

A IDENTIDADE CULTURAL NA CRÍTICA LITERÁRIA LATINO-AMERICANA

Rachel Esteves Lima
Universidade Federal da Bahia/CNPq

O trabalho aqui apresentado tem como objetivo efetuar uma análise comparativa de alguns conceitos operatórios que vêm sendo utilizados pela crítica literária interessada em compreender as particularidades dos processos culturais em curso na América Latina, diante das transformações decorrentes da globalização. Nossa leitura coloca em interlocução alguns analistas culturais que partilham uma geografia que enfrenta problemas similares e que tem se reunido em torno de interesses econômicos, políticos e culturais comuns, num momento em que o processo de desterritorialização tem como contrapartida a reorganização do espaço geopolítico, através da celebração de acordos que transcendem as fronteiras nacionais. Assim, busca-se analisar discursos latino-americanistas empenhados em propor uma contra-narrativa moderna que pressupõe um deslocamento epistemológico, como afirma Walter Mignolo,ⁱ onde a ideológica categoria de “Terceiro Mundo” apresenta-se também como lugar de enunciação de teorias críticas.

Pode-se dizer que o gesto de associar os termos “crítica literária” e “identidade cultural” na América Latina praticamente significa lançar mão de um pleonasma. Nutrido pelo ideal ilustrado que pressupunha um projeto pedagógico imprescindível à construção da nação, o intelectual latino-americano colocou-se perante a sociedade tanto como um agente de descoberta e valorização da “cultura popular”, que embasaria a consciência nacional, quanto como um “herói civilizador”. Gestada a nação no século XIX, tratar-se-ia, no século XX, de assegurar-lhe, via ideologia do legado, a “unidade espiritual”, traduzida pelo repertório de símbolos discursivamente criados pela intelectualidade, comprometida com os projetos de modernização implementados pelo Estado. Caberia aos homens de letras minimizar a “sensação de desenraizamento” que acompanhava os nativos americanos, inventando uma tradição que constitui uma narrativa desistoricizada pela evocação de um retorno às origens arcaicas, pré-modernas, seja através do elogio da herança cultural latina, da valorização do mundo indígena pré-colombiano ou pela mitificação da harmonia racial produzida pela prática da mestiçagem.ⁱⁱ

A reorganização político-econômica ocorrida a partir de 1945 embalou o sonho dos desenvolvimentistas, mas as conseqüências da aceleração do processo de industrialização logo se tornaram perceptíveis e, como lembra Antonio Candido,ⁱⁱⁱ nesse período é deixada para trás a fase de “consciência amena do atraso”. O abandono dos

binarismos que embasavam as abordagens dos desenvolvimentistas é, pois, produto de um novo ajuste teórico, em que o subdesenvolvimento passa a ser considerado não como fase a ser cumprida, mas como síndrome gerada pela relação de simbiose estrutural estabelecida entre a burguesia nacional e a internacional, no quadro do capitalismo tardio. A “consciência do subdesenvolvimento” acaba implicando um reconhecimento de que, no terreno cultural, “a dependência se encaminha para uma interdependência”, visão que veicula um questionamento da distinção estabelecida entre centro e periferia. Ocorre nesse momento um deslocamento das noções de autenticidade e identidade nacional, uma vez que o capitalismo periférico pressupõe a coexistência de múltiplas temporalidades, a convivência de formas culturais tradicionais e modernas num mesmo espaço. Frente a esse quadro, alguns conceitos, como por exemplo, os de transculturação e super-regionalismo promovem uma reinterpretação do papel do intelectual na América Latina.

No que se refere à literatura, pode-se dizer que, de certo modo, a produção das vanguardas modernistas já tinha chegado a expressar o hibridismo que permeava a formação social, econômica e cultural da América Latina. Mesmo não conseguindo se desprender do marco do nacionalismo, o modernismo colocou em evidência as contradições próprias a um sistema político-econômico perverso, em que a modernização apresentava como contrapartida um quadro de acirramento das desigualdades entre as várias camadas da população. Mas é a partir da formulação da teoria da dependência, com o questionamento da visão linear e progressista que sustentava o esquema dualista sob o qual se estruturava a visão de modernização da América Latina, que se vai produzir uma nova compreensão do dinamismo dos processos culturais em curso na região. A ideologia nacional-popular vê-se seriamente abalada pelo processo de industrialização da cultura e pela emergência de estudos históricos e sociológicos, que passam a oferecer novos instrumentos crítico-teóricos capazes de questionar o conceito de identidade nacional, compreendido como uma categoria homogênea, que desconsidera as diferenças entre o comportamento das classes sociais.

