América Latina e Comunicação: Apontamentos Teóricos sobre Identidade, Representação e Imaginário[1]

Lilian Crepaldi[2]
Mestranda do Programa de Ciências da Comunicação
Universidade de São Paulo – Escola de Comunicação e Artes

Resumo

O presente estudo tem como objetivo geral compreender como os conceitos de identidade, imaginário e representação são usados para analisar a América Latina. Utilizamos a pesquisa bibliográfica para entender a diversidade dos termos no campo das Ciências Sociais e da História. Num primeiro momento, abordaremos as diferentes concepções acerca do termo América Latina para, em seguida, discorrermos sobre a evolução dos conceitos. Posteriormente, apresentaremos algumas idéias de autores latino-americanos que tiveram representatividade nos séculos XIX e XX. Por fim, abordaremos o pensamento de Octavio Paz na tentativa de compreender as identidades num país latino-americano (México). Vale dizer que este estudo advém de uma pesquisa mais ampla sobre a comunicação dos movimentos sociais na América Latina.

Palavras-chave

Identidades culturais; Representação; Imaginário; Cultura.

América Latina: influências teóricas

A maioria das concepções acerca do termo América Latina possui matriz européia. O discurso colonizador emoldura posições intelectuais e políticas, atravessando também as dimensões culturais. Devemos estar cientes de que o colonizador europeu se apresenta como produtor exclusivo dos saberes, como detentor das verdades, como depositário oficial da cultura ocidental. Tais concepções, ao serem introjetadas pelos colonizados, se constituem instrumentos eficazes no processo de colonização, inclusive intelectual. Basta pensarmos no que é ser moderno e civilizado e logo temos como referência principal o europeu, por mais que saibamos que as construções discursivas legitimaram o poder do colonizador.

Segundo Chartier (1987, p. 17)

[1] Trabalho apresentado ao NP Comunicação para a Cidadania, do VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação da Intercom.

[2] Mestranda em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicação e Artes (ECA-USP). Graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Metodista de São Paulo e em História pela Universidade de São Paulo. E-mail: liliancrepaldi@uol.com.br. O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq-Brasil.

> As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares,políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou .a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (...) As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.

Para Chakrabarty (2000) é preciso exercer uma vigilância sobre os estudos europeus, buscando compreender as condições de produção, circulação e os porquês desses estudos. Para o autor a inadequação dos subalternos é a pedra fundamental das análises européias. O autor questiona:

> the everyday paradox of third-world social science is that we find these theories, in spite of their inherent ignorance of "us", eminently useful in understanding our societies. What allowed the modern European sages to develop such clairvoyance with regard to societies of which they were empirically ignorant? (CHAKRABARTY, 2000, p. 29)

Chacrabaty propõe a descolonização do conhecimento e a provincialização da Europa, mostrando que as diversas regiões do mundo vivem em temporalidades múltiplas, concebidas com parâmetros próprios, não podendo ser pensadas sob matrizes européias. Isto não significa que devemos ignorar qualquer categoria construída na Europa, o que seria impossível, já estamos imersos num mundo de categorias liberais, cristãs, positivistas e tantas outras. Contudo, é preciso levar em conta que todas as construções teóricas foram tecidas de forma transnacional e estão profundamente entrelaçadas.

Weinstein (2003) analisa o texto de Chakrabarty, enfatizando que o desafio do autor "é imaginar um meio de recusar o estoicismo, cujo sujeito teórico é sempre a 'Europa', sem descartar as categorias de modernidade política associadas à história européia" (2003, p. 200).

Também Rolland (2005) refletiu sobre a origem dos modelos e das percepções acerca da América Latina, dizendo que

> Quando o cultural se torna, por exclusão, a alma retórica e às vezes sentimental de um vínculo político, o historiador deve, mais que nunca, cuidar de nunca fechar o ângulo da tomada de visão, sob pena de agir de maneira míope.(p. 30)

Se no século XIX o modelo europeu predominou no terreno intelectual, não podemos negar a presença das idéias norte-americanas no século XX. Salvatore (1998), ao falar do império norte-americano na América Latina, aborda a problemática do império no terreno das representações, cultura e prática. Para o autor, os norte-

americanos legitimavam sua presença pelo vácuo de conhecimento existente na América Latina. Segundo Salvatore

> In the rhetoric of informal empire, there was always a layer of South America's reality insufficiently understood or known, a vacuum of knowledge that authorized the presence of more scientific explorers, collectors, photographers, statisticians, and business promoters. (1998, p.75)

Ele complementa que essa empresa do conhecimento articulada pelos Estados Unidos

> was the language of authority of the informal empire. Its invocation authorized the presence of explorers, collectors, photographers, statisticians, and business promoters in South America and naturalized the inclusion of the region within the sphere of U.S. preoccupations and concerns. (SALVATORE, 1998, p.92)

Essas representações ajudaram a legitimar a presença da América do Norte, sua economia, suas idéias. A América do Sul era o outro, sempre deficitária de algo, que a civilização norte-americana deveria trazer por meio de uma missão.

