

## **“Por Lacan”: da Literatura aos Estudos Culturais\***

*John Beverley*  
University of Pittsburg

Gayatri Spivak nos reconta a seguinte historieta:

Após minha primeira palestra pública sobre “Literatura e Vida”, em março de 1980 na Riyadh University Center for Girls [sic], uma aluna perguntou-me com certa aspereza: “Está tudo muito bem em se tentar viver como num livro; mas e se mais ninguém estiver preparado para lê-lo? E se você for tratada como uma sonhadora irresponsável?” Achei a resposta para sua pergunta no final de uma metáfora: “Todo mundo lê a vida e o mundo como se fosse um livro. Até mesmo os chamados ‘analfabetos’. Mas, especialmente os ‘líderes’ da nossa sociedade, os não sonhadores mais

‘responsáveis’: os políticos, os homens de negócios, aqueles que fazem planos... e, no entanto, esses líderes lêem o mundo em termos de racionalidade e de médias, como se se tratasse de um livro didático. Na verdade, o mundo escreve a si mesmo com os múltiplos níveis e a indeterminável complexidade e abertura de uma obra literária. Se, através de nosso estudo da literatura, podemos aprender e ensinar outros a ler o mundo na forma arriscada ‘apropriada’, e a nos portarmos de acordo com esta lição, talvez nós da literatura não fôssemos eternamente vítimas tão desamparadas”.<sup>1</sup>

Spivak propõe aqui uma percepção da textualidade literária como um modelo pedagógico para práticas sociais e políticas não literárias; minha intenção neste ensaio é, ao contrário, produzir uma negação do literário que permita a formas não literárias de prática cultural deslocarem sua hegemonia. Talvez o seu projeto de descondicionamento de privilégios (“*unlearning privilege*”) e o meu próprio sejam, ao final, convergentes. Sei que o propósito de Spivak é dotar de poder práticas culturais que possam ir além da construção patriarcal, colonial e imperialista do sistema de mundo. Mas hesito em endossar a auto-satisfação do literário que sua afirmação (e o apelo geral da desconstrução a uma noção de “textualidade”) apresenta. Não haverá, realmente, um modo de pensar sobre a literatura que seja extra-literário, ou, como prefiro aqui, “contra” a literatura?<sup>2</sup>

Pois já há muito deixamos de crer na literatura como sendo universal; ao contrário, tendemos a falar hoje de “literaturas” em condições histórica e socialmente específicas de produção e recepção — “formações de leitura”, para usar o conceito desenvolvido por Tony Bennett.<sup>3</sup> Em relação à América Latina, o ponto de partida inicial óbvio é o fato de que uma das coisas que Colombo e seus sucessores trouxeram consigo

para o Novo Mundo — dentre outras como o cristianismo, a varíola e o sistema de *encomienda* de trabalhos forçados — foi a instituição da literatura na forma em que é dada na Europa pela doutrina e pelos ensinamentos dos Humanistas, a literatura vernacular de Petrarca e da Renascença Italiana e a tecnologia da prensa móvel, que permitiu a produção em massa de livros impressos.

Esse fato deixou para a literatura latino-americana um legado e um papel cultural ambíguos: a literatura (ou, menos anacronisticamente, as *letras*) é uma instituição colonial, uma das instituições básicas da dominação colonial espanhola nas Américas; é, porém, também uma das instituições cruciais para o desenvolvimento de uma cultura crioula autônoma e, depois, de uma cultura “nacional” (embora, talvez, não popular-democrática). Quando, por exemplo, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, ou Elena Poniatowska escrevem hoje em dia, quaisquer que sejam as diferenças entre eles, existe uma sensação de que seu trabalho e o impacto que este causa sobre seu público ainda carregam traços desse paradoxo. Conforme argumentou Angel Rama, uma “república das letras” (*ciudad letrada*) e o conseqüente papel do escritor como um líder político-moral encontram-se entre as formas básicas de continuidade institucional entre a América Latina colonial e a contemporânea.<sup>4</sup>

Como mostra Rama, a literatura se desenvolve numa relação bastante íntima com o estado na América Latina. O que é compartilhado pelos dois lados no atual debate sobre a importância do barroco na América Latina é uma concordância quanto à centralidade da literatura como uma prática social entre as elites crioula e espanhola. As diferenças estão relacionadas com o tipo de valência ideológica atribuída a essa centralidade: colonial e eurocêntrica, no caso da posição anti-barroca, crioula ou proto-nacionalista, no caso da posição pró-

barroca. Que a literatura tenha esse tipo de centralidade envolve uma *supervalorização* social e historicamente determinada de sua importância e função. Direta ou indiretamente ligada a esse fato está a pressuposição quase nunca questionada na história literária da América Latina — suas origens encontram-se na obra de Henríquez Ureña, o fundador da crítica literária moderna latino-americana — de que os escritos dos períodos colonial e de independência constituíram uma prática cultural que modela o nacional. Essa pressuposição, que faz da literatura e dos valores literários os significantes-chave da identidade regional para uma *intelligentsia* nacional-burguesa, tornou-se institucionalizada como parte da ideologia das humanidades no sistema universitário da América Latina.<sup>5</sup>

Tanto por parte dos autores como dos críticos na América Latina e no Caribe (no contexto do aparecimento do romance latino-americano, do *boom* representado por escritores como García Márquez, bem como sua coincidência conjuntural com a efervescência política gerada pela revolução cubana na década de 1960), houve uma idealização semelhante do papel da literatura como instrumento de libertação nacional. Seu extremo talvez tenha sido a identificação, por Julio Cortázar, da função do escritor ou do artista *avant-garde* com o *foco* guerrilheiro; mas o próprio Rama, em sua obra anterior a *La ciudad letrada*, defendeu uma forma de modernismo literário de esquerda, argumentando que o tipo de texto representado pelos romancistas desse *boom* literário poderia ser um instrumento de “transculturação narrativa”, tomando emprestado o termo do etnógrafo cubano Fernando Ortiz, que o empregou para descrever a interação criativa de elementos europeus e africanos na formação da cultura cubana moderna. A disseminação e a popularidade amplas dos romances desse período e a súbita urgência atribuída às coisas latino-

americanas pela revolução cubana abriram caminho para a expansão do público global para a literatura latino-americana e para sua priorização como um campo de estudo nos sistemas universitários europeu e norte-americano, tradicionalmente obscurecido pela literatura espanhola.

Teria sido como estragar a festa dizer que essa idealização da literatura, que aparentava ser tão moderna e radical, estava simplesmente reativando um elemento da cultura colonial e oligárquica latino-americana. Mas, notadamente ausente na celebração do “novo” romance latino-americano desse período estava boa parte da atenção para a persistência do funcionamento da literatura como um aparelho de alienação e de dominação: para o “inconsciente”, por assim dizer, do literário.<sup>6</sup>

O leitor terá agora reconhecido a expressão “Por Lacan”<sup>\*\*\*</sup> no título deste ensaio como um anagrama de Caliban, respondendo ao anagrama feito por Shakespeare em *The Tempest* com a palavra canibal, isto é, com uma das caracterizações dominantes feitas pelos europeus das populações nativas do Novo Mundo no século XVI. Em seu ensaio clássico sobre o período de luta armada na América Latina, Roberto Fernández Retamar sugeriu a figura de um “Caliban deformado” para representação alegórica da cultura latino-americana.<sup>7</sup> Retamar estava respondendo ao escritor uruguaio Rodó, que quase um século antes havia postulado Ariel — a “criatura do ar”, o escritor-poeta — para esse papel como a antítese dos valores representados pela cultura dos Estados Unidos.

