou “globalização subordinada”. Mesmo que extremando muito a metáfora e buscando mais de cinco pés no gato, se requer esforços ímprobos para encontrar a “alegoria nacional” (ao menos, para encontrá-la como estratégia central da escritura) em Adolfo Bioy Casares, em Juan Carlos Onetti ou em Macedonio Fernández. Mas ainda quando é possível encontrá-la de maneira mais ou menos transparente (o que é mais fácil nas literaturas das nações não rio-platenses, como uma identidade étnica e cultural mais complexa e contraditória) revela-se patente que ela se constrói de um modo radicalmente distinto ao das sociedades que, como dizíamos, ainda lutam por encontrar sua “identidade”, só muito recentemente confrontadas com o problema da “autonomia” nacional.

E o problema se complica ainda mais quando –como ocorre frequentemente nos estudos culturais e nos teóricos da pós-colonialidade– amplia-se o conceito de “pós-colonial” para incluir as minorias étnicas, culturais, sexuais, etc., *internas* às próprias sociedades metropolitanas, seja por via da diáspora imigratória das ex-colônias ou por opressão multissecular das próprias minorias raciais (indígenas e negros em quase toda a América, por exemplo). A extraordinária complexidade que pode alcançar a “alegoria nacional” de um autor negro ou chicano de Nova Iorque, de um autor paquistanês ou jamaicano de Londres, de um autor marroquino ou etíope em Paris, um autor turco em Berlim, ao qual poderia se acrescentar que fosse mulher, judia e homossexual, essa extraordinária complexidade de cruzamentos entre distintas e às vezes contraditórias situações “pós-coloniais” não deixa, para o crítico –se é que quer ser *verdadeiramente* “crítico” e não simplificar em excesso sua leitura– outro remédio a não ser retornar à análise cuidadosa das estratégias específicas da produção literária *nesse* autor, das singularidades irredutíveis do *estilo*, isto é: para nos colocarmos novamente em termos adornianos, das *particularidades* que determinam sua autonomia específica com respeito à *totalidade* “pós-colonial”.

Recentemente um autor norte-americano não muito conhecido, Patrick McGee, inspirando-se em Adorno, mas também em Lacan, utilizou um argumento semelhante a este para discutir algumas posições do “pai” da teoria pós-colonial, Edward Said. Com efeito, em um livro de resto notável em muitos sentidos, Said escreve (1997): “todas as formas culturais são híbridas, mistas, impuras, e chegou o momento, para a análise cultural, de reconectar sua crítica com a realidade”; em seguida critica a Escola de Frankfurt (como nós o fizemos de passagem) por seu silêncio diante da questão do imperialismo e do colonialismo, sem bem que admite que isto é assim para a maior parte da crítica cultural dos países metropolitanos, com exceção da teoria feminista e dos estudos culturais influenciados por Raymond Williams e Stuart Hall. No entanto, como mostra McGee, a própria ênfase de Said no caráter fetichizador das categorias da análise estética nas metrópoles aponta para a pertinência histórica da *lógica* da teoria adorniana (McGee, 1997). Na *Teoria Estética*, por exemplo, a obra de arte autônoma não “transcende” a história, senão que se constitui como uma *forma histórica específica*, que depende da “separação das esferas” socioeconômica e estética característica da cultura burguesa, e que remonta pelo menos ao século XVIII, em meados do qual, casualmente, com Baumgarten e depois com Kant, a Estética se autonomiza como

disciplina. Se se ignora a autonomia da obra de arte, então se supõe que a relação entre a obra e seu contexto é imediata e transparente. Assume-se que a “mensagem” da obra está completamente contida em seu significado, independentemente da “forma”. Semelhante análise, portanto, ignora ou ao menos supersimplifica a relação *sintomática* da obra com seu contexto histórico, neste caso seu contexto pós-Ilustração (que inclui, é claro, o contexto “pós-colonial”, embora Adorno não o mencione). Em compensação, quando Adorno descreve a obra de arte, leibnizianamente em aparência, como “mônada sem janelas”, sua intenção não é separá-la do contexto histórico, senão articulá-la como *forma* social específica. Segundo Said, na medida em que *esta* forma social é própria e única do Ocidente, “é um erro argumentar que as literaturas não-européias, essas com mais óbvias filiações com o poder e a política, podem ser estudadas *respeitavelmente*, como se sua realidade fosse tão pura, autônoma e esteticamente independente como a das literaturas ocidentais”.