Na crítica literária brasileira, Antonio Candido já vinha articulando, principalmente no que se refere à análise do movimento modernista, uma concepção que procurava relativizar as relações estabelecidas entre o particular e o universal, mas suas abordagens mantinham-se vinculadas aos princípios teleológicos que seriam colocados em questão a partir da segunda metade da década de 1960. Sensível às transformações sociais por que passava o país e antenado com a teorização sobre o caráter dependente-

associado das economias periféricas, os trabalhos do crítico sofreriam uma mudança de direção. Exemplo dessa mudança, o artigo “Literatura e subdesenvolvimento”, publicado em 1970, evidencia uma nova compreensão de seu autor sobre a questão das fontes e influências no processo de autonomização da literatura produzida na América Latina. Nas palavras de Candido, “o caminho da reflexão sobre o desenvolvimento conduz no terreno da cultura ao da integração transnacional, pois o que era imitação vai cada vez mais virando assimilação recíproca”.^{iv}

Numa direção semelhante, Ángel Rama escreve, em meados da década de 1970, um trabalho intitulado *Transculturación narrativa en América Latina*, que se tornará um marco no pensamento crítico latino-americano. O conceito de “transculturização”, cunhado em 1940 pelo cubano Fernando Ortiz, em sua obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, é utilizado por Rama para compreender a proposta inovadora de escritores como José Maria Arguedas, Guimarães Rosa, Juan Rulfo, Graciliano Ramos, Gabriel Garcia Márquez, etc., que lograram a superação do regionalismo pitoresco ou problemático, para usar a tipologia de Antonio Candido,^v abandonando ao mesmo tempo os moldes naturalistas e fantásticos, nos quais se baseavam as obras dos períodos anteriores. Como já havia sinalizado o autor da *Formação da literatura brasileira*, a utilização do prefixo *trans*, de corte espacial,^{vi} aponta para a desterritorialização no domínio da arte, traduzida por uma estética que propugna o advento de um *neo-regionalismo*, na terminologia de Rama, ou de um *super-regionalismo*, na de Candido, e que prevê um espaço intervalar de criação, onde a obra literária não se atém nem à cópia acrítica nem à pretensa originalidade isolacionista.

O neologismo criado por Fernando Ortiz, em substituição aos conhecidos conceitos antropológicos de aculturação e desculturação, que, como na teoria do legado, prevêem uma recepção passiva pela cultura dominada dos bens simbólicos impostos pela cultura dominante, oferece uma nova alternativa para se entender o dinamismo das trocas culturais. Por transculturização, compreende-se o duplo processo de desajuste e reajuste por que passam duas ou mais culturas, quando colocadas em contato. Implica o surgimento de novos produtos culturais derivados de uma síntese de práticas diferenciadas, que repercute tanto no universo simbólico do colonizador quanto no do colonizado.^{vii} Para Ángel Rama, o termo traduz um fenômeno de transitividade cultural, em um cenário de modernizações descompassadas e desiguais, onde a tradição só pode ser recuperada através de uma relação sincrética com a cultura estrangeira. Acredita o crítico que, através dessa síntese conciliatória, o transculturador consegue respeitar “la

autentidad vernacular y los contenidos propiamente populares que integran la nación neutralizando los efectos de una modernidad a la vez niveladora y desigual”.^{viii}

A solução transculturadora implicaria, portanto, uma releitura das fontes tradicionais locais à luz dos aportes trazidos pela modernidade. Releitura através da qual se conseguiria resgatar os elementos primitivos que começavam a ser esquecidos e que ainda poderiam oferecer resistência ao processo de corrosão de valores imposto pela modernização. O reaproveitamento do conceito de transculturação, na década de 1970, ocorre ainda sob o marco da teoria da dependência e sob o influxo da reatualização da noção de identidade latino-americana, acirrada tanto pela intervenção norte-americana no processo de instalação das ditaduras militares, no continente, quanto pela utopia da revolução socialista oferecida pela experiência cubana.^{ix} Assim, torna-se compreensível que na análise de Rama persista certa idealização, expressa por um “sentido impreciso pero generalizado de autoctonia y autenticidad latinoamericana”.^x Lançando mão da dicotomia entre culturas autênticas e espúrias, estabelecida por Darcy Ribeiro, a proposta de Rama, embora persiga uma via alternativa ao pensamento da outridade absoluta, ainda se move nos marcos da política da identidade, significando uma tomada de posição contra o processo de modernização conservadora aqui em curso e contra a cooptação do intelectual pelo Estado. Ao recuperar a literatura “neo-regionalista” de autores como Rosa e Arguedas, que investem no resgate da memória local, Rama está consciente de que “la escritura es el afán imposible de recuperar el son-ido de la oralidad”,^{xi} uma vez que a tradução de um universo ao outro se dá justamente quando as formas tradicionais de comunicação se encontram em decadência,^{xii} mas, mesmo assim o crítico insiste em continuar evocando a utopia de Guimarães Rosa, para quem “narrar é resistir”.^{xiii}