Mas como é possível pensar a América Latina sem considerar as matrizes científicas européias e norte-americanas? Neste caso, uma boa saída é entendermos que somos incapazes de entender os códigos do outro e denunciarmos nossas limitações e influências no próprio trabalho científico.

Tendo em mente que as posições teóricas estão em constante oposição, toda escolha deve ser coerente e bem fundamentada. É fundamental conhecer o campo da discussão para que possamos sustentar nossas posições. A originalidade está em recriar e repensar as categorias. Desta forma, temos que levar em conta o problema da dominação e da exploração, mas não podemos pensar a América Latina como meros copiadores ou imitadores de modelos: sempre produzimos particularidades, lemos a partir das próprias experiências. Existe o discurso hegemônico, mas ainda não enterramos o espírito crítico.

O conceito de interculturalidade de Canclini (2005) nos parece interessante para pensarmos a América Latina. O autor estuda a interculturalidade a partir das negativas, das carências, de quem não pertence ou não possui. Contudo, ressalta que se colocar no lugar do outro não é saber quem somos, tendo em vista que a globalização intercultural cria novas diferenças e desigualdades.

Para Canclini (2005, p.17) passamos de um mundo multicultural para um mundo intercultural. Enquanto o primeiro supõe aceitação do heterogêneo, o segundo implica que os diferentes *são o que são*, em relações de negociação, conflito e empréstimos

recíprocos. Desta forma, "é necessário considerar a alteridade como uma construção imaginada, que - ao mesmo tempo - enraíza-se em divergências interculturais empiricamente observáveis" (2005, p. 266). Segundo Canclini é chegada a hora de descrever os esforços de convivência e não somente ressaltar as diferenças.

Representação, identidade e imaginário social

Para falarmos de identidade, é fundamental a compreensão dos conceitos de imaginário. Corroboramos com Baczko (1985), para quem

> a imaginação social, além de fator regulador e estabilizador, também é a faculdade que permite que os modos de sociabilidade existentes não sejam considerados definitivos e como os únicos possíveis, e que possam ser concebidos outros modelos e outras fórmulas (p. 403).

O conceito de imaginário social proposto por Baczso congrega os mitos, os símbolos e as imagens que estão na sociedade. Baczso (1985) entende o imaginário e o simbólico como estratégico. Assim, o imaginário integra o real, sendo uma das forças reguladoras da vida em coletividade. Segundo o autor, tendo em vista que a dimensão política está sempre presente, inclusive na cultura, o poder político deve repousar sobre uma legitimidade que, por sua vez, deve ser construída também discursivamente. Para Capelato e Dutra (2000)

> Nesse ponto, onde a linguagem simbólica se torna comunicável, é que entram em cena os imaginários sociais (...) Quando uma sociedade, grupos ou mesmo indivíduos de uma sociedade se vêm ligados numa rede comum de significações, em que [símbolos (significantes) e significados (representações) são criados, reconhecidos e apreendidos dentro de circuitos de sentido, são utilizados coletivamente como dispositivos orientadores/transformadores de práticas, valores e normas; e são capazes de mobilizar socialmente afetos, emoções e desejos, é possível falar-se da existência de um imaginário social. Ele se traduz como sistema de idéias, de signos e de associações indissoluvelmente ligado aos modos de comportamento e de comunicação. E a análise dos imaginários sociais ganha novos possíveis quando se começa a cotejá-los com os interesses sociais, com as estratégias de grupo, a autoridade do discurso, a sua eficácia em termos de uma dominação simbólica, enfim, com as relações entre poder e representação.(p.229)

Segundo Baczso (1985) o domínio do simbólico é de importância capital, pois as representações são forças reguladoras da vida coletiva e do exercício do poder. Toda sociedade deve construir, inventar e imaginar as legitimidades que sustentam este poder, apoiando-se em acontecimentos e construindo seus heróis.

