

Interseções da Teoria Crítica Contemporânea: Estudos Culturais, Pós-Colonialismo e Comunicação

Ângela Prysthon

Já se vão mais de 10 anos da publicação do livro *O local da cultura*, de Homi K. Bhabha pela Routledge. E, para além do valor de efeméride, podemos ver na passagem desse período a consolidação de uma tendência nos Estudos Culturais e na teoria crítica: o pensamento pós-colonial e sua influência em campos tão diversos como a sociologia, ciência política, teoria literária, antropologia e comunicação. É evidente que outros autores são tão importantes (ou mais) que Bhabha nessa tendência (Stuart Hall, Edward Said, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai, entre outros), mas o livro de Bhabha pode servir como *emblema* da infiltração dos problemas relacionados com a diferença cultural e a agência periférica nas Ciências Humanas como um todo. Assim, *O local da cultura* (e todos os conceitos que ele reuniu e reintroduziu – entrelugar, agência, negociação identitária etc.) funciona como uma espécie de desculpa, ou epígrafe estendida, para falar desse percurso dos Estudos Culturais ao longo desses 10 anos.

Este artigo visa abordar as transformações da teoria crítica da cultura sobre e no Terceiro Mundo a partir da posição periférica, a partir das margens. Pretende-se apresentar um breve panorama da “história (ou histórias) da teoria” das duas últimas décadas, especialmente no que se refere aos conceitos de identidade, minorias, agência, representação de nacionalidade na pós-modernidade. Partindo da própria noção de Terceiro Mundo, a intenção é analisar como algumas ramificações teóricas contemporâneas, como, por exemplo, as teorias da hibridiz cultural e da tradução da diferença social, podem ir além das polaridades Ocidente/Oriente, Mesmo/Outro, Centro/Periferia.

A partir dos anos 80 surge um termo substituto (enquanto instância teórica e talvez até como instância política) para o Terceiro Mundo. Pós-colonial, pós-colonialismo, substituem Terceiro Mundo nas esferas da produção acadêmica e polêmicas intelectuais. Não por acaso a terminologia pós-colonialista aparece num contexto no qual aquela esperança de unidade terceiro-mundista, mais do que enfraquecida, está totalmente eclipsada por crises internas e externas no Terceiro Mundo. O que se evidencia a partir dos anos 80 é que não só o Terceiro Mundo não é um bloco homogêneo (algo que sempre esteve implícito em todas as discussões

relevantes sobre o Terceiro Mundo, desde a aparição do rótulo) como também o Terceiro Mundo não pode e não quer se identificar consigo mesmo enquanto bloco homogêneo.

Outro tipo de atitude terceiro-mundista aparece, tanto no campo teórico, como no cultural: aquele que tenta usar a “diferença”, a “alteridade” como ponto de partida para a integração ao modelo capitalista global, especialmente em relação aos bens culturais. As indústrias culturais mundiais abrem-se ao chamado *multiculturalismo* e os efeitos de uma cada vez maior presença de bens simbólicos periféricos junto à cultura de massa internacional se fazem sentir em todos os cantos do planeta, especialmente desde o início da década de 1980. William Rowe e Vivian Schelling constataam que:

Todos os significados estão disponíveis e transferíveis, de Mozart à música folclórica boliviana, de Dallas às telenovelas brasileiras, de hamburgers a tacos. A tendência de produtos de diferentes ambientes culturais se mesclarem numa escala global está acelerando enquanto o século caminha para o fim (Rowe e Schelling, 1992, p.1).

Assim, quando as alternativas culturais libertárias propostas pelo terceiro-mundismo militante nos anos 60 e 70 são substituídas a partir dos anos 80 pelas estratégias de mercado transnacional, as abordagens teóricas sobre o Terceiro Mundo também têm que mudar. O que acontece com as teorias sobre o “Terceiro Mundo” nos anos 80 é uma transferência de campos do conhecimento: o que antes era o quase absoluto domínio das ciências políticas e sociais agora faz mais parte da história e mais especificamente da história da cultura, estudos culturais, midiáticos e literários.

