

**A POLÍTICA DA TEORIA NO DEBATE SOBRE A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA: UM TEXTO CANADENSE**

Dionisio Márquez Arreaza (UFRJ/ULA-Venezuela)

Resumo: O trabalho examina o texto “Latin American Imagined Communities and the Postmodern Challenge” (1994) onde a crítica canadense Amaryll Chanady faz um destaque ao ensaio “Calibán” (1971) do crítico cubano Roberto Fernández Retamar. Ali, uma lista extensa de nomes —que inclui o índio inca Túpac Amaru, o negro haitiano Toussaint-Louverture e o hispano-americano chileno Pablo Neruda— é valorizada pela autora como uma ilustração do discurso identitário do descendente crioulo que oscila simultaneamente entre a crítica do poder (neo)colonial e a homogeneização. A complexidade da identidade se encontra, numa implícita política da teoria, não só na bibliografia primária, mas também na bibliografia secundária dos textos teóricos como esse ensaio. Para compreender o movimento metodológico-bibliográfico do capítulo da autora, aprecio, em primeiro lugar, a diferença de valor de uso entre a mencionada lista e outros modelos interpretativos também comentados no texto. Em segundo lugar, tento “historizar” o capítulo dentro do marco mundial ocorrido nos anos 1989 e 1991, respectivamente, a queda do muro de Berlim e o fim da URSS. Trata-se de observar a relação entre a visão triunfalista neoliberal dos anos 1990 e o debate teórico sobre a identidade latino-americana na época.

Palavras chave: Identidade. Latino-américa. Academia. 1990.

Nesse trabalho, comentarei o capítulo introdutório “Latin American Imagined Communities and the Postmodern Challenge” de Amaryll Chanady, publicado em 1994 pela editora estadunidense da Universidade de Minnesota, que é o capítulo introdutório de um livro coletivo intitulado *Latin American Identity and Constructions of Difference* que contém capítulos escritos por renomados críticos da academia latino-americana, norte-americana e europeia como Fernando Aínsa, Enrique Dussel, Françoise Perus, Blanca de Arancibia, Zilá Bernd, José Rabasa, Pierre Beaucage, Íris Zavala e Alberto Moreiras. Especificamente, o destaque que a crítica canadense, professora de literatura comparada na Universidade de Montréal, faz ao ensaio “Calibán” (1971) do crítico cubano Roberto Fernández Retamar me interessa aqui como caso para refletir sobre a dimensão política da produção teórica sobre a identidade latino-americana no início dos anos 1990.

O capítulo mapeia o debate em torno à questão da nação e a identidade na América Latina e pode ser dividido nos seguintes momentos: definição de conceitos operativos, revisão da crítica recente, contexto da diferença latino-americana e, com subtítulos, a explicação de três modelos de construção identitária a partir de sujeitos históricos na lógica de “diferença oposicional” (“*oppositional difference*”), a saber: o outro colonizado, o outro colonizador e a hibridez; e, finalmente, conclui, antes de apresentar os capítulos do livro, com a ideia do “desafio pós-moderno” (“*postmodern challenge*”) em toda tentativa de definir a identidade latino-americana.

O título do capítulo anuncia a relação de três coisas: a ideia de América Latina, o conceito de “comunidade imaginada” formulado pelo historiador britânico Benedict Anderson e o discurso da pós-modernidade que, logo no início, será associado ao da pós-colonialidade. Como sugerido no título, ao longo do texto, a autora faz uma revisão ampla de interpretações da identidade latino-americana e opta pelo conceito operativo de “hibridez” (“*hybridity*”) a partir das propostas pós-estruturalistas do filósofo francês Jacques Derrida, que deconstruem e decentram o paradigma ocidental, e as pós-coloniais do crítico indiano Homi Bhabha quem, por sua vez, no seu texto “DissemiNação” (1990), critica, a partir da ideia de “comunidade imaginada”, a pedagogia homogênea da origem para poder valorizar a heterogeneidade da performatividade dos discursos de nação (CHANADY, 1994, p. ix-x). Reconheço a pertinência do uso das teorias do mundo indiano anglófono para pensar o mundo latino-americano hispanófono, lusófono e francófono, porque são mundos pós-coloniais, mas ali também vale estabelecer a diferença e “*différences*” do contexto histórico e cultural de cada experiência e também de cada ato de teorização.