Esses sistemas simbólicos se constroem sobre as experiências, desejos e interesses dos agentes sociais. São lembranças, crenças e esperanças que estabelecem uma rede de significações para legitimar ou excluir as ações de certos grupos sociais. A representação designa a identidade coletiva de um grupo, definindo a relação com o outro, definindo amigos e inimigos. As pessoas se sentem pertencentes a algo maior do que o simples indivíduo. Para Smith

> en cada generación, la nación debe commemorar a sus muertos, a fin de que los vivos puedan reinterpretar su mensaje y pasarlo a la posteridad. Los muertos han que inspirar los vivos, para que quienes no han nacido todavia puedan heredar una tierra prometida. (1998, p. 78)

Contudo, é preciso tomar cuidado, pois as identidades se tornam perigosas quando justificam a eliminação do outro, como é o caso do nazismo. É preciso que o espírito crítico esteja em alerta máximo para que não haja destruição, mas sim respeito à alteridade.

Identidades na América Latina

Inúmeros autores pensaram culturalmente a América Latina como resultado do acúmulo de influências vindas dos mais diferentes lugares. Pensaram também no latino-americano num constante fazer-se, sempre recebendo e produzindo novas concepções, não somente sobre o mundo mas também de seu próprio eu. Assim, a *cultura mesclada* do latino-americano, a conclusão de que somos vários "eus" dentro de um só, configura-se como a principal característica de nossa identidade.

Guibernau (1997) aponta alguns critérios para a definição de identidade:

> continuidade no tempo e diferenciação dos outros, ambos elementos fundamentais da identidade nacional. A continuidade resulta de se conceber a nação como uma entidade historicamente enraizada, que se projeta no futuro. Os indivíduos percebem essa continuidade mediante um conjunto de experiências que se desdobram ao longo do tempo e se unem por um significado comum, algo que só os 'incluídos' podem entender. A diferenciação provém da consciência de formar uma comunidade com uma cultura partilhada, ligada a um território determinado, elementos que levam à distinção entre membros e 'estrangeiros', 'o resto' e 'os diferentes'. (p.83)

Para os autores do século XX, a América possui uma particularidade a ser pensada e é neste exercício de reflexão que se encontra a chave para desvendar a natureza da identidade latino-americana. Muitos acreditam que o latino-americano tenha uma disposição à novidade, tornando-se, desta forma, uma combinação de elementos

díspares. Assim, todos somos fruto da mistura, não necessariamente racial: essencialmente cultural.

Beatriz Sarlo (1997) refere-se a uma cultura de mescla "na qual coexistem elementos defensivos e residuais ao lado de programas renovadores"[3], tratando a mestiçagem, tanto racial como de costumes e tradições, como fator predominante para a compreensão do "ser latino-americano", portanto a pluralidade de características é o fator determinante. Para Sarlo (1997)

> A cultura latino-americana afirmou-se frente à suposta superioridade das culturas que aceitou livremente ou que a ela quiseram impor-se. Todas elas foram absorvidas e mescladas no crisol da América Latina (...) Eis uma identidade cultural complexa e, por isso, original, constituída pela experiência de homens em situações complexas e extraordinárias e, por essa mesma razão, responsável por contribuição original para a história e a cultura do homem. Do homem, simplesmente, em suas múltiplas expressões. [4]

A cultura, em princípio, se molda ao fenômeno ao que o homem transita e por isso a questão da modernização, tanto produtiva, urbana, política, econômica, quanto na visão do que é "ser latino-americano", se coloca em discussão o seu elemento agregador do cidadão brasileiro com o seu correspondente mexicano, por exemplo.

Rodó (1900) trata das condições da modernização da sociedade na América Latina, enfatizando a relevância das relações com a Europa e de suas contribuições. Assim, ressalta o intercâmbio com os europeus e renega a influência dos Estados Unidos. O autor viveu em uma época na qual surgiam novas perspectivas para o desenvolvimento, para a industrialização, para a modernização, emancipação econômica.

Foi com "Ariel", metáfora de Ariel e Calibã, da peça "A Tempestade", de Shakespeare, que Rodo tentou mostrar a essência da cultura latino-americana. Enquanto a América Latina representa a espiritualidade na figura de Ariel, os EUA representam a materialidade pela personagem Calibã,. Na concepção de Rodo a América Latina teria uma cultura eterna em contraposição à cultura efêmera norte-americana. O texto foi revolucionário porque colocou a América Latina como superior por causa de sua cultura.