O multiculturalismo (como inicialmente é chamada a disseminação de diversas culturas no Ocidente no final dos anos 80 e que pode ser denominado também de “estado híbrido”, “mundialização”, “globalização cultural” (Canclini, 1990, 1999; Ortiz, 1994; Featherstone, 1995) vai ultrapassar as fronteiras de um mercado cultural de massas mais sofisticado e acaba por tomar conta também da academia – principalmente dos círculos anglo-americanos – como fenômeno pós-moderno (visto assim como consequência de um dos traços da pós-modernidade – a descentralização). E assim como acontece com tudo relativo à pós-modernidade na primeira metade dos anos 80, todas as questões relacionadas com o multiculturalismo ocupam lugar de destaque nas principais discussões culturais na segunda metade desta década.

Por um lado, o debate sobre multiculturalismo tem resvalado desde então para uma oposição extrema entre conservadores e radicais multiculturalistas, acabando por isolar cada parte nas suas tentativas de provar a superioridade de sua cultura. Por outro, é reaceso o interesse cultural no *Outro* para além da psicologia, antropologia, lingüística e etnografia. O *Outro* que emerge no final dos anos 80 nos cursos

universitários europeus e norte-americanos é sobretudo o “Terceiro Mundo” (claro, também a mulher, os gays e lésbicas, os negros, mas para os propósitos de delimitação do território pós-colonial é a reemergência da temática terceiro-mundista – com outros nomes – que vai ser importante aqui). E em especial assuntos concernentes às relações entre “Império” e “Colônias”, ou “ex-colônias”.

Daí o termo, pós-colonial. A partir do termo, uma série de antologias, cursos, tratados, ensaios, todos com relativo sucesso de *marketing* garantido, pelo menos nos Estados Unidos e Grã-Bretanha. As teorias culturais do final do século XX estão indissolúvelmente impregnadas por esse novo interesse pelo *Outro*, interesse que tem diversas naturezas (“científicas”, culturais, mercadológicas...) e onde todas podem conviver numa mesma teoria e num mesmo campo teórico. Como coloca Ella Shohat,

O pós-colonial não emergiu para preencher um espaço vazio na linguagem da análise político-cultural. Ao contrário, a sua larga adaptação durante o final dos anos oitenta foi coincidente com e dependente do eclipse de um paradigma anterior, aquele do Terceiro-Mundo (Shohat, 1992, p.100).

O paradigma “Terceiro Mundo” desaba porque é excessivamente indiferenciador, porque homogeniza diferenças e principalmente porque vem carregado com uma essência revolucionária advinda das lutas de independência nos anos 60 e 70. E a teoria pós-colonial que de certo modo o substitui não deixa de ser ela também homogeneizadora: entretanto, ao impor o colonialismo como algo “passado”, inevitavelmente o componente utópico-revolucionário é suprimido desta proposta teórica. O que pode ser mais conveniente para as consciências acadêmicas primeiro-mundistas. Em contrapartida, destituir a idéia de Terceiro Mundo e substituí-la por *periferia* na linguagem coloquial e por pós-colonial no sentido teórico é também um movimento que parte de terceiro-mundistas que não se reconhecem como tal ou que se sentem diminuídos com esse tipo de classificação:

Na Índia, as pessoas que podem pensar na explicação dos três mundos estão totalmente irritadas pelo país (a Índia) não ser reconhecido como o centro das nações não-alinhadas, ao invés de um “país de Terceiro Mundo” (Spivak, 1990, p.91).

No sentido estritamente acadêmico, o surgimento da teoria pós-colonial vem tentar resolver certos problemas embutidos no “multiculturalismo radical”. Ao fundir todas as “etnias e histórias” em um só rótulo (pós-colonial), os intelectuais pós-coloniais não se isolam tanto quanto, digamos, um professor de “Estudos africanos”, mesmo que estes intelectuais estudem um mesmo fenômeno. Ao introduzir o contexto pós-colonial, estes teóricos estão assumindo que tal fenômeno tem de ser

visto *em relação* a outras experiências e dados deste contexto. Ao mesmo tempo, também podem considerar países do Primeiro Mundo como pós-coloniais, já que agora não estão em jogo espaços geográficos e sim condições temporais. A teoria pós-colonial tenta, então, abarcar a cultura mundial depois que a experiência colonial “já passou”. Assim, *tomando* como “passada” tal experiência. O que parece inevitavelmente controverso quando a condição colonial, em vários casos, ainda persiste. Ademais, a teoria *pós-colonial* não considera um fator fundamental para a maioria dos países “terceiro-mundistas” ou “pós-coloniais”: o neocolonialismo. Somemos a isso o fato de que há países “pós-coloniais” que são “pós-coloniais” há mais de dois séculos – o que não apaga o seu passado colonial – e de que cada experiência colonial é uma experiência colonial diferente (há diversos tipos de colonizadores, colônia e colonizados), e temos para a teoria pós-colonial uma premissa de certo modo limitadora.