Ainda na primeira parte do capítulo, são citados vários outros textos teóricos de acadêmicos latino-americanos e latino-americanistas, como Julio Ortega, Josaphat Kubayanda e José David Saldívar, entre outros, para questionar versões monolíticas da cultura latino-americana provenientes dos séculos XIX e XX e para avançar formulações complexas e inclusivas da identidade na atualidade de então. Porém, na hora de abordar o texto de Retamar, opera uma opção mais política que teórica, ou melhor, opera uma política da teoria. A menção de Retamar vai acontecer depois das referências àqueles acadêmicos com que ela vai criticar não só os discursos explicitamente hispânico-cêntricos, mas também os discursos do “mestiço”, que são, diz a autora, uma “integração simples” do outro na cultura dominante, e o discurso da “antropofagia” brasileira cuja “canibalização”, explica ela, não equivale ao “novo

conceito de hibridez” (CHANADY, 1994, p. xvi). Tudo isso em prol de uma concepção plural, heterogênea e híbrida da identidade. Concordo com Chanady em que os próprios discursos de mistura correm o risco de reproduzir uma ideologia monolítica, como tem se visto a partir do romantismo literário e a historiografia pós-independência, mas é necessário avaliar o uso em cada caso de maneira de, por exemplo, não confundir Alencar com Bello ou Freyre com Vasconcelos, e ter consistência nos termos escolhidos para formular a crítica, o que não acontece na valorização da autora do ensaio do crítico cubano.

Depois de traçar em “Qu’est-ce qu’une nation?” (1882) do Ernest Renan o discurso europeu de nação; de estabelecer, ainda com Bhabha, o processo de “esquecer-para-lembrar” como base da construção do discurso de nação; e de apreciar como a América Latina pós-colonial, ou seja, pós-independência política, “nasce em diferença” (“born in difference”) em relação às metrópoles respectivas; Chanady vê em “Calibán” um exemplo “interessante” e “problemático” da conceptualização da hibridez (CHANADY, 1994, p. xxii). E concordo em parte, mas não pelas mesmas razões. A “deconstrução” que a autora faz do ensaio vai, em primeiro lugar, mostrar a imagem que ela tem do próprio autor. No uso que Retamar faz dos personagens shakespearianos, o escritor cubano vai equivaler a identidade latino-americana com Calibán, ao mesmo tempo que ele próprio se identifica com o bárbaro escravizado, e vai diferenciar e se diferenciar de Próspero, o colonizador europeu. Chanady explica que o jogo de identificação é na verdade ao inverso e em seguida faz uma citação do ensaio. Vamos ler o trecho com a sequência em questão:

Não só é Calibán, o bárbaro colonizado, “obrigado a esquecer” sua própria história e cultura, sendo que praticamente todas as línguas ameríndias desapareceram no Caribe, mas, ainda mais interessante, os mestiços e **descendentes crioulos do colonizador esqueceram suas próprias origens como Prósperos metropolitanos**, no sentido que eles se identificam com Calibán dentro de uma estratégia de auto-determinação a respeito do Próspero neocolonial, identificado tanto com Norte-américa (pela hegemonia econômica e política) quanto com Europa (pelos paradigmas culturais dominantes). A passagem que segue [...] do texto de **Fernández Retamar ilustra o esquecimento deliberado de origens** e diferenças em uma estratégia unificadora de solidariedade e resistência, que, com certeza, não é idêntica à construção de nação totalizadora do século XIX na Europa, mas que, de qualquer forma, manifesta um processo similar de estabelecimento de analogias entre entidades completamente diferentes (tradução e grifos meus) (CHANADY, 1994, p. xxii-xxiii).

E segue imediatamente a sua citação do ensaio de Retamar:

De Túpac Amaru, *Tiradentes*, Toussaint-Louverture, Simón Bolívar, Padre Hidalgo, José Artigas, Bernardo O’Higgins, Benito Juárez, Antonio Maceo, e José Martí, to Emiliano Zapata, Augusto César Sandino, Julio Antonio Mella, Pedro Albizu Campos,

Lázaro Cárdenas, Fidel Castro, e Ernesto Che Guevara, do Inca Garcilaso de la Vega, o *Aleijadinho*, a música popular das Antilhas, José Hernández, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Rubén Darío (sim, quando tudo está dito e feito), Baldomero Lillo, e Horacio Quiroga, ao muralismo Mexicano, Heitor Villa-Lobos, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Gardel, Pablo Neruda, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, Aimé Césaire, José Maria Arguedas, Violeta Parra, e Frantz Fanon —o que é a nossa história, o que é a nossa cultura, se não a história e a cultura de Calibán? (tradução minha) (RETAMAR em CHANADY, 1994, p. xxii-xxiii).