Contudo, para Larraín (1996), é preciso tomar cuidado para não adentrarmos nesta corrente essencialista da qual Rodó seria pertencente, que acredita que

[3] Beatriz Sarlo, *Paisagens imaginárias*, São Paulo, Edusp, 1997, p. 217
[4] Leopoldo Zea, América Latina: longa viagem para si mesma, IN: *América Latina*. Cadernos. nº 1, São Carlos, Univ. Fed. de São Carlos, 1982,p.19, 22,38 e 40.

> la identidad latinoamericana existe como una forma o legado cultural durable y tenaz que se diferencia essencialmente de la matriz anglosajona, que por mucho tiempo há impedido la modernización del continente, pero que finalmente ha empezado a quebrarse ante el empuje de los artefacto culturales del mundo anglosajón (1996, p.171)

E complementa:

> existe una essência latinoamericana, una experiência compartida de unidad que se fragua y solidifica antes de la indepencia, un verdadero sí mismo que provee una continuidad y estabilidad subjacente a los procesos históricos (1996, p.187)

Para o autor "es difícil aceptar que la identidad cultural latinoamericana se fijó de uma vez para siempre en el siglo XVI, en uma matriz barroca o simbólico-dramática que se opone fundamentalmente a la ilustración" (LARRAÍN, 1996, p.186)

Octavio Paz (1989) aponta que é possível tecer a identidade americana que contemple a diversidade, pois a exemplo de Rodó, também mostra que é nas diferenças, é na pluralidade que está a essência da mestiçagem cultural: a identidade é uma construção, que é alimentada pela pluralidade de características dos latino-americanos.

Enquanto no século XIX, o debate acerca da identidade latino-americana era sob à luz do Romantismo, no XX a discussão será feita pelas vanguardas dos diferentes países da América hispânica. Apesar das inúmeras tentativas de fugir do tema da identidade, os trabalhos dos vanguardistas foram uma das tantas respostas possíveis ao tema. Para os pensadores cubanos, a resposta estava na questão da mestiçagem cultural. Entretanto, apesar da "solução" dada pela vanguarda cubana, o tema ainda não morreu e continua bastante vigente nas produções culturais dos latino-americanos.

Para a Vanguarda Cubana, diferentemente da Vanguarda Mexicana que tratava do tema da Revolução Social, a importância para desvendar a identidade do latino-americano está na questão da mestiçagem e de como o elemento "novo" se mescla com os tradicionais. Desta forma, tanto Fernando Ortiz quanto Nicolás Guillén direcionaram seus textos para o tema da mesclagem da cultura negra e branca. Vale ressaltar que a discussão de tais autores nada tem a ver com os debates deterministas e evolucionistas, ainda tão em voga no século XX: a discussão é no plano cultural.

Em relação à questão da identidade, Guillén e Ortiz forneceram respostas realistas ao tema, em contraposição às idéias utópicas. Ambos partem da experiência histórica concreta e se preocupam em dar este respaldo histórico para o projeto identitário mestiço que eles defendem. O negrismo busca tratar dos negros reais e não de construções sobre eles (como o discurso da sensualidade, por exemplo).Também vale

lembrar que ambos são também herdeiros de Rodo, cuja obra maior *Ariel*, apesar de partir de uma perspectiva mais utópica, aborda a noção de mesclagem.

Na Conferência *Nem racismo, nem Xenofobias* Ortiz expõe ser contra qualquer tipo de racismo e que idéias racistas (tanto na vertente racial como na preconceituosa) seriam "contraproducentes"[5], já que partiriam do pressuposto de superioridade e estariam ignorando o contexto histórico. Como resposta à raça, Ortiz apresenta as idéias de mesclagem. O autor também retoma a discussão da identidade nacional e supranacional (americana) com idéias como a de que "a nacionalidade necessita fortalecer-se pela crescente integração patriótica de todos os seus complexíssimos fatores raciais"[6].

Para Ortiz "a raça é um conceito estático, a cultura, dinâmico"[7]. Desta forma, a raça representaria a fixidez enquanto que cultura denotaria mobilidade, não só conceitual, mas também da experiência vivida. É somente através do dinamismo implícito na idéia de cultura que é possível pensar numa América em infinita metamorfose, num infinito "fazer-se". Todavia, estar em constante mudança, é visto pelo autor como um traço constitutivo da cultura latino-americana, cultura esta que deve ser única num cenário internacional e que deve captar as mais diversas influências para adquirir tal caráter de unicidade. Assim, a identidade, expressão desta cultura ímpar, é para o latino-americano uma forma de participar do mundo e não de se isolar.