Outra limitação se refere ao idioma no qual essa teoria vem sendo majoritariamente divulgada. Não se pode esquecer que o conceito de pós-colonial foi se acomodando dentro dos limites de um território lingüístico determinado – o da língua inglesa. Mesmo que isso não implique na negação de espaços a abordagens de outras experiências pós-coloniais, demarca o lugar especial que ocupam as ex-colônias (que só no século XX se tornaram ex-colônias, cabe lembrar ...) européias – especialmente britânicas – da Ásia, África e Caribe nas universidades anglo-americanas hoje. Se no conceito e na atitude do “Terceiro Mundo” espalhados nos anos 60 e 70 havia a predominância do anticolonialismo como um projeto único para *todos* os países terceiro-mundistas, no pós-colonial é como se ele não fosse mais necessário. O que tem se sobressaído por enquanto, como ponto de interseção entre os adeptos do projeto pós-colonial é, nas suas instâncias mais básicas, a língua inglesa como signo de uma reação específica ao Império Britânico e da influência da diáspora que levou tantos intelectuais terceiro-mundistas à outra força hegemônica da língua inglesa, os Estados Unidos. E em segundo lugar, a capacidade que essa teoria tem de se tornar uma mercadoria tão facilmente negociável no circuito acadêmico anglo-americano (até por sua estreita ligação com outros “pós”: o pós-estruturalismo e o pós-modernismo).

Uma das primeiras conseqüências da globalização é o enfraquecimento da noção de estado-nação, o que pode sugerir, de certa maneira, a gradual deshierarquização dos países europeus ou dos Estados Unidos como centros irradiadores de modismos culturais mundiais. Mas isso não significa que as grandes metrópoles mundiais percam seus postos de potências culturais. Nova York, Paris, Londres ainda são tanto algumas das peças mais fundamentais do imaginário metropolitano do

Ocidente, quanto líderes incontestes de tendências artísticas e do mercado cultural mundial. Cidades como essas determinam a condição *periférica* como principal tendência das modas culturais de fim de milênio. Ou seja, o próprio centro desestabilizando a sua condição de centro com o multiculturalismo.

Os Estudos Culturais se estabelecem como o terreno por excelência tanto para o estudo quanto para o próprio desenrolar de transformações no âmbito de uma descentralização cultural e das políticas internacionais da teoria. Os EC trazem à tona um ponto de vista muito mais abrangente – sendo simultaneamente bem específico na sua historicidade, fazem convergir um instrumental teórico que tenta revelar a contemporaneidade de maneira desmistificadora e des-hierarquizada e estabelecer uma *política da diferença* que desafie a hegemonia nordocêntrica, redefine a modernidade a partir de novos termos, aponte alternativas para um padrão cultural baseado na cópia e na imitação e garanta voz a sujeitos que anteriormente não tiveram direito a voz.

As novas políticas culturais da diferença não são simplesmente oposicionais na sua contestação do *mainstream* (ou *malestream*) pela inclusão, nem transgressivas no sentido vanguardista de chocar o público burguês convencional. Ao contrário, elas são articulações distintas de colaboradores talentosos (e geralmente privilegiados) que desejam alinhar-se com pessoas desmoralizadas, desmobilizadas, despolitizadas e desorganizadas no sentido de empoderá-las e habilitá-las para a ação social e, se possível, possibilitar uma insurgência coletiva pela expansão da liberdade, democracia e individualidade (West, 1994, p.204).

São evidentes tentativas tanto dos Estudos Culturais, quanto da teoria pós-colonial de revisar as desigualdades da modernidade e de apresentar alternativas teóricas aos modelos econômicos, sociais e políticos do “Primeiro Mundo”. Neste contexto, a importância da revisão de um conceito como o de cosmopolitismo parece inegável inclusive por suas potencialidades de aplicação como uma terminologia muito mais precisa e aceitável que “relativismo cultural” ou “internacionalismo”.