Canibal/Caliban/Por Lacan<sup>\*\*\*</sup>: a seqüência de nomes configura os estágios e os sujeitos históricos, respectivamente, da colonização, da descolonização e da pós-colonialidade da América Latina. O que é significativo, porém, é que o anagrama só funciona em inglês, agora. Ele nos lembra a questão

apocalíptica de Rubén Darío em seu poema “Los cisnes” sobre o futuro da América Latina face à violenta e maciça investida do imperialismo norte-americano na virada do século — “¿Tantos millones de hombres hablarán inglés?” — e sua invocação, em “A Roosevelt”, do “futuro invasor / de la América ingenua que tiene sangre indígena, / que aun reza a Jesucristo y aun habla español”.

A imposição do inglês na América Latina foi o resultado, para Darío, do fracasso de uma modernidade propriamente hispânica, talvez a modernidade representada pelo regime Liberal de José Santos Zelaya na Nicarágua na virada do século — um regime que o próprio Darío apoiou e serviu e que foi derrubado na primeira das muitas intervenções realizadas pelos Marines dos Estados Unidos na Nicarágua em 1907. Nesse contexto, o inglês seria a língua de um possível vetor da pós-modernidade latino-americana. “Sangre Indígena” e “aun reza a Jesucristo”, por outro lado, fazem referência às civilizações pré-colombianas e à herança do catolicismo espanhol; isto é, à persistência, dentro das formações sociais na América Latina, de uma pré-modernidade resistente ao liberalismo e ao pleno desenvolvimento da racionalidade capitalista.

A revisão que Retamar faz da figura de Caliban pretendia significar a originalidade não apenas da cultura latino-americana, mas também do seu agente humano, representado por heróis-escritores masculinos como José Martí, Vallejo, Che Guevara, Fanon, ou Carlos Fonseca Amador — homens de ação decisivamente formados pela literatura e pelas humanidades. “Por Lacan” sugere, ao contrário, o “sujeito desejoso” revelado na teoria e na prática psicanalíticas, cujo sentido de carência interior jamais pode ser compensado; o consumidor, ao invés do produtor; Molina, ao invés de Valentín em *O Beijo da Mulher Aranha*, de Puig; Walter Benjamin com

seu haxixe e seu amor pelas Arcadas, ao invés do puritano Adorno; os anos oitenta, ao invés dos anos sessenta; Manuel Puig ou Rigoberta Menchú, ao invés de Mario Vargas Llosa ou Carlos Fuentes; televisão, ao invés de cinema.

Mas como Caliban surge de canibal, Por Lacan surge necessariamente de Caliban; é sua perpetuação ou transformação. Ariel é o *letrado* ou o homem das letras — a inflexão do gênero é intencional — cujo *métier* escolhido é a literatura e/ou o ensaio. Caliban, se ele(a) realmente designa um novo sujeito latino-americano pós-colonial, é interpelado culturalmente hoje, porém, não pela literatura mas pelos meios de comunicação de massa — ele(a) trabalha talvez como um técnico de TV, como o marido no filme cubano *Portrait of Teresa*. Não é que ele(a) seja necessariamente indiferente à literatura — o marido apreciava aquele tipo de romance de contra-espionagem popular em Cuba nos primeiros anos da Revolução — mas, em oposição ao “intelectual tradicional”, para recordar o conceito de Gramsci, a literatura não é seu referente cultural primário.

O problema é que a política cultural da esquerda latino-americana permanece fundada sobre um modelo de pedagogia e autoridade cultural em que, como acabamos de observar, a literatura é posicionada como o discurso crucialmente formador da possibilidade e da identidade latino-americanas. Os neoconservadores latino-americanos, como o venezuelano Carlos Rangel, denunciaram isso como um tipo de arielismo cultural, onde a própria literatura e/ou os valores humanistas que ela conota são articulados como significantes ideológicos do anti-imperialismo e da anti-modernização no estilo norte-americano.

O que acontece se substituimos esse idealismo literário arrogante por algo como a cultura de massa dos Estados Unidos

como modelo para a política cultural da esquerda latino-americana? (Isso é, em essência, o que ocorre com a noção e a prática de um pós-modernismo latino-americano.) Quero ser claro aqui: não estou propondo como modelo a cultura de massa norte-americana como tal, mas, ao contrário, as possibilidades de produção, distribuição e consumo que ela representa ou sugere. Suponha, por exemplo, a seguinte situação imaginária, mas certamente *imaginável*: a foto de um(a) jovem combatente da FMLN salvadorenha vestindo uma camiseta da Madonna. Um tipo de crítica identificada com a Escola de Frankfurt e com a teoria da dependência, com a qual estamos todos familiarizados (e, em alguns casos, podemos mesmo haver praticado), nos falaria sobre como essa pessoa havia se tornado um/a revolucionário/a *apesar do* imperialismo cultural representado pela camiseta e pela exportação da cultura pop norte-americana em geral. Retomarei o problema do imperialismo cultural em breve, mas gostaria de perguntar agora se de algum modo a identificação da jovem personagem com Madonna, ao invés de complicar o desenvolvimento de uma consciência e de uma militância revolucionárias, pudesse de fato estimulá-la. Estou pensando aqui em duas coisas: uma delas é a declaração feita por um dos comandantes da FMLN, que notou que o *rock* (os Beatles e assim por diante) havia sido precisamente um dos gêneros musicais formadores de sua adolescência, e que ele partilhava desta experiência com a geração correspondente dos Estados Unidos; a outra é *Rodrigo D: No Future*, o extraordinário filme colombiano dirigido por Víctor Gaviria sobre roqueiros punk nas favelas de Medellín. Seria difícil assistir a *Rodrigo D* e continuar a falar sobre *rock* como forma de imperialismo cultural; trata-se, ao invés disso, do modo como os jovens mostrados no filme vivem culturalmente sua experiência de proletarização e alienação.

Isso não é o mesmo que dizer que um jovem identificado com a direita, ou um membro de um esquadrão da morte, também

não pudesse ser um fã de Madonna. Um vídeo de Madonna transmitido pela TV Martí — sediada na Flórida e financiada pelo governo norte-americano para desestabilizar Cuba — seria um ato de imperialismo cultural, contra o qual o governo cubano resiste apropriadamente ao interferir nas transmissões, assim como cidadãos dos Estados Unidos, ao protestar contra esse financiamento com dinheiro dos impostos. Esse mesmo vídeo, transmitido pela televisão cubana como parte de sua programação normal, seria completamente diferente. Não é o vídeo da Madonna em si que se constitui problemático — Cuba já compra uma quantidade considerável da produção televisiva norte-americana (de Ted Turner, entre outros) e compraria mais, não fosse pelo bloqueio econômico — mas sim o contexto de sua transmissão. Para parafrasear algo que Ernesto Laclau observou num contexto diferente, mas não inteiramente sem relação, a conotação ideológica do vídeo de Madonna não vem tanto de seu *conteúdo* quanto de sua *forma* de articulação como significante cultural.