Como já se disse, os conceitos acima apresentados são produzidos num momento em que o processo de ampliação da industrialização da cultura se instaurava, exaurindo a produção da matriz discursiva do nacional-popular. A posterior intensificação do processo de globalização, traduzido pelo trânsito de pessoas, moedas, tecnologias, imagens e modelos ideológicos, vem complicar ainda mais a análise cultural, levando ao limite a capacidade de produção dos discursos sobre a representação. Como temia Ángel Rama, a modernização operada a partir do mercado transnacionalizado acaba desacreditando as estratégias da transculturação regionalista, demandando novas formulações críticas que pudessem oferecer vias interpretativas capazes de compreender os produtos culturais de uma sociedade cada vez mais heterogênea, uma vez que “vivimos en la época de las

tradiciones que no se fueron, la modernidad que no acaba de llegar y el cuestionamiento posmoderno de los proyectos evolucionistas que hegemonizaron este siglo” [o XX].^{xiv}

Abandonando o conceito de autenticidade da cultura popular que constituía o suporte da transculturação modernista de Rama, Néstor García Canclini^{xv} propõe, em substituição àquela formulação teórica, a noção de hibridismo, que rejeita a ideia de “origem das tradições” e da “originalidade das inovações”^{xvi} e abre caminho para a análise das mesclas de códigos culturais pertencentes a múltiplos registros. Para o antropólogo, a ciência social deveria descartar os esquemas bipolares defendidos pela teoria do imperialismo cultural, que pressupunham oposições mecanicistas entre centro e periferia, localismo e cosmopolitismo, nacional e estrangeiro, etc. Além dessas, cai por terra, com as estratégias de globalização que vêm sendo adotadas dentro do quadro político neoliberal que atualmente domina grande parte do mundo, uma dicotomia que constitui o fundamento da autoridade do intelectual moderno: a oposição entre cultura erudita e cultura popular. De acordo com a concepção de Canclini,

O culto e o popular, o nacional e o estrangeiro apresentam-se ao final deste percurso como construções *culturais*. Não têm nenhuma consistência como estruturas “naturais”, inerentes à vida coletiva. Sua verossimilhança foi alcançada *historicamente* mediante operações de ritualização de patrimônios essencializados. A dificuldade de definir o que é o culto e o que é o popular deriva da contradição de que ambas as modalidades são organizações do simbólico geradas pela modernidade, mas ao mesmo tempo a modernidade – por seu relativismo e anti-substancialismo – as desgasta o tempo todo.^{xvii}

Pode-se dizer que o próprio modernismo já havia colocado em evidência o caráter desterritorializado da arte, através da prática da citação das vanguardas europeias, que, ao apelar para a arte primitiva produzida nas sociedades pré-industriais, acabava por reconhecer que toda cultura é, num certo sentido, produzida na fronteira. Diante do reconhecimento desse fato, resta especificar qual seria a diferença entre a arte moderna e a pós-moderna. Recorramos, ainda, a Canclini:

As práticas artísticas carecem agora de paradigmas consistentes. Os artistas e escritores modernos inovavam, alteravam os modelos ou os substituíam por outros, mas tendo sempre *referentes de legitimidade*. As transgressões dos pintores modernos foram feitas falando da arte de outros. [...] Arte de citações européias ou arte de citações populares: sempre arte mestiça, impura, que existe à força de colocar-se no cruzamento dos caminhos que foram nos compondo e descompondo. Mas acreditavam que havia caminhos, paradigmas de modernidade respeitáveis o bastante para merecer que fossem discutidos. A visualidade pós-moderna, ao invés disso, é a encenação de uma dupla perda: do roteiro e do autor. A desaparecimento do roteiro quer dizer que já não existem os grandes relatos que organizavam e hierarquizavam os períodos do patrimônio, a vegetação de obras cultas e populares nas quais a sociedade e as classes se reconheciam e consagravam suas virtudes. Por isso na pintura recente um mesmo quadro pode ser ao mesmo tempo hiper-realista, impressionista e pop; um retábulo ou uma máscara combinam ícones tradicionais com o que vemos na televisão. O pós-modernismo não é um estilo, mas a co-presença tumultuada de todos, o lugar onde os capítulos da história da arte e do folclore cruzam entre si com as novas tecnologias culturais.^{xviii}