No texto de fundação das Sociedades de Estudos Afro-Cubanos, Ortiz e Guillén, além de dispensarem o conceito de raça, abordam a questão da transculturação e da circularidade cultural. Para eles, "de imediato, o negro assimilou rapidamente a cultura de seus dominadores, arraigou-se ao mais profundo da terra a que foi transplantado, e uniu seus destinos aos da raça que o submetera à escravidão. E de tal modo se produziu essa inserção que é patente, por sua vez, a influência do negro sobre a raça dominante, ao introduzir na psicologia desta um grosso caudal de elementos espirituais, isto é, religiosos, lingüísticos, e de profunda caracteriologia, que são já representativos, junto com os meramente espanhóis, da alma criolla"[8].

Para Ortiz e Guillén, o conflito negro/branco foi a luta de fundação identitária que mais marcou Cuba. Numa tentativa de compreender tal conflito, os autores foram dois grandes expoentes do movimento negrista. O termo negrista, raramente usado fora

[5] Fernando Ortiz, Nem Racismos, nem Xenofobias, p. 594.
[6] Fernando Ortiz, Nem Racismos, nem Xenofobias, p. 594.
[7] Fernando Ortiz, Nem Racismos, nem Xenofobias, p. 594.
[8] Fernando Ortiz, Nicolás Guillén, Contra os Racismos, p. 600.

de Cuba, é diferente da noção de negritude. Esta última se preocupa com a afirmação político-social dos negros e com a ampliação da presença negra nos vários âmbitos sociais, sem entrar na questão estética e sem ter uma finalidade determinada. Já o negrismo se preocupa com a questão estética, a pesar de também entrar na discussão sobre a participação negra na sociedade, já que as vanguardas latino-americanas, em geral, apresentam um forte traço político. É importante lembrar que o movimento negrista cubano dos anos 30 cunhou vários termos, usados até hoje, como afro-cubano, afro-antilhano ou afro-americano[9]. Assim, tais palavras foram tentativas de apontar o sentido de mistura, sendo o objetivo maior do negrismo esmiuçar a mesclagem.

O movimento negrista é correlato ao que ocorre no México e no Peru com a questão indígena[10].

Diferentemente do negrismo de Ortiz e Guillén, os conceitos de Carpentier foram importantes na tentativa de compreensão da questão identitária. Desta maneira, em 1949, Alejo Carpentier lança a idéia de *real maravilhoso americano*. Mais do que um novo gênero literário, a expressão também pode ser considerada uma expressão da identidade latino-americana. Na realidade, o termo não surge para designar gênero mas sim como uma tentativa de nomear e interpretar a América. Em 1948, o venezuelano Arturo Uslar Pietri cunha o termo realismo mágico, associado à idéia de magia e mistério.

O senso comum define o realismo mágico como um conjunto de coisas surpreendentes mas, na realidade, o termo é muito mais amplo e possui um leque de interpretações. Essencialmente, o realismo mágico busca elementos antropológicos para basear a identidade latino-americana. Assim, a realidade seria tão cheia de mistérios intransponíveis que a compreensão dos mesmos não poderia ser feita só pela racionalidade. Para Pietri, a surpresa e o mágico, que baseiam o latino-americano, precisam ser desvendados já que a identidade seria misteriosa e, por vezes, inacessível.

Já para Carpentier, não existe mais este mistério a ser desvendado que Pietri fala acerca do realismo mágico. Desta forma, o real maravilhoso de Carpentier seria a representação imagética, a realidade assombrosa. Ou seja, provoca o estranhamento com o real surpreendente. Mais do que isso: subverte a realidade, causando cenas de duplo efeito. É realista mas, ao mesmo tempo, assombroso. O maravilhoso não é mais algo

[9] É preciso tomar um certo cuidado pois, em tais termos, o negro é apontado para sua matriz, o que pode culminar numa discussão de raça, e não mais cultural como pretendem os negristas.
[10] Lança-se, desta forma, uma grande cobrança ao negro e ao índio. No Peru, por exemplo, cobra-se dos índios que lutem por seus direitos. Já em Cuba, o discurso se dirige aos próprios afro-cubanos.