Uma possível maneira de nos afastarmos, nos estudos culturais da América Latina, do casamento infeliz entre a crítica da Escola de Frankfurt e a teoria da dependência seria a rejeição do behaviorismo ali implícito em favor da exploração da possibilidade de uma recepção diferencial latino-americana ou terceiro-mundista da cultura norte-americana importada e/ou imposta, seja ela alta, média ou baixa cultura. Isso constitui, claro, algo próximo da diretriz dos estudos de mídia e cinema e, ao mesmo tempo, uma variação da maneira como a história literária latino-americana vê o barroco europeu transformado — os brasileiros gostam da metáfora do “canibalismo” cultural (*antropofagia*) — no instrumento cultural de uma consciência crioula emergente na colônia. Nelson Osório, respondendo ao meu ponto sobre o papel do *rock* na cultura jovem da América Latina,

observa:

Eles mudam os nomes das marcas, eles mudam as placas dos seus carros e as transformam em algo diverso. Penso que este é o processo mais interessante em andamento na América Latina hoje. Não a inevitável — até agora — importação de elementos de consumo ideológico, mas o modo como estes elementos recebem nova função e são convertidos em alguma coisa diferente.<sup>8</sup>

Sim e não. Porque, conforme nos mostra *Rodrigo D: No Future*, o punk rock já é “algo diferente” sem a necessidade de “receber nova função e ser convertido”. A diferença entre os jovens das favelas de Medellín que consomem punk rock e os jovens trabalhadores ingleses que vivem de salário desemprego, compositores dessa música, não é tão significativa em termos de classe (ou em termos lingüísticos ou musicais). São todos parte de um subproletariado pós-fordista transnacional em formação. Ainda mais, mesmo nos Estados Unidos o tipo de cultura popular representada pelo rock em geral é ideológica e socialmente bastante heterogênea. Ela nasce de grupos sociais subalternos: brancos pobres, afro-americanos, judeus, italianos, latinos (Richie Valens, Los Lobos e assim por diante). Embora seja certamente uma forma de cultura capitalista, ela não é criada pelos membros da classe dominante, nem para eles, ao contrário até de formas progressistas de literatura. Mesmo em suas vertentes mais comerciais ela ainda retém um caráter popular, distinto da cultura oficial da classe dominante (embora possa ser, e obviamente tem sido, ideologicamente articulada como um significante do imperialismo, por exemplo, caso da bem sucedida promoção do jazz pelo Departamento de Estado norte-americano como parte da sua campanha de propaganda anti-comunista na década de 1950).

Além disso, a noção, subjacente ao comentário de Osorio, de uma apropriação diferencial da cultura de massa internacional é precisamente algo que a teoria pós-modernista põe em questão, porque tal noção implica numa forma de recepção irônica e distanciada; isto é, uma recepção essencialmente feita por intelectuais do tipo tradicional. O comentário de Baudrillard em *In the Shadow of the Silent Majorities* é caracteristicamente exagerado, mas talvez relevante neste ponto:

No caso da mídia, a resistência tradicional consiste em reinterpretar mensagens de acordo com o código do próprio grupo e para seus próprios fins. As massas, ao contrário, aceitam tudo e redirecionam tudo *en bloc* para o espetacular, sem requerer nenhum outro código, sem requerer nenhum significado, em última instância, mas lançando tudo numa esfera indeterminada que não é nem mesmo a do *non-sense*, mas aquela da manipulação/fascinação geral.<sup>9</sup>

Se, contudo, concordarmos que o terreno decisivo da luta ideológica no mundo contemporâneo são os meios de comunicação de massa, não teremos, num certo sentido, capitulado diante do inimigo desde o princípio? Isso pode estar na base do pessimismo e do quietismo de Baudrillard. Mas, considere por um momento o que parece ser o oposto do sistema cultural de manipulação/fascinação, altamente comercializado, representado pela cultura de massa dos Estados Unidos: a política cultural do “socialismo atualmente existente”. Desnecessário dizer que a crise desse sistema foi, crucialmente, uma crise cultural. Eu arriscaria a hipótese, no entanto, de que as questões culturais desse socialismo não se deram ao nível da alta cultura. A despeito de todos os bem conhecidos problemas de censura, burocracia e assim por diante, existe ou existiu uma alta cultura mais ou menos

adequada nos países socialistas (Brecht, Eisler, ou Christa Wolf na Alemanha Oriental, só para dar alguns exemplos). Os problemas ocorreram mais ao nível dos esforços para se criar uma cultura socialista pop ou de massa sob a direção dos partidos comunistas, cujos membros tendiam a partilhar uma supervalorização humanista do literário. Os países socialistas não eram e não são capazes de competir de maneira eficaz com o capitalismo na criação da cultura de massa. Em relação a esse problema, e para nossos propósitos aqui, os grandes debates que orientaram a discussão cultural de esquerda durante tantas décadas — entre, por exemplo, modernismo e realismo, Brecht e Lukács, Adorno e Benjamin, a Gangue dos Quatro e os *roadsters* capitalistas sobre a Ópera de Pequim, Cortázar e Oscar Collazos sobre o romance latino-americano — não são todos tão relevantes. O realismo socialista do stalinismo, bem como o tipo de modernismo defendido pelos trotskistas, as oficinas de poesia popular patrocinadas por Ernesto Cardenal na Nicarágua, assim como o modelo literário mais cosmopolita e profissionalizado defendido por Rosario Murillo e pela revista *Ventana*, representam princípios normativos e pedagógicos da atividade cultural baseados, na América Latina, num prolongamento da “ciudad letrada” de Rama. As posições antagônicas propõem corrigir de um modo ou de outro — efeitos alienantes, no caso do modernismo; identificação, no caso do realismo socialista — o que é visto como a consciência falsa ou degradada dos consumidores culturais das classes populares.

Mas essa não é, em essência, uma posição tão diferente daquela dos liberais do século XIX como Sarmiento ou Bello, que viam na padronização da linguagem e da cultura representada pela literatura escrita o antídoto contra o barbarismo do continente ou contra a adolescência cultural. As políticas culturais que tendem

realmente a acompanhar esses debates literários, como as campanhas de alfabetização em Cuba ou na Nicarágua, sem dúvida alteram a natureza da relação entre Ariel e Caliban, dando o poder da alfabetização para setores mais amplos da população; mas também o re-inscrevem ao tornarem a literatura e a alfabetização mais uma vez significantes privilegiados da autoridade cultural.