Alguns aspectos do contemporâneo têm de ser necessariamente levados em conta pelos Estudos Culturais e pela Teoria Crítica no que se refere ao cosmopolitismo: é explícita uma nova configuração urbana que torna caduca a noção da vivência da cidade como base do cosmopolitismo: algumas das maiores metrópoles do mundo não estão no centro, mas na periferia – Cidade do México, Jacarta, São Paulo, Istambul; a dissolução do chamado Segundo Mundo; a emergência dos países asiáticos como potências econômicas e as conseqüências culturais desse desenvolvimento econômico; o crescente isolamento cultural de alguns países muçulmanos; as guerras advindas de embates étnicos e religiosos; a diáspora dos

intelectuais da periferia para o “Primeiro Mundo”; o avanço gigantesco das redes de comunicação: canais de TV a cabo, conglomerados da imprensa abrangendo vários países e, fundamentalmente como maior revolução, a Web e a Internet. Estes são alguns dos elementos que estabelecem novos parâmetros para as culturas periféricas e precipitam todas as dimensões culturais da globalização, parte do que Appadurai chama de “ampla modernidade” (2001).

O pós-colonialismo, por exemplo, reafirma, como antes o terceiro-mundismo, mas agora de modo muito mais articulado teoricamente, o papel do *periférico* na História e a própria História periférica. A teoria pós-colonial é uma empresa de descolonização, mas não a descolonização concreta (algo que já foi mais ou menos realizado) das lutas armadas e acordos militares, mas a descolonização da História e da teoria, uma abordagem de fato alternativa do Ocidente. De teoria estritamente relacionada com as ex-colônias de língua inglesa a abordagem de muito maior escopo, os estudos pós-coloniais reinserem o debate da identidade nacional, da representação, da etnicidade, da diferença e da subalternidade no centro da história da cultura mundial contemporânea.

Comentando a obra de Gayatri Chakravorty Spivak, Robert Young considera a classificação de subalterno tanto para a historiografia produzida pelo “Outro”, quanto para o sujeito que a produz.

O historiador subalterno (o subalternista) não apenas localiza instâncias históricas de insurgência, mas também se alinha à subalternidade como uma estratégia para “levar a historiografia hegemônica a uma crise” – o que resulta numa boa descrição da estratégia de orientação do próprio trabalho de Spivak (Young, 1990, p.160).

Ou seja, ao contrário da antropologia clássica ou da historiografia tradicional, a teoria pós-colonial poderia representar a periferia diretamente, mais do que isso – já que o pós-colonialismo contesta uma já ultrapassada concepção de representação –, é a própria voz do subalterno que está em jogo. A reescritura periférica da História, ou a desconstrução do Ocidente feita pelos estudos pós-coloniais, portanto, implica num constante ataque à hegemonia ocidental e, se não em uma completa inversão, uma reavaliação dos valores do cosmopolitismo convencional, uma *reacomodação* do cânone cultural, o descentramento anunciado pelas teorias pós-modernas, enfim. O que não significa, contudo, que a revisão do cosmopolitismo implícito no pós-colonialismo seja a proposta de um relativismo cultural generalizado, a absolutização do relativismo. Como sugere Bruce Robbins, o cosmopolitismo pode ser uma denominação mais apropriada para a noção de “estado híbrido” e para a abrangência de certos aspectos do internacionalismo dos anos 60:

O interesse do termo cosmopolitismo está localizado, então, não na sua total extensão teórica, na qual se transforma numa fantasia paranóica de ubiqüidade e onisciência, mas, ao invés disso (paradoxalmente) nas suas aplicações locais, onde o ideal irrealizável produz uma pressão normativa contra alternativas como a tão na moda “hibridização” (Robbins, 1992, p.183).

O cosmopolitismo pós-moderno, então, vai se constituindo como um cosmopolitismo quase que necessariamente periférico, tanto pelo problema da representação mencionado anteriormente, quanto pela óbvia e inerente experiência cosmopolita vivida no cotidiano da maioria das regiões periféricas. Embora isso se aplique à experiência do mundo urbanizado como um todo. Grandes metrópoles “nordocêntricas” como Nova York, Londres e Paris também têm no seu cotidiano uma experiência que inegavelmente se chama *cosmopolitismo periférico*. As zonas de contato entre “Primeiro” e “Terceiro” Mundos vão se multiplicando nas duas regiões e, como seria de se esperar, no destroçado “Segundo”. A existência de bolsões de “Terceiro Mundo” no “Primeiro Mundo” e seu contrário, o “Primeiro Mundo” no “Terceiro Mundo” são não apenas a confirmação do cosmopolitismo periférico, como também uma condição *sine qua non* do capitalismo transnacional e o sinal de que um “mundo” somente está cada vez mais parecido na sua diversidade. Justamente no espaço intersticial, no fluido território intermediário, nessa zona de negociação entre “mundos”, é que está localizado o arcabouço cultural que serve de objeto para a teoria pós-colonial e o instrumental teórico para analisá-lo.