belo, mas sim um assombro, algo que confunde e perverte o olhar. Para Carpentier, deve-se pensar em maravilhoso como associado a extraordinário. Assim, "o extraordinário não é necessariamente belo ou bonito. Não é bonito nem feio; é acima de tudo assombroso por aquilo que tem de insólito. Tudo o que é insólito, tudo o que é assombroso, tudo o que escapa às normas estabelecidas é maravilhoso"[11]. Contudo, o real maravilhoso é, essencialmente, mais uma forma de tentar explicar quem é o latino-americano, qual é a sua identidade. Assim, o real maravilhoso defendido por Carpentier " é aquele encontrado em estado bruto, latente, onipresente em tudo o que é latino-americano. Aqui o insólito é cotidiano, sempre foi cotidiano"[12].

Numa conferência de 1975, *Consciência e Identidade da América*, Carpentier discorre sobre como achar o lugar de ancoragem da identidade latino-americana. Para ele, o morador tem dificuldade de se identificar com o local onde vive, já que este está sempre em transformação. Desta forma, destruindo e refazendo os perfis urbanos, ficaria difícil não só fixar as bases da tradição, como também construir memórias e identidades uma vez que os vínculos identitários teriam que conviver com o advento do "concreto". Entretanto, o latino-americano é original desde o princípio, muito antes do encontro com o europeu. "Já éramos *originais* de direito e de fato, muito antes que o conceito de *originalidade* nos fosse dado como meta"[13]. Ou seja, o latino-americano tem uma disposição à novidade e torna-se uma combinação de elementos díspares.

Ao discorrer sobre a história de Cuba e colocar a Revolução Cubana como o início de um processo transformador na América Latina, Carpentier volta ao tema da identidade afirmando que a história pessoal de cada um de nós está vinculada à construção identitária. Também no texto *O barroco e o real maravilhoso*, o tema vem à tona quando Carpentier afirma que a base da identidade latino-americana é barroca pois engendra não só opostos que convivem mas também o caráter de antítese que, por sua vez, caracteriza a originalidade.

Vale lembrar que, para Carpentier, o termo Barroco está desvinculado a qualquer temporalidade e denota espaço onde ocorrem as tensões. Desta forma, a América nasce de um espírito de contrastes possuindo, assim, uma alma barroca. "Tudo o que se refere à cosmogonia americana-é sempre a grande América- está dentro do barroco"[14]. Pelo acúmulo de referências, o Barroco adquiriu uma feição peculiar na América conferindo

[11] Alejo Carpentier, *A Literatura do Maravilhoso*, O barroco e o real maravilhoso, p. 122.
[12] Alejo Carpentier, *A Literatura do Maravilhoso*, O barroco e o real maravilhoso, p. 125.
[13] Alejo Carpentier, *A Literatura do Maravilhoso*, Consciência e Identidade da América, p. 36.
[14] Alejo Carpentier, *A Literatura do Maravilhoso*, O barroco e o real maravilhoso, p. 119.

ao latino-americano ema incrível capacidade metamórfica. Desta forma, o Barroco é cruzamento, mesclagem, o que remonta à idéia de transculturação e mestiçagem, presente nos negristas Ortiz e Guillén. Ao se indagar por que a América Latina seria a terra eleita pelo barroco, Carpentier conclui que "toda simbiose, toda mestiçagem, engendra um barroquismo"[15]. Assim, todos somos fruto da mistura, não necessariamente racial: essencialmente cultural.

Essa impossibilidade de síntese presente é retratada no Barroco, trabalhado por Carpentier, na qual a tese e a antítese se confrontam eternamente sem chegar num resultado comum, mantendo-se, assim, a diferença. O "real maravilhoso" de Carpentier não é transcendente, possui base realista, seu assombro é pela conjugação da identidade trazendo mecanismos de integração que não sugerem a síntese, o homogêneo. Essa realidade tão assombrosa se dá pela quase inverossímil realidade da convivência das diferenças, do novo, da dificuldade de estabelecer o grau de pertença do latino-americano com sua cultura e sua história.

A alteridade da América Latina é parte integrante e fundamental para sua análise, pois sendo esse conjunto de países possuidores de tantas peculiaridades que, somadas as semelhanças, sejam elas históricas, econômicas ou políticas, e suas necessidades, identificam os seus cidadãos como pertencentes de um traço comum: a identidade latino-americana. Esta, por sua vez, não é estática, pois é composta pelo distinto e alimentado pelo plural, ou seja, a diversidade na qual se forma e as mudanças sofridas por ela.