O crítico porto-riquenho Julio Ramos realizou em seu livro sobre José Martí uma anatomia do que ele chamou a cumplicidade entre literatura e modernização — em oposição à concepção de literatura de Octavio Paz como uma “modernidade compensatória” para o fracasso da América Latina em modernizar-se política ou economicamente.<sup>10</sup> Para Ramos, o movimento modernista na virada do século implicava na desintegração da “república das letras” — a associação entre a literatura e a fundação do estado-nação — representada por figuras como Bello e Sarmiento. Mas, se para escritores como Darío e Martí, a literatura já não é mais vista como a língua do estado, se de fato ela se nutre precisamente da oposição aos processos de racionalização representados pelo estado e pela esfera pública, ela também reclama a autoridade de ser um discurso integracionista e totalizante num contexto de “dissociação da sensibilidade” imposta sobre as elites tradicionais por uma experiência súbita e caótica de modernidade.

Em termos gerais, a ideologia dos escritores modernistas (e eles foram os fundadores da literatura latino-americana moderna) envolvia a oposição do estético como tal — visto como a essência da própria identidade latino-americana — contra atividades e discursos científicos e pedagógicos da modernidade (positivismo, naturalismo, utilitarismo, behaviorismo, Taylorismo etc). Para os modernistas, Ramos sugere, o escritor é “um herói propriamente moderno precisamente porque seu esforço para sintetizar papéis e funções discursivas pressupõe a antítese gerada pela divisão do trabalho e pela fragmentação da esfera pública relativamente

integrada, onde o escrever dos letrados havia operado”(14).

Para as elites tradicionais, representadas por intelectuais como Rodó, a experiência de uma modernidade imperialista na América Latina envolveu não somente a alienação dos negócios e da tecnologia. Ela trouxe consigo também o problema de se confrontar com um proletariado e com classes populares urbanas crescentes. Respondendo a esse problema e buscando compensação para a hipótese de que a autonomia estética procurada pelos modernistas implicava perigosamente na ineficácia da literatura como discurso público, Ramos descobre uma articulação emergente das humanidades e da universidade por ensaístas (atuando precisamente no ensaio como forma) como Rodó, Martí, Hostos, Alfonso Reyes, Ricardo Rojas, Pedro Henríquez Ureña ou Vasconcelos. Por meio da institucionalização pedagógica da literatura, esses escritores “re-funcionalizaram as retóricas literárias como paradigmas contra o caos social e a massificação, reclamando para as humanidades um papel normativo de administração e controle em um mundo onde uma nova forma de barbarismo proliferava: as ‘massas’ proletárias” (216). Através do próprio questionamento de uma modernização imposta de fora, a literatura modernista podia “nutrir e ao mesmo tempo nutrir-se do nacionalismo e latino-americanismo emergentes da era, ambos alicerçados nos discursos culturais que o campo literário gerou”(221).

O famoso ensaio de Martí “Nuestra América”, que Retamar considerava como a própria essência de um projeto canibalesco na cultura latino-americana é, ao contrário, visto por Ramos como um exemplo desta nova ideologia americanista da literatura e das humanidades. Ele inverte a relação de subordinação entre intelectual e povo, texto escrito e oralidade em Sarmiento e Bello, fazendo do nativo e do subalterno a base

da identidade latino-americana. Mas, ao mesmo tempo, seu próprio desejo de poder, que aparece estilisticamente na forma de ensaio, denuncia um sentido do literário como meio adequado e necessário de expressão do latino-americanismo. (Martí evoca a imagem das “massas mudas de índios”.) Esse sentido de uma forma propriamente literária de heroísmo cívico institui uma nova relação entre literatura e poder. É uma questão, Ramos conclui, “de uma estetização da política, que postula o papel indispensável do conhecimento literário na administração do bom governo” (243).

O que, para Martí, desconstrói a república das letras do século XIX e o papel tradicional do escritor como patriarca nacional são precisamente sua experiência em Nova York e as possibilidades de entretenimento e espetáculo de massa que a cidade oferece. Não é por acaso, nesse sentido, que o artigo chave de Martí, para Ramos, é “Coney Island”, incluído em seu *Escenas norteamericanas*, onde o escritor (que viveu por muitos anos em Nova York) descreve de maneira ambivalente sua experiência com a cultura de massa e o “entretenimento” nos Estados Unidos.

Em situações de desenvolvimento desigual onde prevaleceu uma forma ou outra de elitismo cultural pré-capitalista, definido por uma separação bem marcada entre intelectuais e setores populares (entre estes poder-se-ia incluir a situação dos intelectuais na maioria dos países socialistas), a transformação da produção cultural em mercadoria através da operação do mercado e das novas tecnologias de cultura de massa pode ser — particularmente em combinação com uma expansão do sistema de educação pública em todos os níveis e com a elevação do padrão de vida da população como um todo — um meio eficaz de democratização cultural e de redistribuição de mercadorias e valores de uso culturais, permitindo não somente

novos modos de consumo cultural como também um maior acesso aos meios de produção cultural por classes e grupos subalternos. Nas políticas culturais implementadas pelo modelo socialista soviético podemos observar, ao contrário, a persistência de uma ideologia do literário que, afastadas suas diferenças culturais, mantém uma afinidade íntima com o humanismo burguês e, no caso dos regimes socialistas no Terceiro Mundo, com as castas culturais coloniais ou neo-coloniais. Conforme demonstrado por Althusser, essa ideologia combina-se, no stalinismo, com a idéia mecânica de desenvolvimento das forças produtivas e com uma conseqüente economia política de acumulação socialista primitiva, que acarreta uma ação coercitiva do estado e do partido sobre as massas, e que, por sua vez, conduz a sua gradual alienação do próprio projeto socialista.

Uma das conseqüências óbvias da descentralização da literatura proposta na discussão acima seriam os estudos culturais, para os quais, fazendo um desvio através do *testimonio*, agora me volto. Como muitos leitores estão cientes, a Nova Direita fez de *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala* — a versão em inglês da narrativa testemunhal talvez mais bem conhecida da década de 1980 na América Latina — um alvo especial de seus ataques contra o multiculturalismo e o politicamente correto nas humanidades. Estou pensando aqui, particularmente, no *Illiberal Education*, de Dinesh D'Souza, com o seu capítulo "Travels with Rigoberta" (Viagens com Rigoberta) sobre o debate a respeito das exigências educacionais gerais da graduação em Stanford, no qual o então secretário da educação da administração Reagan, William Bennett, interveio diretamente. A partir daí, a discussão sobre Rigoberta Menchú e seu famoso *testimonio* passaram para as páginas do Atlantic Monthly, do Wall Street Journal, do Newsweek, do New York Review of Books e assim

por diante, alimentando uma blitz da mídia sobre o debate multiculturalista que segue até hoje, com a concessão do Prêmio Nobel da Paz para Menchú em 1992.<sup>11</sup>

Talvez melhor do que a esquerda, ainda presa à costureira má fé a respeito da vida universitária e dos intelectuais, os comissários culturais da Nova Direita como D'Souza compreenderam que a universidade constitui uma instituição crucial da sociedade contemporânea. Eles compartilharam com seus adversários no debate sobre o multiculturalismo — que não eram a esquerda, mas a atual geração de administradores universitários “liberais” — algo como o seguinte conjunto de questões:

- novas formas de política pública vinculadas à necessidade de se administrar e disciplinar uma população cada vez mais multicultural nos Estados Unidos e um proletariado transnacional imposto pelos atuais processos de globalização do capital e pelas mudanças demográficas correspondentes;
- o papel central da universidade (ela própria sendo uma instituição eminentemente “transnacional”) em relação a esse projeto, particularmente na interface que este oferece entre política pública, estudos de área e pedagogia e teoria pós-modernistas;
- o reconhecimento de que, positiva ou negativamente, grandes setores da universidade, particularmente nas humanidades, encontram-se impactados de forma significativa, se não dominados pelo que, para sermos breves, chamamos a geração dos “anos sessenta”;
- os problemas causados para a política pública pela falta de entendimento sobre os grupos sociais subalternos por

parte das disciplinas e das metodologias acadêmicas previamente dominantes (o fracasso da política dos Estados Unidos na guerra do Vietnã — uma política em grande parte gerada pela ciências sociais — foi uma das primeiras indicações disso);

- o fenômeno da desterritorialização — acima de tudo, a nova permeabilidade das fronteiras — e suas conseqüências econômicas, demográficas, lingüísticas e culturais;
- o deslocamento nas humanidades, como conseqüência de tudo acima, do currículo tradicional de literatura, de belas artes e de filosofia, para vastos programas de comunicação, cursos sobre cinema, TV e cultura popular, e as novas interfaces entre as humanidades e as ciências sociais: em resumo, a emergência dos estudos culturais.

Dada a ansiedade exibida pelos defensores do currículo literário tradicional em relação à disseminação de um texto como *I, Rigoberta Menchú*, não seria de surpreender que sua narradora se declarasse de fato uma pós-modernista e uma praticante do “anti-humanismo teórico”. Rigoberta Menchú gosta de dizer coisas como:

Eles tentaram tomar nossas coisas e nos impor outras, seja através da religião, pela divisão da terra, através das escolas, dos livros, do rádio, por meio de todas as coisas modernas. (170-71)

Ou:

Para o índio, é melhor não estudar do que tornar-se como os ladinos. (205)

Menchú utiliza a possibilidade de produzir um texto já

estabelecido como um gênero literário e etnográfico para dirigir-se a um público leitor constituído em grande parte por pessoas com nível universitário, sem sucumbir a uma ideologia do literário gerada e mantida pela universidade, ou, o que dá no mesmo, sem abandonar sua identidade como membro de sua comunidade.

Antecipando uma discussão subsequente, gostaria de confrontar brevemente essa postura com a estratégia representada pela autobiografia, onde a possibilidade e o ato de produzir um texto literário — escrevendo uma “vida” — implicam precisamente no abandono de uma identidade “tradicional” em favor de uma espécie de individualismo secularizado e móvel representado pelo “autor”. O exemplo contemporâneo de maior relevância aqui é um texto que, em contraste direto com *I, Rigoberta Menchú*, foi bastante admirado pela Nova Direita por sua crítica à educação bilíngüe. Refiro-me, é claro, ao *Hunger of Memory*,<sup>12</sup> a “pastoral da classe média” de Richard Rodriguez, que conta a história da educação e da mobilidade ascendentes de uma criança chicana, um processo que termina por envolver não apenas a perda de sua identidade étnica, mas também de seu nome. Richard Rodriguez começara sua vida como Ricardo Rodríguez (com acento), filho de pais mexicanos numa vizinhança de classe operária em Sacramento. “Era uma vez em que eu era uma criança ‘socialmente desfavorecida’”, ele escreve. “Trinta anos depois escrevo este livro como um norte-americano de classe média. Assimilado”.(3)

Para Rodriguez, a língua pública de poder e autoridade nos Estados Unidos é o inglês. O espanhol é a língua da esfera privada do lar e da família. A “lei do pai”, que impõe a castração simbólica necessária para sua ascensão à plena cidadania é, de fato, a exigência do abandono do espanhol. A educação e o aprendizado literário de Rodriguez — graças às bolsas de estudo concedidas

por Stanford e depois por Berkeley, onde ele se especializa na literatura da Renascença Inglesa — são homólogos à passagem do Imaginário para o Simbólico no esquema lacaniano da formação do sujeito. Ao voltar da universidade para sua antiga vizinhança durante um verão, para assumir um emprego temporário na construção, ele faz a seguinte observação sobre seus colegas de trabalho de língua espanhola:

O silêncio deles dizia mais. A eles faltava uma identidade pública. Eles permanecem profundamente estranhos.... Eu finalmente estava frente à frente com *los pobres*.(138-39)

Não conheço descrição mais exata da produção social de um sentido do subalterno como o outro e da implicação da universidade e da literatura nesse ato. A famosa pergunta de Spivak, “Pode o subalterno falar?”, e sua resposta — contra a nossa inclinação em identificar o subalterno precisamente com sua fala — de que não é possível, não como tal (porque “o subalterno é o nome de um lugar tão deslocado que fazê-lo falar seria como a chegada de Godot em um ônibus”)<sup>13</sup> foram feitas para revelar, na postura de boa fé do acadêmico politicamente correto ou do ativista solidário, o traço de construção literária colonial de um outro do terceiro mundo que pode nos falar, aliviando, assim, qualquer ansiedade sobre a realidade da diferença e do antagonismo que um silêncio poderia provocar, e afirmando a integridade ética de nossa posição de sujeitos. Richard Rodriguez pode falar (escrever) eloqüentemente em inglês, para um público leitor anglófono de formação universitária, sobre a necessidade da assimilação dos latinos, como ele próprio, pelo que ele entende como a cultura dominante de um país que, com uma população de sobrenome espanhol (e, em sua maioria, com domínio da língua espanhola) de cerca de vinte e cinco milhões de pessoas, constitui atualmente a quarta ou quinta maior população

do mundo hispânico. Rodriguez pode falar, em outras palavras, mas não como um subalterno, não como Ricardo Rodríguez, e não em espanhol.

Talvez o aspecto mais interessante do *testimonio* a esse respeito é que ele oferece um modelo e uma prática concreta de novas formas de solidariedade entre intelectuais de formação universitária como Richard Rodriguez e comunidades e classes subalternas. O *testimonio* oferece também, como no caso de Rigoberta Menchú, um intelectual orgânico novo e afastado do território subalterno, capaz de atuar eficazmente nos circuitos globais de poder e de representação. O *testimonio* surge em cena no contexto da crise de representatividade dos partidos políticos tradicionais e dos projetos da esquerda. Seus correlatos sociopolíticos tendem a ser os “novos movimentos sociais” como as Mães dos Desaparecidos, o próprio CUC (Comitê da Unidade Camponesa) de Menchú, as comunidades eclesiais de base da teologia da libertação, as redes de solidariedade e dos direitos humanos: movimentos, em outras palavras, que enfatizam uma “micropolítica” dos direitos e da identidade e que usam as práticas dos testemunhos em seu protagonismo social (tal qual no lema do grupo de ativistas da AIDS, o ACT UP, “Silêncio = Morte”).