A crítica formada nesse processo de enunciação de discursos de dominação ocupa um espaço que não está nem dentro nem fora da história do domínio ocidental, mas numa relação tangencial com ele. É o que Homi Bhabha chama de *in-between*, entrelugar, uma posição híbrida da prática teórica, ou o que Gayatri Chakravorty Spivak denomina catacrese; “a reversão, o deslocamento e a posse do aparato dos códigos valorativos”(Prakash, 1992, p.8).

O lugar do periférico na configuração da cultura contemporânea e na crítica, análise e teoria dessa cultura, portanto, está muito diferenciado em contraste com as disciplinas mais tradicionais. É um ponto de observação privilegiado no sentido da multiplicidade desse espaço intermediário. Mesmo que tantas outras teorias e estéticas já houvessem problematizado conceitos como representação, identidade, alteridade, hibridismo, colonização, Ocidente, Oriente; com o pós-colonialismo esses elementos são colocados num marco de referências que, em vez de simplesmente inverter ou descartar termos e hierarquias, vai questioná-los na sua essência e na sua malha de inter-relações, vai pensar as condições de possibilidade, continuidade e de utilidade da sua construção.

A pós-colonialidade representa uma resposta a uma necessidade genuína: a necessidade de superar a crise de entendimento produzida pela inabilidade das velhas categorias em dar conta do mundo (Dirlik, 1994, p.352).

No caso da América Latina, o pós-colonialismo vai estar irremediavelmente associado às teorias pós-modernas e ao discurso pós-estruturalista. Aí, a teoria pós-colonial vai desenvolver-se, sobretudo, como resposta às questões mais diretamente ligadas à modernidade e ao desenvolvimento social da região, além de ser um instrumental auxiliar relevante para os Estudos Culturais e para a Teoria da Comunicação. Neste contexto, sobressai-se especificamente a linha de trabalho sobre o *hibridismo* na cultura latino-americana. Hibridismo, híbrido, hibridização são conceitos-chave dos Estudos Culturais latino-americanos dos anos 90, prolongando discussões que haviam iniciado na abordagem do pós-moderno latino-americano na década anterior. Como havia sido dito antes, a obra de Néstor García Canclini ocupa um posto extremamente influente no debate sobre o estado híbrido da comunicação e da cultura latino-americana. Seu livro *Culturas híbridas – Estrategias para entrar y salir de la modernidad* postula a necessidade de uma abordagem “transdisciplinária” para a compreensão da cultura e da comunicação latino-americanas contemporâneas, estas fundamentalmente marcadas por uma intensa “heterogeneidade multitemporal”. Canclini tenta ademais redefinir a modernidade – e tangencialmente a pós-modernidade – tendo em conta os processos de hibridização da América Latina.

As reconversões culturais que analisamos revelam que a modernidade não é só um espaço ou um estado ao qual se entra ou que dele se emigra. É uma condição que nos envolve, nas cidades e no campo, nas metrópoles e nos países subdesenvolvidos. Com todas as contradições que existem entre modernismo e modernização (e precisamente por elas), é uma situação de trânsito interminável na qual nunca se pode dizer com precisão o que significa ser moderno (Canclini, 1990, p.333).

Como no trabalho de outros latino-americanos e “latino-americanistas”, a preocupação de Canclini com a modernidade (ou pós-modernidade) e seus processos especificamente latino-americanos o leva a elaborar outro trabalho no qual a discussão da hibridização e mais ainda da emergência do multiculturalismo vão estar no cerne desses processos, nos quais é acentuada a tensão permanente entre o local e o global. A partir sobretudo de *Consumidores y ciudadanos* (1995), Canclini redimensiona principalmente a identidade *urbana* latino-americana moderna (ou pós-moderna) a partir das transformações do final do século. Seu interesse na nova configuração da cidade, principalmente na Cidade do México, mas na metrópole latino-americana de

modo geral e suas indústrias culturais, desemboca na reflexão mais ampla sobre a pós-modernidade e a globalização.