A isto se pode replicar, por certo, de várias maneiras. Começemos por reproduzir alguns dos argumentos de McGee com os quais concordamos plenamente, para em seguida expor alguns próprios. Como diz McGee, esta maneira de pensar traz em si o perigo –paradoxal e contraditório com os propósitos mesmos de Said– de menosprezar o prazer propriamente *estético* que se pode obter da leitura dos textos pós-coloniais, “terceiro-mundistas” ou como se queira chamá-los, posto que sugere para tais textos uma “simplicidade” artística que desestima sua real complexidade e sofisticação. Mas, justamente, se “toda obra de arte é híbrida, mista e impura”, e Said faz disso uma condição de sua complexidade estática, tão mais híbridos, mistos e impuros –pelas razões já apontadas– serão os textos “pós-coloniais” em geral, submetidos em maior medida ainda ao entrecruzamento de línguas, culturas e constelações simbólicas heteróclitas, e em particular os textos latino-americanos, construindo suas próprias “alegorias” sobre as ruínas do equívoco originário de suas “culturas nacionais”. Por que, então, negar-lhes tal complexidade para reduzi-los a uma mera questão de “conteúdo”, de “filiação com o poder e a política” imediata e transparente? Não é que esta filiação não exista, e provavelmente seja *certo* que ela é mais evidente, por necessidades históricas, que nas “altas” literaturas metropolitanas. Mas trata-se de uma questão de grau e não de natureza, que não afeta a importância da *forma estética* em que tal “filiação” se articula para dar a cada obra sua diferença específica de *estilo*.

Mas então –acrescentaríamos nós– se o caráter de autonomia estética da obra é tão válido para os textos pós-coloniais como para os europeus, reciprocamente *não é certo* que a literatura européia seja *intrinsecamente* tão “autônoma”, “esteticamente independente” e portanto “respeitável” como parece crer Said: em primeiro lugar, ainda que pareça um truísmo (mas é um truísmo que Said não parece levar em consideração), a literatura e a cultura européia em geral *não é alheia* –exatamente o contrário– à cultura não-européia, caso se recorde o que foi dito mais acima sobre a importância do colonialismo para a própria constituição da “identidade” européia moderna. Em segundo lugar, a literatura e a cultura européia estão tão atravessadas como a não-européia pelo “barro e sangue” da história, só que suas “estratégias de contenção” ideológica (como as chamaria o próprio Jameson) são mais sutis e sofisticadas, pela simples razão de que tiveram mais tempo e maior necessidade de desenvolver-se. Mas, da mesma forma como ocorre em *qualquer* literatura o texto estético, sua autonomia relativa com respeito a essas “estratégias de contenção”, as estruturas em boa medida inconscientes e “desejantes” de sua “produtividade textual” (para recordar essa noção de Kristeva), freqüentemente rompem seus próprios condicionamentos, e o fazem no terreno da especificidade e da singularidade de sua *forma estética*. Como o sublinha provocativamente o próprio Adorno, “a junta militar grega sabia muito bem o que fazia quando proibiu as obras de Beckett, nas quais não se diz nem uma palavra sobre política”. Portanto, não é principalmente na *natureza*, novamente, das obras metropolitanas e pós-coloniais onde se deveria buscar a diferença (que por certo existe, tanto no registro da “forma” como do “conteúdo”), senão no *olhar* do crítico, que deveria se dedicar a encontrar as maneiras específicas em que atuam as contradições internas em uns e em outros textos, a maneira específica em que esse trabalho textual particular *sintomatiza* a relação com a totalidade histórica, tão complexa e sofisticada em uns e em outros, ainda que por razões distintas.

Na verdade, um teórico como o conhecido Aijaz Ahmad chegou a sugerir que estas *deficiências*, combinadas com os *excessos* do pós-estruturalismo, implicam o perigo não mais de liquefazer o potencial radicalismo político da teoria pós-colonial, senão de precipitá-la diretamente no conservadorismo, na medida em que o recurso teórico à disseminação do sentido, à dissolução das identidades ideológico-políticas e ao textualismo podem ser tema de apaixonantes debates acadêmicos, mas tendem a separar a teoria de qualquer forma de com-

promisso político com as práticas de resistência: “As formas materiais de ativismo são assim substituídas por um compromisso textual que visualiza a *leitura* como a única forma apropriada de fazer política” (Ahmad, 1997). No entanto, não é que Ahmad adote uma atitude de militância populista contra a teoria. Como tampouco o faz Bart Moore-Gilbert ao propor, sugestivamente, que “a teoria pós-colonial foi decisiva para tornar visíveis as inter-conexões entre a produção cultural e as questões de raça, imperialismo e etnicidade [...] mas certamente pode-se argumentar que ainda falta muito por fazer no campo pós-colonial. Como sugeri antes, a área das *questões de classe* ainda não foi insuficientemente considerada, inclusive na análise do discurso colonialista, e o mesmo pode se dizer com respeito à *cultura popular*” (Moore-Gilbert, 1997, grifos nossos).