Poderíamos comparar esse tipo de política que o *testimonio* modela e encena com a visão da ação e da representação cultural associadas ao comunismo. Muitos leitores estarão familiarizados com a conclusão de “Os altos de Machu Picchu”, do poema épico *Canto General* de Pablo Neruda sobre a história da América Latina. Abandonando a descrição da cidade e de seu cenário espetacular, a voz de Neruda convida seus habitantes mortos e, por extensão, as massas da América Latina, silenciados e esquecidos em séculos de dominação colonial, a “subir e nascer comigo” (“Sube a nacer

conmigo”):

Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta  
A través de toda la tierra juntad todos  
los silenciosos labios derramados  
y desde el fondo habladme toda esta larga noche,  
como yo estuviera con vosotros anclado,  
contadme todo, cadena a cadena  
(...)

Acudid a mis venas y a mi boca  
Hablad por mis palabras y mi sangre

O convite de Neruda oferece um modelo vertical de representação (no duplo sentido da mímese e da representação política) e da relação entre os intelectuais progressistas e as massas populares da sociedade latino-americana do presente e do passado. Neruda fala pelo povo, como numa “tribuna do povo” — para lembrar o conceito bolchevique —, mas não é o próprio povo quem fala, as “massas mudas de índios”, na expressão de Martí. Na verdade, na invocação de Neruda o povo como tal está morto (“boca muerta”), enterrado nas ruínas da cidade vazia construída por esse povo e no mutismo de sua própria história não registrada, a qual somente a voz do poeta pode redimir. Essa representação figurada da relação entre a literatura e a subalternidade faz lembrar o paradoxo identificado por Benjamin no *Trauerspiel* barroco: o processo de sublimação de algo gerado por sua representação escrita traça ao mesmo tempo a iminência da morte e a decadência. “Significação e morte iniciam sua fruição no desenvolvimento histórico, assim como estão intimamente relacionadas no desgracioso estado pecaminoso da criatura”.<sup>14</sup>

Não é minha intenção aqui denegrir Neruda nem a liderança freqüentemente exemplar do Partido Comunista Chileno. Mas parece-me que esse modelo de representação não mais funciona, que nos encontramos precisamente no meio de sua catacrese, uma

catacrese que não é tanto a crise do marxismo em si, mas da persistência, no interior do marxismo, dos conceitos humanistas-burgueses da história e da ação social. Poderíamos substituir a posição de enunciação no poema de Neruda pela nossa, a posição da crítica literária e dos intelectuais da literatura em relação não apenas ao subalterno, mas também à própria literatura como outro (no sentido de que a literatura “diz” através de nós seu significado e sua importância). O que acontece se substituirmos essa posição vertical de enunciação por uma posição horizontal, isto é, se nós (1) pelo menos questionarmos a situação de privilégio estrutural que a história de sexismo, colonialismo e imperialismo nos confere e (2) começarmos a entrar em contato direto com as formas de atuação política de grupos sociais subalternos? Tal mudança — e não minimizo as dificuldades de realizá-la — iria, no slogan atual, deslocar-nos para “além da política da representação”, para um modelo no qual ensino e crítica fossem concebidos como formas de práticas solidárias.

O feminismo nos dá um bom exemplo do que tenho em mente. A crítica e a teoria feministas acadêmicas não somente “representam” uma prática político-legal que se dá essencialmente fora da universidade; o movimento feminista contemporâneo *passa pela* universidade e pelo sistema escolar. O tipo de trabalho teórico que alguém como Catharine MacKinnon desenvolve sobre mulheres e direito tem consequências imediatas para as organizações que lutam pelos direitos das mulheres, a nível tanto local quanto internacional. É um tipo de trabalho que pode, como na área do assédio sexual descrito no depoimento de Anita Hill, até mesmo criar liberdades e direitos antes inexistentes. Na sociedade global emergente, baseada no controle e na manipulação da informação e das imagens e na produção de formas recém-qualificadas de mão de obra, nossa localização dentro do

aparelho educacional ganha um novo e inesperado poder de atuação. Daí a ansiedade dos ideólogos da Nova Direita quanto à proliferação da “teoria” no ensino superior.

Quero finalizar retornando para nosso campo imediato de ação e efetividade, particularmente para a questão dos estudos culturais como uma alternativa ao currículo “literário” tradicional das humanidades. Michael Nerlich argumentou, contra a tendência para polarizar cultura popular e cultura de elite, que “Assistir à televisão ou a um jogo de futebol; praticar *jogging*; ir ao teatro ou a uma festa; ouvir os Beatles e Ligetti; cantar *Auprès de ma blonde* ou *Lo tiré al pozo* e ler Beckett ou Mallarmé; assistir a um filme erótico e admirar quadros de Michelangelo ou Kadinsky ou Pollock ou Giotto di Bondone (etc, etc)... não constituem atividades contraditórias ou concorrentes, mas sim complementares”.<sup>15</sup> Isso é verdade, mas é verdade *para nós*. E cultura de massa não é exatamente cultura subalterna; excluindo formas intermediárias e de transição como o *testimonio*, as manifestações da cultura subalterna possuem, em geral, apenas um valor “antropológico” para nós. Ou nós não temos acesso direto a elas (sua apresentação é mediada precisamente pela literatura, pela música, por documentários etnográficos e assim por diante), ou são reificadas no processo de coleta de informação a partir de seu estudo por esta ou aquela disciplina acadêmica (volto a insistir no papel da universidade e das instituições culturais, como museus, de *tornar* as coisas subalternas, como no caso da “educação” de Richard Rodriguez).

Apesar de seu apelo característico para o local e para o cotidiano, às *petites histoires* ao invés dos *grands récits*, existe uma espécie de utopia estética na celebração da cultura popular ou da cultura de massa, a qual tem sido um elemento central dos estudos culturais, desde *The Making of the English*

*Working Class*, de Thompson, até a idealização atual de Madonna como heroína pós-estruturalista. Existe o risco de que tal celebração (da qual partilhei e fui protagonista) possa envolver simplesmente uma nova variação da ideologia do literário, através do deslocamento de um programa modernista da esfera da alta cultura para o popular, agora visto como sendo mais esteticamente dinâmico e eficaz (como se a passagem da alta para a baixa cultura fosse equivalente ao princípio formalista do estranhamento, ou *ostranenie*, resultando na produção de algo como um pop sublime). O próprio Lyotard observou que o pós-modernismo, em seu desejo de ser um elemento de ruptura, de ser algo “novo”, tornou-se uma extensão da ideologia modernista, a qual ele supostamente buscava deslocar.