As grandes cidades, dilaceradas pelo crescimento errático e por um multiculturalismo conflitante, são o cenário em que melhor se manifesta o declínio das metanarrativas históricas, das utopias que imaginaram um desenvolvimento humano ascendente e coeso através do tempo. Mesmo nas cidades carregadas de signos do passado, como a capital mexicana, o encolhimento do presente e a perplexidade diante do devir incontrolável reduzem as experiências temporais e privilegiam as conexões simultâneas no espaço (Canclini, 1995, p. 130).

A vivência urbana – não a experiência da cidade moderna, mas toda a gama de complexidades e entrelaçamentos que surge de uma concepção pós-moderna de cidade – na América Latina passa a ser o foco central do pensamento de Canclini. Nas três conferências que constituem *Imaginarios urbanos* (1997), Canclini explicita ainda mais a inquietação sobre a pós-modernidade urbana na região, sempre retomando o debate acerca do contexto modernizador da globalização contemporânea e da hibridização cultural, ressaltando as particularidades dos processos de *desterritorialização* e *reterritorialização* latino-americanos e chamando a atenção para as possíveis interpretações equivocadas desses fenômenos – numa espécie de recado às teorias pós-coloniais:

Há que esclarecer logo que este reordenamento global das culturas não elimina as desigualdades nem a assimetria entre as metrópoles e as sociedades periféricas. Entretanto, tão pouco estamos no regime de desigualdades compreensíveis a partir de noções de outrora, como colonialismo ou imperialismo. É necessário construir uma nova conceitualização que vincule as desigualdades com as hibridações, tendo em vista a descentralização dos mercados globalizados. Tal contexto não pode ser explicado, como realiza Homi Bhabha, opondo a hibridação colonial à hibridação da resistência (Canclini, 1997, 44).

É evidente a preocupação latino-americana com os conceitos relacionados com a pós-modernidade e a globalização. Tal preocupação surge indubitavelmente da complexidade de uma modernização desigual e em descompasso com o centro (o que não nega necessariamente a desigualdade e o descompasso da modernização no centro também). A modernização e todos os discursos que a bordeiam – modernidade, modernismos, pós-modernidade, pós-modernismos, globalização, mundialização – evidentemente formam o eixo principal dos Estudos Culturais latino-americanos contemporâneos (Canclini, 1999; Moreiras, 2001). Entretanto, são as *condições* da modernização latino-americana no final do século XX que vão ser focos de interesse

dos teóricos latino-americanos. Nessas *condições* estão implicados o hibridismo, o *ser periférico*, as noções de *caráter nacional*, globalização, colonialismo e dependência. Apresentando um colóquio de cultura latino-americana em Yale em 1994, Josefina Ludmer enumera certos temas e discursos que vão aparecer nos trabalhos apresentados:

Há uma tonalidade, um conjunto de lugares comuns, que tinge nossa máquina de “fim de século”: modernidade e pós-modernidade, nação e narração, minorias e excluídos, identidades nacionais, sexuais, raciais, culturais (gêneros de discursos); a representação e a política; territorializações e des-territorializações, periferias, fronteiras, bordas e corpos; o problema do leitor e da existência mesma da literatura na era da informação visual. E a cultura latino-americana no interior destes lugares comuns. (Ludmer, 1994, p. 9).

Esse conjunto de termos, além de temas específicos do colóquio, de maneira geral representa grande parte do novo paradigma das ciências sociais latino-americanas, um paradigma que tem muitos pontos em comum com a teoria pós-colonial, mesmo que não seja completamente coincidente. É importante notar que, especialmente a partir da década de 1990, a teoria latino-americana contemporânea explicita a sua conformação às metodologias e processos próprios aos Estudos Culturais (originados nos Estudos Culturais britânicos, mas com os acréscimos da teoria crítica contemporânea), começa a delinear as conexões mais diretas com a teoria pós-colonial e fixar as especificidades dos Estudos Culturais latino-americanos:

Uma vez que essa mesma heterogeneidade e latência arcaica que aparecem junto com a aspiração pela modernidade é transformada em uma fonte de exotismo na mente européia ou norte-americana, a América Latina é contaminada pelo peso prestigioso daquelas culturas (exóticas para os olhos latino-americanos, por sua vez), catalisando, com a “consciência de identidade” o que era meramente projeção de um Outro idealizado. Neste sentido, os Estudos Culturais Latino-Americanos, sejam eles conduzidos no continente ou no estrangeiro, assumem um contra-efeito ideológico que não é aparente no caso dos Estudos Culturais puros e simples (Sevcenko, 1993, 148).