Um olhar sobre as identidades no México: o pensamento de Octavio Paz

No caso do México, a questão da identidade faz-se presente ao longo de toda a história, mas é no século XX que ela ganhará espaço cada vez maior. É na Revolução Mexicana que o povo reivindicará sua condição de “ser”. Sendo assim, pode-se dizer que é a questão identitária que move o povo mexicano à luta. Para Octavio Paz (1992), o movimento revolucionário, entendido na sua ideologia de busca pela identidade, é plural e, simultaneamente, integrador. Esta aparente contradição revela uma nova possibilidade de entendimento sobre a Revolução Mexicana.

[15] Alejo Carpentier, *A Literatura do Maravilhoso*, O barroco e o real maravilhoso, p. 121.

Segundo Paz, a Revolução foi uma festa letal[16]. *Todos os santos, dia de finados* ressalta a insistência da festa na vida do mexicano, vida esta que, paradoxalmente, é caracterizada pela presença da morte. Neste sentido, a festa é muito mais que a simples fuga do cotidiano: ela adquire dimensão própria e faz com que os outros dias sejam tolerados, como uma simples espera pela magia da festa. É na festa que "uma multidão excitada efetivamente grita pelo espaço de uma hora, talvez para se calar melhor durante o resto do ano"[17], numa espécie de recolhimento forçado. É no momento do grito que o mexicano existe de fato. Também na festa, o mexicano celebra seu passado. Por meio do êxtase e da loucura, o indivíduo tem a possibilidade de encontrar sua própria origem, de reatar com o passado. A festa é o lugar do ritual, da tradição, onde o passado torna-se presente, onde o mexicano percorre num só momento toda sua trajetória histórica. Acima de tudo, a festa é o único momento em que o mexicano se permite "ser", ou seja, a identidade real do indivíduo aparece no encantamento do ato festivo. É também na festa que a morte se revela mas os mexicanos dela riem, comendo caveiras e brincando com a morte. "Dize-me como morres e dir-te-ei quem és"[18], afirma Paz dando a idéia de que a morte lança luzes sobre a vida. Neste sentido, aproximar-se da morte é revisitar a formação histórico-cultural do México

Mais do que mudança política e estrutural, a combinação de ideologias, muitas vezes díspares, fez da Revolução Mexicana muitas revoluções: a revolução pelo fim da ditadura, pela busca da terra, pela mudança na arte e, acima de tudo, pela busca do elemento mexicano.

Devido à diversidade de concepções e idéias, a Revolução foi muitas revoluções. Não só politicamente ela alterou a ordem vigente mas, sobretudo, ideologicamente, ela mudou a visão do mexicano sobe seu próprio "ser". Neste sentido, em todas as festas populares, o mexicano busca reavivar este ser. Octavio Paz, em seu texto fortemente alegórico, discorre sobre festa e morte com o intuito de caracterizar a Revolução Mexicana como uma festa letal. Desta maneira, a Revolução é celebração da morte, revolta com o presente e religação com o passado. É preciso buscar este passado sem, no entanto, negar os quatro séculos de dominações e suas conseqüentes transformações. Por esta razão, a Revolução demora a se definir: ela pensa em si mesma e nas heranças do passado. A Revolução se faz na própria Revolução.

[16] Octavio Paz, O *Labirinto da solidão e Post-scriptum*, 3ªed. , Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
[17] Ibid., p. 45.
[18] Octavio PAZ, *Labirinto da solidão e Post-scriptum*, 3ªed. , Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p.52.

Segundo Octavio Paz a identidade do povo mexicano está na pluralidade de sua formação: povo mesclado desde os tempos pré-colombiano, mestiço com o domínio espanhol e novamente mestiço com a diversidade de idéias às quais estão sujeitas. A identidade do mexicano é cambiante já que se constrói e re-constrói de acordo com o contexto histórico-cultural. Contudo, foi na Revolução Mexicana que os traços mais fortes do mexicano contemporâneo foram delineados. Foi nas especificidades de cada idéia revolucionária que o mexicano pôde refletir sobre quem era e almejar o que viria a ser.