A explicação e a citação da lista de nomes não são coerentes com os próprios termos da crítica canadense porque Retamar não esqueceu nela figuras hispânico-americanas em um lugar de poder semelhante ao Próspero metropolitano-colonial, embora com uma significação oposta a este. É certo que a estratégia de apropriação retórica do outro marginalizado (o índio e o negro) foi e é uma característica no discurso de identidade dos grupos dominantes pós-independência até nas ciências sociais do século XX e que a menção a figuras não-brancas de resistência colonial por parte de Retamar não escapa o perigo dessa tradição retórica. Mas da independência à academia dos anos 1970 essa tradição sofreu, ao longo de 150 anos, transformações significativas e mudanças de sentido, recuperando, precisamente, a veia contra-hegemônica em distintas ocasiões durante os tumultos político-sociais do século XX. Ao identificar o Próspero metropolitano com o escritor cubano, Chanady confunde também europeu na metrópole e europeu na colônia, diferença que produziu a ruptura política. Chame-se este europeu americano ou americano europeu, é uma simplificação chamar Bolívar ou Martí simplesmente de Prósperos, em particular ao considerar o abolicionismo e liberalismo implícito ou explícito nestes. Mas, por outro lado, também é certo que a generalização temporal e espacial dos termos “mestiço” e “crioulo” (é o sentido hispânico-americano de “criollo” que prevalece no capítulo), como faz Chanady quando qualifica Retamar como seus “descendentes”, arisca fundir numa categoria e num sujeito abstrato quase duzentos anos de história e perder a diferença entre as valorizações do outro marginalizado, por exemplo, em Bello e Alencar ou em Martí e Rodó, tão diferentes entre si dentro da produção literária; isso se não incluímos o risco de generalizar teorizações como as de Gilberto Freyre e Fernando Ortiz, incluídas aí as várias revisitações a estes; ou, ainda, o risco do anacronismo de confundir a Cuba pós-revolução castrista de Retamar com a América Hispânica “criolla” e conservadora da pós-independência imediata. E a autora em boa parte tem consciência disso.

Há uma dimensão positiva na valorização de Chanady, mas acaba sendo tão contraditória quanto o seria a lista de Retamar quando diz que o ensaio é:

“simultaneamente um discurso de resistência, uma problematização dos paradigmas metropolitanos, e uma crítica das estruturas de poder neocoloniais; e um discurso de unificação, solidariedade continental, e **homogeneização**” (grifos meus) (CHANADY, 1994, p. xxv). Concordo com a frase até “homogeneização”, pelo sentido negativo que carrega, no caso. A ideia de que a lista homogeneiza porque separa por vírgulas figuras sem relação de fato entre si como que “apagando-e-esquecendo” a diferença dos sujeitos historicamente marginalizados pode ser, da mesma maneira, revertida na ideia de que a lista heterogeneiza porque une entre vírgulas figuras tão diferentes que agiram em situações tão diversas num propósito comum contra-hegemônico, de afirmação da diferença e pela autodeterminação. O problema não é, pois, a lista e, sim, a interpretação da autora que também se serve da “lista” da bibliografia secundária que gosta ou não. O natureza opinativa do argumento se reforça quando diz que “a unificação horizontal de setores heterogêneos” (CHANADY, 1994, p.xxiv) da lista de Retamar serviria o propósito de opor um “nós” latino-americano supostamente feito de “marxistas” a um “eles” estadunidense-europeu feito de capitalistas, como se Retamar ou qualquer leitor ignorasse a existência das elites do capitalismo periférico ou os segmentos altermondialistas metropolitanos que estão tensamente presentes nesses “nós” e “eles”.

Fora os argumentos sobre a questão identitária propriamente, a avaliação da crítica canadense evidencia uma dimensão política quando diz que Retamar: “não considera o discernimento pós-estrutural da construção da identidade oposicional” (CHANADY, 1994, p. xxv), como se o uso da norte-americanização da teoria francesa fosse condição para renovar o debate sobre a América Latina nos anos 1990.