Como nos Estudos Pós-coloniais de língua inglesa, nos Estudos Culturais latino-americanos também está em jogo uma teoria da representação que necessariamente tem de levar em conta o problema da subalternidade. Inspirados pelo *Subaltern Studies Group*, uma organização de acadêmicos sul-asiáticos liderados por Ranajit Guha; alguns acadêmicos latino-americanos propuseram a formação de um grupo parecido com o *Founding Statement* (Discurso de fundação) do *Grupo latino-americano de estudos subalternos* para contrapor à historiografia tradicional da elite um estudo da cultura latino-americana que recupere as especificidades da

subalternidade e corrija as distorções estabelecidas pelas abordagens hegemônicas. Para isso é imperativo para o grupo uma revisão não só do conceito de subalternidade, como também o profundo escrutínio das concepções de nação, identidade nacional, política e cultura implicadas na história prévia do pensamento latino-americano:

Representar a subalternidade na América Latina, em quaisquer das formas que ela toma, em qualquer lugar que apareça – nação, *hacienda*, local de trabalho, casa, setor informal, mercado negro -, achar o espaço em branco onde ela fala como um sujeito social político, requer que nós exploremos as margens do estado. (...) Nós precisamos ser cuidadosos, no processo de conceituar a subalternidade, para não cairmos na armadilha do problema, dominante nas articulações prévias da liberação nacional(...), da elite nacional como subalterna, ou seja, como tradutor, transcrevente, intérprete, editor: evitar, em outras palavras, a construção das intelligentsias pós-coloniais como “arrendatários” na hegemonia cultural metropolitana (Latin American Subaltern Studies Group, 1993, p. 119).

Mas, exatamente no foco de todo pensar sobre a subalternidade e suas relações com a identidade nacional e as políticas de superação do subdesenvolvimento, está a dualidade centro-periferia. Neste sentido, o debate sobre o pós-moderno serve, apesar de sua multiplicidade de “encarnações”, propósitos e definições, para designar precisamente a crise de *centralidade* pela qual passa o Ocidente. Tal crise é uma das pedras de toque da teoria latino-americana contemporânea, que tem buscado repensar a identidade, o hibridismo e a diferença cultural da região a partir do descentramento pós-moderno. Curiosamente, o descentramento vai ser muitas vezes tomado como uma inversão de valores. De repente, as margens passam a centro e o centro a margem, numa celebração catártica da diferença.

Esse viés de interpretação, corrente em diversas áreas e autores e com diversos níveis de concordância com ele, desde a abordagem literária de Carlos Rincón (1996) diferença latino-americana a partir do Boom do realismo mágico; às teorias da tradução da diferença cultural (Vieira, 1996); a diversos trabalhos da chilena Nelly Richard; à definição de uma cultura pós-modernista na Argentina por Santiago Colás (1994); à própria idéia de “reconversão cultural” e aos estudos sobre as cidades latino-americanas de García Canclini ou à obra sobre a pós-modernidade de Beatriz Sarlo (1994), pode ser controverso e ingenuamente otimista, como já foi apontado anteriormente ao discutirmos o latino-americanocentrismo de certas apreensões do pós-moderno na América Latina.

Então seria preciso tomar cuidado com a apropriação feita pelo neoliberalismo do discurso da *diferença*. Faz parte do próprio princípio de manutenção da hegemonia a apropriação das *diferenças*. A identidade cultural latino-americana é,

portanto, apropriada por um sistema “multiculturalista” por sua “*diferença*”, mas que de fato seria apenas uma “*diferença*” a mais. Em um certo sentido, o neoliberalismo admite, então, a *diferença* simplesmente porque estas formam um quadro de igualdade, um sistema de “*diferenças uniformes*”.

O que é dizer que a transparência do social foi simplesmente transferida da unicidade e inteligibilidade de um sistema de equivalências para a unicidade e inteligibilidade de um sistema de diferenças (Laclau e Mouffe, 1985, p. 182).

Por outro lado, cabe lembrar – algo que já foi mencionado acima – que um sistema que valoriza a *diferença*, estabelece uma espécie de valor positivo para sociedades culturalmente mais heterogêneas, caso da América Latina. O que por sua vez proporciona as abordagens celebratórias as quais mencionamos anteriormente. Ou seja, simultaneamente ao reconhecimento das possibilidades desse processo, há que se levar em conta também os perigos da inversão de hierarquias culturais ou absolutização da *diferença*. Como avisa Nelly Richard,

Celebrar a diferença como um festival exótico – um complemento de outridade destinado a nuançar, mais que subverter, a lei universal – não é o mesmo que dar ao sujeito dessa diferença o direito de negociar suas próprias condições de controle discursivo, de praticar sua diferença no sentido intervencionista da rebelião e perturbação em contraste com a concordância com significados pré-determinados do repertório oficial da diferença (Richard, 1993, p. 160).