Considerações finais

Como pensar as identidades? Categorias universais ou especificidades? Se pensarmos nas especificidades, podemos cair num essencialismo prejudicial. Afinal, descobir o que é original numa cultura é uma tarefa um tanto complexa. Por outro lado, se pensarmos em categorias universais, podemos incorrer no erro de generalizações que não se encaixam em todas as realidades. As identidades são construídas em oposição ao outro, que, por sua vez, também é construído.

As identidades são construções do discurso e não estão desligadas do real: elas integram o real, constituindo um jogo conflituoso em torno dos símbolos e das representações. As identidades são construções racionais, mas é preciso que elas toquem os corações para serem legitimadas.

Para Hobsbawm (1998) a nação é construção das elites para controlar as sociedades. O autor tem cautela para falar das identidades, pois elas não contemplariam os conflitos. Se há uma dificuldade entre universalidade e identidade, a primeira deve prevalecer. Por outro lado, Homi Bhabha (1999) ataca o conceito de identidade nacional e o conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson (1989). Bhabha não admite o par identidade/alteridade porque, para ele, não é possível estabelecer limite entre um e outro, pois os limites são porosos: um está no outro. As fronteiras são permeáveis. O outro emerge entre nós mesmos, dando origem ao conceito de entre-lugares (in-between). Por outro lado, este conceito é complicado pelo excessivo relativismo.

A possibilidade que, para nós, parece mais plausível, é o conceito de Stuart Hall (2003) afirma que as identidades estão sempre em movimento, são repensadas, estão em contínua transformação. Identidade como um conceito em ação.

Segundo Guibernau (1997, p.89) "o poder da cultura reside em sua capacidade de criar identidade, algo sem o que os indivíduos não podem viver e que não se pode mudar com facilidade". Desta forma, o encontro entre as culturas pressupõe trocas e não imposição absoluta, sem qualquer resistência, reflexão ou criatividade. Todavia, isso não significa afirmar que não haja dominação, tendo em vista que as culturas não se encontram de forma equiparada. Por outro lado, não podemos aceitar a noção de destruição completa do outro: o outro persiste, insiste e mostra sua presença de maneiras múltiplas.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: reflexions on the origin and spread of nationalism. Londres/Nova York: Verso, 1989.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**, s. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda; Editora Portuguesa, 1985.

BHABHA, Homi. **Nation and Narration**. Londres/Nova York: Routledge, 1999.

CANCLINI, Néstor G. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CAPELATO, Maria Helena; DUTRA, Eliane. Representação Política. O Reconhecimento de um conceito na Historiografia Brasileira. In: CARDOSO, Ciro F; MALERBA, Jurandir (org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas: Papirus, 2000.

CARPENTIER, Alejo. **A literatura do maravilhoso**. São Paulo: Vértice, 1987.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe:** Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa : Difel, 1987.

GUIBERNAU, Montserrat. **Nacionalismos**: o Estado Nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

LARRAIN, Jorge. **Modernidad, razon e identidad em América Latina**. Editorial Andrés Bello: Santiago, 1996.

MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

ORTIZ, Fernando. Nem racismos nem xenofobias (1929). In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas**: polêmicas, manifestos e textos críticos. São Paulo: Edusp/Iluminuras, 1995.

_____, GUILLÉN, Nicolás e outros. Contra os racismos (1936). In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas**: polêmicas, manifestos e textos críticos. São Paulo: Edusp/Iluminuras, 1995.

PAZ, Octavio. La tradición de la ruptura. **Los hijos del limo**. Barcelona: Seix Barral, 1989 (1ª ed.: 1974).

_____. **O Labirinto da solidão e Post-scriptum**. 3ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

RODÓ, José Enrique. **Ariel** (1900). Traduzido por Margaret Sayers Peden. Austin: University of Texas Press, 1988.

ROLLAND, Denis. **A crise do modelo francês**: a França e a América Latina: cultura, política e identidade. Brasília: UnB, 2005.

SALVATORE, Ricardo. The entreprise of knowledge: representational machines of informal empire. In: JOSEPH, Gil; LEGRAND, Catherine e SALVATORE, Ricardo D. (orgs.). **Close encounters of empire**: writing the cultural history of U.S. – Latin American relations. Durham: Duke University Press, 1998.

SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias**. São Paulo: Edusp, 1997.

SMITH, Anthony D. Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos: mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales. **Revista Mexicana de Sociología**. nº 1/98. México, D.F: 1998. p.61-80.

WEINSTEIN, Barbara. História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial. In. **História.** vol.22, n.2, 2003, p. 185-210.