Tanto Ahmad como Moore-Gilbert, contudo, negligenciam um pouco unilateralmente, em nossa opinião, um fator do qual já mostramos suas ambigüidades mas do qual gostaríamos de resgatar sua pertinência. A teoria pós-colonial –às vezes inclusive apesar de si mesma– fez o gesto para nós muito importante de reintroduzir uma dimensão não só histórica como *estético-filosófica* nas ciências sociais, contribuindo, por assim dizer, para despositivizá-las. O problema é que o fez pela via exclusiva e excludente da filosofia e da teoria estética “pós”, quando uma maior atenção –não necessariamente excludente, desde já– à *dialética negativa* (no sentido de um Adorno, mas também, a sua maneira e ainda que não a chame assim, de um Sartre) permitiria pensar uma relação mais complexa e conflituosa entre, digamos, a Parte e o Todo: por exemplo, para nosso caso, entre a “parte” *ficcional* de uma noção como a de “cultura nacional”, e por outro lado os efeitos materiais bons ou maus dessa ficção, e cuja “bondade” ou “maldade” não pode ser decidida abstratamente, por fora das relações de força que vinculam a “Parte” latino-americana ao “Todo” de um mundo que cada vez menos parecemos estar em condições de *não escolher*, ao mesmo tempo que cada vez mais parece transformar-se naquele “pesadelo do qual não podemos despertar”.

Mas, ao chegar até aqui, não podemos nos subtrair de fazer-(nos) uma pergunta incômoda (que, por certo, não estaremos em condições de responder de forma acabada): que relação podemos *pensar*, finalmente, em nossa “latino-americanidade” e essa cultura ocidental que nos constituiu em *seu* Outro?

A primeira tentação é a de responder-(nos) que, como latino-americanos, e por óbvias razões históricas, tampouco podemos “nos desviar”

do fato de que a cultura ocidental *é*, também, *nossa*, em maior medida talvez do que o é para Ásia ou África, embora não necessariamente por melhores razões. Ela o é, sem dúvida, ambígua e conflitivamente: é como desgarrado “linde” ou *in-between* que ainda (embora menos no Rio da Prata que no resto do continente) guarda a memória desse desgarramento inicial. Isto não é nenhuma novidade; os mais lúcidos pensadores “pós-coloniais” –penso, entre os argentinos, em uma riquíssima tradição que vai desde Echeverría, Sarmiento ou Alberdi até, digamos, Martínez Estrada– sentiram o desgarramento como o problema cultural mesmo da América “Latina”. Em todo caso, o que constituiria uma “novidade” seria o decidir-se a propor de uma vez por todas uma batalha frontal para nos *reapropriamos* do melhor dessa cultura como uma arma *contra* o pior e desde *nossa* situação de desgarrado “linde *in-between*”: a partir de uma situação de Mesmo/Outro, por tanto, que permitiria –em uma proximidade crítica despojada da fascinação da “aura”– mostrar o Ocidente como Outro de si mesmo, à maneira de Marx, Nietzsche ou Freud. E não é que isto não tenha sido feito antes –agora penso, por exemplo, em um Mariátegui–, mas o abandono dessa empresa nas últimas décadas significaria que, kierkegaardianamente, semelhante “repetição” apareceria como uma *novidade*.

Ainda que, para dizer a verdade, há, na América Latina, uma exceção notável tanto por sua prática como pela reflexão teórica que sua própria prática provoca: o *movimento antropofágico* brasileiro, a partir de Oswald de Andrade e sua continuidade em poetas-críticos como Haroldo de Campos. Com efeito, como ponto de partida para abordar o problema da “identidade cultural” e a legitimação do desenvolvimento “nacional” do trabalho intelectual nos países “subdesenvolvidos”, os poetas concretistas dessa geração foram capazes de recuperar desde o emblemático *Macunaíma* de Mário de Andrade até as teses críticas sobre o *logocentrismo* de origem platônico (e de projeção, diríamos agora, “orientalista”) de Jacques Derrida. A “identidade” brasileira foi concebida assim como a constante *construção* de uma diferença, busca que *em si mesma* é o “modo brasileiro” de ser universal. O próprio Haroldo de Campos desenvolve esta perspectiva *descentralizante* em seus estudos sobre o desenvolvimento do barroco latino-americano, sobre o modelo da antropofagia oswaldiana, que “digere” outras culturas “vomitando” o que não é útil àquela construção diferencial. Nossas culturas, tal como são hoje, não tiveram infância –nunca foram *infans*– não-parlantes: nasceram já “adultas”, falando complexas e múltiplas línguas culturais, mas alheias. “Articular-se como diferença em rela-