Até o ponto em que a cultura de massa ou popular possa ser re-estetizada, é possível para as ciências naturais e sociais se reagrupar em torno de uma rearticulação (kantiana) das especificidades disciplinares, neutralizando a maneira com que os estudos culturais constituíram, desde o início, um desafio direto (e alternativo) ao que elas estavam fazendo. A distinção entre fato e valor, que anteriormente regulava a separação entre as humanidades e as ciências e cujo enfraquecimento constituía o principal desafio para a “teoria”, pode agora ser reinscrita nos interior dos próprios estudos culturais. Nesse tipo de articulação do campo, a relação entre as humanidades e as ciências naturais e sociais torna-se dialógica, no sentido de que elas podem “aprender” umas com as outras. Mas o propósito dos estudos culturais era menos criar um diálogo entre as disciplinas do que desafiar a integridade dos limites disciplinares *per se*, “infiltrando-se” nas disciplinas (a metáfora é de Spivak) uma prática *trans* ao invés de *inter*-disciplinar, cujos modelos eram do marxismo, do feminismo, do

estruturalismo e do desconstrucionismo (os estudos culturais foram, num certo sentido, a consequência da incidência desses discursos — e da própria cultura de massa — nas ciências humanas).<sup>16</sup> Mesmo enquanto se dá em muitos lugares a luta para institucionalizar os estudos culturais, a probabilidade é a de que eles serão naturalizados no currículo, começando a assemelhar-se a algo como um “Clube de Docentes” epistemológico (e de elite), ao invés de constituir-se em um meio de incluir na academia questões como luta de classe, descolonização, anti-racismo, liberação feminina e assim por diante.

Conforme discuto em minhas observações sobre Stephen Greenblatt e o novo historicismo, em *Against Literature* (capítulo 2), a institucionalização dos estudos culturais (e, de maneira relacionada, de um currículo multicultural) é mais ou menos compatível com uma revisão das formas de conhecimento acadêmico nas e em torno das humanidades, decorrente do atual estágio do capitalismo (independente de como se queira caracterizá-lo). Na verdade, é bem possível que os “liberais” já tenham vencido o debate, e que o multiculturalismo e os estudos culturais estejam sendo preparados para servir como lugares de uma redefinição dos currículos educacionais e das estruturas disciplinares no período por vir. A conversão dos estudos culturais de uma oposição radical em vanguarda da hegemonia burguesa será norteada por três preocupações principais: (1) tornar os estudos culturais aceitáveis para professores universitários, administradores e *trustees*, e não para os estudantes (é de se esperar a cota usual de cursos “obrigatórios”, ao passo que, de início, os estudos culturais objetivavam liberar os estudantes das exigências disciplinares ao permitir-lhes votar por conta própria, por assim dizer); (2) diluir seu potencial de instrumento

ideológico-epistemológico dos movimentos e dos grupos sociais fora da universidade, cuja subalternidade, precisamente, os estudos culturais estão preocupados em teorizar; (3) manter os estudos culturais separados das ciências naturais e da esfera da tecnologia das escolas profissionalizantes.

O lance-chave a esse respeito será o de remover os estudos culturais de sua “posição central” em discursos como o marxismo ou o feminismo, que implicam na inadequação das formas existentes de disciplinaridade acadêmica e na necessidade de transformações estruturais das relações sociais existentes. As palavras-código desse projeto serão “pluralismo” e “interdisciplinaridade”, mas o efeito final será a despolitização. (Isso é mais ou menos o que vem acontecendo com o programa de pós-graduação em estudos culturais que Gayatri Spivak e eu formamos na Universidade de Pittsburgh, sete anos atrás.) Acredito que ainda valha a pena lutar pelos (e no interior dos) estudos culturais, mas justo no momento em que sua presença na universidade contemporânea parece assegurada, os estudos culturais começam a perder a força radicalizadora que acompanhou sua emergência como um campo (a Nova Direita não estava errada em sua intuição de que áreas disciplinares como estudos culturais envolviam uma continuação do projeto radical dos anos sessenta, no âmbito da educação superior).<sup>17</sup>

Ao invés de estudos culturais, então, a natureza do projeto que estou propondo aqui é mais próxima em seu objetivo, senão em seu método, do “anti-humanismo teórico” de Althusser que invoquei anteriormente a propósito da postura de Rigoberta Menchú em seu *testimonio*. Os *slogans* “Contra a Literatura” e “Por Lacan” sugerem não tanto a suplantação da literatura quanto uma postura mais agnóstica em relação a ela, um modo de problematizá-la no próprio ato de ensiná-la em sua localização

disciplinar. (Do mesmo modo, os estudos culturais, que pareciam ser concretização pedagógica de algo como um materialismo crítico, necessitam agora ser, eles próprios, interrogados no mesmo espírito.)

Não tenho muitas ilusões quanto à viabilidade pedagógica de tal projeto. A tentação é sempre a de se recorrer a uma ou outra variação da estratégia delineada na passagem de Spivak citada no início deste ensaio: em outras palavras, utilizar a literatura como um meio de chamar a atenção de nossos estudantes (e a nossa própria) para a construção da opressão de raça, classe e gênero. Mas não seria isso o mesmo que a ilusão social-democrata de que o aparelho de estado, quando nas mãos de “boas” pessoas que “representem” os interesses populares, deixe de funcionar como máquina de exploração e de opressão? Pode-se ter uma transformação social fundamental sem que se tenha a transformação das formas de estado? Pode-se obter uma mudança social fundamental sem mudar as formas de literatura?

Numa situação em que não somente nossa vida profissional, mas também nossa própria auto-imagem como pessoas boas e que se preocupam, estão existencialmente ligadas de algum modo com a literatura, acho que nenhum leitor dessas palavras desistirá facilmente das crenças e das tarefas às quais já dedicou sua vida. O que creio ser possível, porém, é uma relativa democratização de nosso campo por meio, entre outras coisas, do desenvolvimento de um conceito radicalmente historicizado de literatura.<sup>18</sup> Mas se isso ocorresse, como a literatura poderia continuar a se distinguir do seu outro não-literário? O que acontece quando ela se reconhece como apenas um discurso entre vários? Pode a distinção entre julgamento estético e teleológico, que se encontra no cerne do formalismo e da separação entre a “cultura” e as ciências, ser transgredida? A resposta a essas questões deveria ser a tarefa

daquilo que, no espírito do título deste ensaio, eu proporia chamar uma *psicanálise da literatura*. Assim como em qualquer psicanálise, não é uma questão de liquidar o sujeito (a despeito de suas próprias fantasias ansiosas), nem de curá-lo de uma vez para sempre, mas simplesmente de reformá-lo em novas bases de modo a torná-lo um pouco mais apto para a solidariedade e o amor.

Tradução de Fernando Vugman

Revisão de Cláudia Lima Costa

(\*) Este ensaio apareceu originalmente em *Nuevo Texto Crítico*, 9/10, 1992. Aparece também, em inglês, como “By Lacan: From Literature to Cultural Studies”, primeiro capítulo de John Beverley, *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, pp. 1-22.

(\*\*) No original, “By Lacan” (N.T.).

(\*\*\*) No original, Cannibal/Caliban/By Lacan (N.T.).

## NOTAS

1. Gayatri Spivak, “Reading the World”. In: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nova Iorque e Londres: Methuen, 1987, p. 95.

2. “Constitui, no entanto, o grande e exemplar valor de Lacan e Derrida, que em sua discussão um com o outro eles façam mais do que restringir escrupulosamente suas leituras dos *topoi* centrais da linguagem ocidental auto-reflexiva até o nível de generalidade apropriado ao registro da abstração alegórica requeridos por tais metaforismos e motivos literários massivos. Ao assim fazerem, ambos abrem a possibilidade de uma leitura extra-literária da literatura”. Joel Fineman, *The Subjectivity Effect in Western Literary Tradition: Essays Toward the Release of Shakespeare’s Will*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991, pp. 140-41.