O *hibridismo*, a *diferença* e o reconhecimento de heterogeneidade cultural latino-americana servem como princípio de contestação – talvez excessivamente vago – da hegemonia nordocêntrica. Os mais pessimistas não hesitam em subestimar tais categorias como parte de uma ideologia da *globalização* que serviria a propósitos neoliberais. Uma das saídas dessa encruzilhada é mostrar-se atento às armadilhas da inversão total do esquema binário centro-periferia e marcar a fundamental distinção entre o autoexotismo e a consciência crítica do que constitui a identidade cultural. Como propõe Bhabha, na “epígrafe estendida” deste texto, a revisão, a reinscrição e a negociação dessas categorias, simultaneamente.

ANGELA PRYSTHON é doutora em Teoria Crítica e Estudos Hispânicos e Latino-Americanos pela Universidade de Nottingham, Inglaterra e professora da Universidade Federal de Pernambuco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Trilce/Fondo de Cultura Económica, 2001.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (eds.). *The Post-colonial Reader*. Londres/Nova York: Routledge, 1994.

BARKER, Francis, HULME, Peter e IVERSEN, Margaret. (eds). *Colonial Discourse/Post-colonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1994.

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

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais daglobalização*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

_____. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1990.

_____. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

_____. *Imaginaris urbanos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1997.

COLÁS, Santiago. *Postmodernity in Latin America: The Argentine Paradigm*. Durham: Duke University Press, 1994.

DIRLIK, Arif . “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry* 20 (1994), p. 328-356.

FEATHERSTONE, Mike. *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. Londres/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, 1995.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres/New York: Verso, 1985.

LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP. “Founding Statement”, *boundary* 2. 20:3 (1993), p. 110-21.

LUDMER, Josefina. “El Coloquio de Yale: máquinas de leer ‘fin de siglo’”, *La culturas de fin de siglo en América Latina*. [Josefina Ludmer, ed.] Rosario: Beatriz Viterbo, 1994, p. 7-24.

MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença. A política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2001.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRAKASH, Gyan. “Postcolonial Criticism and Indian Historiography”, *Social Text* 31-32 (1992), p. 6-18.

RICHARD, Nelly. “Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-centering”, *boundary* 2, 20:3 (1993), p. 156-61.

_____. “The Latin American Problematic of Theoretical Cultural Transference: Postmodern Appropriations and Counter Appropriations”, *The South Atlantic Quarterly*, 92:3, 1993.

_____. “Postmodernity and Periphery”, *Third Text*, 2, 1987/1988, 5-12.

RINCÓN, Carlos. “The Peripheral Center of Postmodernity: on Borges, García Márquez and Alterity”, *Revista Iberoamericana*. Vol LXII, 176-77 (1996), p. 162-79.

ROBBINS, Bruce. “Comparative Cosmopolitanism”, *Social Text* 31-32 (1992), p. 169-86.

ROWE, William e SCHELLING, Vivian. *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. Londres: Verso, 1992.

SARLO, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. “Cultural Studies Questionnaire”, *Travesia . Journal of Latin American Cultural Studies* 2:2 (1993), p. 135-49.

SHOHAT, Ella. “Notes on the ‘Post-Colonial’”, *Social Text*, 31/32 (1992), p. 99-113.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press, 1999.

_____. *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* [ed. Sarah Harasym]. Nova York/Londres: Routledge, 1990.

VIEIRA, Else Ribeiro Pires. “Nudity Versus Royal Robe: Signs in Rotation from (In)Culture to (In)Translation in Latin America”, *Brazil and the Discovery of America. Narrative, History, Fiction*. [Bernard McGuirk, Solange Ribeiro de Oliveira, eds.] Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1996, p. 1-15.

WEST, Cornel. “The New Cultural Politics of Difference”, *The Cultural Studies Reader*. [Simon During, ed.] Londres/Nova York: Routledge, 1993, p. 203-17.

YOUNG, Robert. *White Mythologies. Writing History and the West*. Londres/Nova York: Routledge, 1990.