ção com essa panóplia de universalia, eis aí nosso nascer como cultura própria” (de Campos, 2000). Algo semelhante –com toda a modéstia do caso– estamos nós mesmos tentando sugerir, ao falar em outra parte da cultura argentina como de um *pentimento* (retomando a metáfora pictórica das capas superpostas de pintura nos quadros de pintores “arrepentidos” de sua obra anterior, e que com o passar do tempo começam a se entrever por detrás da nova pintura; também podíamos ter falado, neste caso, de *palimpsesto*, à maneira de Gerard Genette): capas superpostas e em competição, das quais o “quadro” final –ainda que sempre provisório– é o testemunho de seu *conflito*, da cultura “própria” como *campo de batalha* bakhtiniano, no qual não se trata tanto dos “temas” como do *acento*, do predomínio da “língua” e do “estilo” (Grüner, 1995). Outra vez, trata-se aqui da tensão *política* irresolúvel entre o Todo que só é Todo porque renega de sua parte que o faz *parecer* Todo, e a Parte que luta pelo reconhecimento de seu conflito com o Todo, e nessa mesma luta se lança em direção a um horizonte novo.

Mas de qualquer modo, esta “desobrigação”, como dissemos, seria enganosa. Ela o seria, em primeiro lugar, pessoalmente, posto que o autor deste texto foi (mal ou bem) *formado* principalmente nessa cultura, e não vê razão algum para renunciar a se servir dela criticamente. Ainda assim, esse dado autobiográfico é trivial. O que é realmente importante são as razões teóricas, históricas e “alegóricas” que legitimam o chamado a um retorno das grandes questões excluídas –começando pelos fundamentos “utópicos” de nossa “identidade”– como matriz e plataforma de lançamento de uma *construção* de *novos* fundamentos para *pensar* e *praticar* um futuro “fim das pequenas histórias” também para a América Latina e para a Argentina. Isto é, de regressar à irmandade das formigas em direção ao horizonte do ramo dourado.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1968 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur).
- Ahmad, Aijaz 1993 *In Theory* (Londres: Verso).
- Ahmad, Aijaz 1997 “Culture, nationalism and the role of intellectuals” in Meiksins Wood, Ellen and Bellamy Foster, John (eds.) *In defense of history: Marxism ant the postmodern agenda* (New York: Monthly Review).
- Babha, Homi 1996 *The location of culture* (Londres: Routledge).
- Calvet, Jean-Louis 1973 “Le colonialisme linguistique en France” en *Les Temps Modernes* (Paris) N° 324-6.

- Chakravorty Spivak, Gayatri 1996 *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge).
- De Campos, Haroldo 2000 *De la Razón Antropofágica y Otros Ensayos* (México: Siglo XXI).
- De Martino, Ernesto 1977 *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Torino: Einaudi).
- Grüner, Eduardo 1995 "La Argentina como pentimento" em *Un género culpable* (Rosario: Homo Sapiens).
- Hall, Stuart 1994 *Critical dialogues in Cultural Studies* (Londres: Routledge).
- Huntington, Samuel P. 1996 *El choque de las civilizaciones* (Buenos Aires: Paidós).
- Jameson, Fredric 1980 "Third-World Literature in the era of Multinational Capitalism" in *Social Text*, N° 19.
- Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el postmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- McGee, Patrick 1997 *Cinema, theory and political responsibility in contemporary culture* (New York: Cambridge University Press).
- Moore-Gilbert, Bart 1997 *Postcolonial theory: Context, practices, politics* (Londres: Verso).
- Said, Edward 1989 *Orientalism* (Londres: Penguin).
- Said, Edward 1997 *Cultura e imperialismo* (Barcelona: Anagrama).
- Sartre, Jean-Paul 1966 *¿Qué es la literatura?* (Buenos Aires: Losada).
- Vidal-Naquet, Pierre 1995 *Los asesinos de la memoria* (Mexico: Siglo XXI).
- Zizek, Slavoj 1994 *Tarrying with the Negative* (Londres: Verso).