3. Tony Bennett, “Texts in History: The Determination of Readings and Their Texts”. In: *Journal of the Midwest Modern Language Association* 18, 1

(1985). p. 10. O conceito é apresentado como uma alternativa para a recepção fenomenologicamente orientada, ou teoria da recepção do tipo representado por Gadamer ou por Stanley Fish.

4. Angel Rama, *La ciudad letrada*. Hanover, N.H: Ediciones del Norte, 1984.

5. Isso tem sido tema de muita pesquisa recente na crítica latino-americana, da qual destaco os ensaios de Alejandro Losada reunidos postumamente em *La literatura en la sociedad de América Latina*. Aarhus, Dinamarca: Romansk Institut Aarhus Universitet, 1981. V. também Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983; Roberto González Echeverría, *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press, 1985; Jean Franco, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexican Literature*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1989; Doris Sommer, *Foundational Fictions*. Berkeley: University of California Press, 1991; e Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en la América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989, que eu discuto em detalhes adiante.

6. Dada sua política conservadora, Borges foi, paradoxalmente, a exceção: ver, por exemplo, sua história “El Sur”, uma versão altamente literária da desintegração da “ciudad letrada”. Uma boa visão geral do *Boom* e das ideologias políticas e literárias que o animaram está em Gerald Martin, *Journeys through the Labyrinth*. Londres: Verso, 1989.

7. Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, tradução de Edward Baker. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

8. Nelson Osorio, *Revista de crítica literária latinoamericana*, 29 (1989), p. 215.

9. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*. Nova Iorque: Semiotext, 1983, pp. 43-44. Sobre a “recepção” pós-modernista, o ensaio crucial é o de Jane Feuer, “Reading Dynasty: Television and Reception Theory”. In: *South Atlantic Quarterly*, 88, 2 (Primavera de 1989).

10. Julio Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina: Literatura y Política en el Siglo XIX*. O leitor deveria ter em mente que *Modernismo*, enquanto conceito ou estilo de um período, não é comensurável, com *Modernism*, em inglês. O equivalente em espanhol mais próximo — mas nem sempre mais exato — é *vanguardismo* (Borges, por

exemplo, é um *vanguardista*, não um *modernista*).

11. Este debate por vezes beirou o histórico. O famoso historiador C. Vann Woodward expôs-se nas páginas do *New York Review* de 18 de julho de 1991 com a opinião de que após a morte de seus pais pelas mãos do exército da Guatemala, Rigoberta Menchú “voltou-se contra a cultura europeia, renunciou ao casamento e à maternidade, e tornou-se feminista e marxista”. Questionado em cada um destes pontos numa carta publicada em número subsequente do jornal pelo Professor Gene Bell-Villada, do Williams College, Woodward admitiu que não chegara realmente a ler *I, Rigoberta Menchú*, mas que havia se apoiado na caracterização feita por D’Souza em *Illiberal Education* no *New York Review* de 26 de setembro, 1991, pp. 74-76. Veja quanto valeu o tão vangloriado empirismo da profissão de historiador americano! D’Souza observou, a respeito do Prêmio Nobel da Paz concedido a Menchú: “Fiquei um pouco consternado com o fato de ela haver ganho..., embora tenha ficado aliviado por ela não ter recebido o prêmio de literatura” — *Chronicle of Higher Education*, 28 de outubro, 1992, p. A6.

12. Richard Rodriguez, *Hunger for Memory: The Education of Richard Rodriguez*. New York: Bantam Books, 1983.

13. Gayatri Spivak, entrevistada por Howard Winant. “On the Politics of the Subaltern”. In: *Socialist Review* 90, 3 (1990), p. 91.

14. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*. Tradução de John Osborne. Londres: New Left Books, 1977, p. 106.

15. Michael Nerlich, “Toward a Nonliterary Understanding of Literature: Reflections on the Notion of the ‘Popular’”. In: Wlad Godzich e Nicholas Spadaccini (org), *Literature among the Discourses: The Spanish Golden Age*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1986, p. 78.

16. “Tanto os modelos varidisciplinares quanto os interdisciplinares (como o pluralismo político) são modelos de ecletismo — formas de (re)conhecimento pelo acúmulo de conhecimento sem a necessidade de se confrontar a ideologia da produção de conhecimento. A transdisciplinaridade, por outro lado, está ciente do *status* do conhecimento como um dos modos da construção ideológica da realidade em qualquer disciplina dada e, assim, através de suas tentativas auto-reflexivas de não simplesmente acumular conhecimento, mas de perguntar o que constitui conhecimento, por quê, como e por meio de qual autoridade certos modos de entendimento são legitimados como conhecimento... A transdisciplinaridade é um espaço ‘transgressivo’ em que configurações

dos conhecimentos são apresentadas como estando, em última instância, relacionadas ao poder.” Mas’ud Zavarzadeh e Donal Morton, “Theory Pedagogy Politics: The Crisis of ‘The Subject’ in the Humanities”. In: *boundary*, 2 15, 1-2 (1986/87). Zavarzadeh e Morton, por sua vez, creditam esta distinção a Teresa Ebert.

17. Stuart Hall põe o dedo naquilo que ele considera ser o principal problema decorrente da institucionalização “interdisciplinar” dos estudos culturais. Admitindo que mesmo um modelo tão coerente de estudos culturais como o praticado na Birmingham School foi construído a partir de posições teóricas, metodológicas, preocupações e conjunturas radicalmente distintas (o que, aparentemente, sugeriria que a organização do campo deve ser do tipo “aberto”), ele pergunta: “deve-se concluir, então, que os estudos culturais não constituem uma área disciplinar policiada? Que são o que quer que as pessoas façam, desde que optem por eles, ou situem-se dentro de seu projeto e de sua prática? Também não me sinto satisfeito com esta formulação. Embora os estudos culturais constituam um projeto aberto, não podem ser simplesmente pluralista dessa maneira. Sim, os estudos culturais se recusam a ser um grande discurso ou meta-discurso de qualquer espécie. Sim, trata-se de um projeto sempre aberto para aquilo que ainda desconhece, para aquilo que ainda não pode ser por ele nomeado. Mas esse projeto possui, sim, um desejo de estabelecer relações; possui algum interesse nas escolhas que faz. É importante saber se os estudos culturais são isto ou aquilo. Não podem ser simplesmente qualquer coisa velha que resolve marchar sob uma bandeira em particular. É um empreendimento, ou projeto, sério, e isso está inscrito naquilo que é às vezes chamado de aspecto ‘político’ dos estudos culturais”. Stuart Hall, “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”. In: Lawrence Grossberg, Cary Nelson e Paula Treichler (org). *Cultural Studies*. Nova Iorque: Routledge, 1992, p. 278.

18. Ver, por exemplo, Jonathan Arac, “Nationalism, Hypercanonization, and *Huckleberry Finn*”. In: *boundary*, 2, 19, 1(1992); Beatriz González Stephan, *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericana del siglo XIX*. Havana: Casa de las Américas, 1987; Peter Hohendhal, *Building a National Literature: The Case of Germany, 1830-1870*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1989; e Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1991.