Mas por política da teoria me refiro a outro aspecto de sua avaliação. Por um lado, existe um movimento metodológico que se desenvolve ao longo do capítulo da autora, através da diferença de valor de uso entre a mencionada lista de Retamar e a própria “lista” da autora com dois modelos interpretativos, a saber: a transculturação (1982) de Ángel Rama, que propõe a síntese de formas, e a heterogeneidade (1994) de Antonio Cornejo Polar, que reconhece o convívio tenso entre elementos. Esses modelos vão mostrar a “heterogeneidade” interpretativa que, seguindo o fio da meada, vão contrastar com a “homogeneização” de Retamar. A sugestão é inconsistente porque pelo menos a síntese de Rama como conceito operativo pode também ser interpretado como síntese homogeneizadora e, no mínimo, contraditória.

A complexidade da identidade se encontra, pois, não só na bibliografia primária dos textos dos escritores do século XIX e XX, mas também na bibliografia secundária

dos textos teóricos como esse ensaio. Ao citar a lista de nomes e o ensaio como objeto de estudo, o movimento metodológico que opera converte textos secundários em primários para obter um efeito de historicidade sobre o próprio debate teórico agora como “parte” da identidade latino-americana. Porém, nesse movimento de rebaixamento metodológico-bibliográfico, os teóricos aceitos pela autora, tanto Rama quanto Cornejo Polar, poderiam então ser tidos como sujeitos “criollos” semanticamente contraditórios nas suas apropriações teóricas do subalterno que não fala, como diz a teoria da pós-colonialidade. Para compreender esse movimento e o seu critério de aceitação, ou não, de teorizações é preciso “historizar” o momento no qual é publicado o capítulo de Chanady.

Com efeito, com a queda do muro de Berlim em 1989 e o fim da URSS em 1991 observa-se a relação política entre a visão triunfalista neoliberal e a academia que marcou a década a vir e que, por isso, vou chamar de teoria pós-91, que vai continuar desenvolvendo as propostas do pós-estruturalismo e pós-colonialismo de anos anteriores, sendo escrita em inglês por intelectuais em sua maioria indianos que, a partir de universidades norte-americanas, discutiram os problemas da literatura e a cultura num mundo capitalista globalizado. Nesse contexto, a teoria pós-colonial anglófona, com tudo o que tem de força crítica e contra-hegemônica, vai se difundir também nos programas de pós-graduação de espanhol e português e dos chamados estudos latino-americanos nos Estados Unidos e daí para o resto da América. Trata-se do que Nelly Richard em 1996 chama de “traspasso acadêmico”, ou seja, a circulação acadêmica de ideias do norte ao sul e na medida em que o sul as legitima, se reitera a hegemonia dessas escolhas teóricas e interpretativas e seu lugar enunciação na academia internacional. Assim, a política da teoria no texto de Chanady publicado em 1994 pode ser entendida como o rebaixamento da qualidade teórica de um ensaio como texto secundário que não se alinha com as novas tendências teóricas e que por isso só pode ser a lista homogeneizadora de um texto primário e negativamente contraditório. Me pergunto se essa leitura se deve menos ao ensaísta cubano e mais ao intelectual socialista vocalmente não alinhado às tendências teóricas provenientes das instituições metropolitanas, sejam europeias ou norte-americanas.

Não digo que a teoria pós-91 pós-colonial anglófona seja desconsiderada nos estudos literários latino-americanos dentro ou fora da América Latina, mas, sim, aproveitada sempre de modo crítico para encontrar, de maneira produtiva, aquele efeito de historicidade e uma consistência de critério tanto nos textos primários quanto

também nos textos teóricos. O percurso de ideias e a revisão bibliográfica do capítulo aqui comentado, sem dúvidas, constitui uma contribuição valiosa para o debate identitário latino-americano dos anos 1990. Não obstante, aponte aqui a um detalhe, por pequeno não menos perigoso, que corre o risco da generalização, de tirar consistência ao argumento central e às indagações da autora quando organiza teóricos e teorias em heterogêneos ou homogêneos dentro de uma sutil, mas perceptível, política pós-91 da teoria identitária latino-americana.

A questão faz lembrar o argumento de Edward Said no capítulo introdutório de *Orientalism* (1978) de que o trabalho acadêmico é sempre político e nunca neutro. Explicar isso em cada instância, é apenas um dos desafios.

### **Referências**

CHANADY, Amaryll. Latin American Imagined Communities and the Postmodern Challenge. In: CHANADY, Amaryll. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis: UP Minnesota, 1994, p. ix-xivi.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. Calibán. In: FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO, 2004, p. 19-81.

RICHARD. Signos culturales y mediaciones académicas. In: STEPHAN GONZÁLEZ, Beatriz. *Cultura y tercer mundo*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996, p. 1-22.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.