Diante da relativização dos valores estéticos e do desenvolvimento de uma “cultura internacional-popular”,^{xix} composta por um repertório de representações simbólicas provenientes de várias partes do mundo, não caberia mais ao intelectual oferecer modelos identitários em que a nação se reconhecesse. Segundo o pensamento de García Canclini, na pós-modernidade, as identidades deixam de se estruturar pela lógica territorial, vinculada à ideia de Estado, passando o mercado a produzir e a legitimar o surgimento de novas comunidades imaginadas, baseadas em um *ethos* ao mesmo tempo parcial e multiculturalista. Contrário à teoria da distinção e da reprodução social proposta por Bourdieu, que pressupõe um modelo funcionalista de apropriação dos bens culturais segundo o estrato social a que pertencem os indivíduos,^{xx} o antropólogo acredita que, principalmente após o advento da indústria cultural, o consumo de bens simbólicos não obedece a um esquema rígido e dicotômico, uma vez que todas as classes sociais o utilizam como uma das “estratégias para entrar e sair da modernidade”.^{xxi}

Como se pode perceber, tanto o conceito de transculturação quanto o de hibridismo sugerem a mescla de práticas arcaicas e contemporâneas na produção e no consumo dos bens culturais. Entretanto, se as propostas da transculturação assumem um sentido de resistência ao projeto liberal de modernização latino-americana, o mesmo não se pode dizer em relação à fórmula do hibridismo. A aceitação de que, na pós-modernidade, o “consumo se torna o principal procedimento de identificação”,^{xxii} e a redução da tarefa das políticas culturais à organização da sociedade civil, em defesa de um acesso mais democrático ao mercado, implica uma aceitação do ideário neoliberal que sustenta os projetos de globalização, sem que se questione a fundo se tais projetos não levariam, em última *instância*, à homogeneização das práticas e valores dos indivíduos, em escala global. O que se coloca em discussão é a eficácia de um conceito que assume uma “amplitude fenomenológica”^{xxiii} tão grande. Se o hibridismo é característica incontestável de qualquer cultura, torna-se impossível distinguir o *próprio* do *alheio* e a diferença acaba se reduzindo à “mesmidade”, ou à identidade que tanto se procurou evitar.

O que parece claro é que esse conceito rejeita qualquer proposta nacionalista e fornece o alibi para o consumismo desenfreado de bens importados, ou para a sinonímia estabelecida entre canibalismo e recepção passiva de influências, que desloca o sentido da antropofagia cunhado por Oswald de Andrade.^{xxiv} A evocação da *instância* do mercado em Canclini não parece assumir o mesmo sentido “militar” conferido ao consumo por Michel de Certeau, para quem interessa localizar nas práticas cotidianas táticas de

resistência que, através do resgate da memória local, constroem, mesmo sob a opressão a que se sujeitam os indivíduos numa sociedade disciplinar, espaços para o efetivo exercício da liberdade.^{xxv} Tampouco se aproxima da concepção do “consumo contraconsumptivo” defendida por Alberto Moreiras, para quem

“Contraconsumo” não significa, talvez, um “de outro modo que não o consumo”, mas refere-se a “de outro modo no consumo”: um traço de desconforto, a memória desvanescente de um outro modo que pode também ser entendido como a antecipação de um futuro alternativo.^{xxvi}

O próprio Canclini acaba por colocar em evidência as dificuldades de se levar em frente o objetivo proposto por sua teorização, ao expressar as contradições que se manifestam na contemporaneidade, quando não mais se admite a absolutização do poder do intelectual no domínio da cultura e a prática do relativismo tem dificultado a criação de uma esfera pública onde sejam discutidos os valores sobre os quais deve se assentar o exercício do pluralismo democrático:

Talvez o tema central das políticas culturais seja, hoje, como construir sociedades com projetos democráticos compartilhados por todos sem que se igualem todos, em que a desagregação se eleve à diversidade, e as desigualdades (entre classes, etnias ou grupos) se reduzam a diferenças.^{xxvii}

Na ausência de soluções fáceis para esses impasses, acaba-se voltando a recorrer à ingerência estatal, ainda que não mais mediada pela figura do intelectual, mas sim pela sociedade civil, conceito que, assim, como ocorre com as categorias de “esfera pública burguesa” e de “povo”, constitui, em última instância, mais uma abstração dificilmente adaptável às sociedades periféricas.

Deixar de definir a sociedade como uma nação, passando a considerá-la como uma “comunidade hermenêutica de consumidores”^{xxviii} é desconhecer, como lembra Hugo Achugar,^{xxix} que a esfera econômica, na qual a globalização é uma realidade mais evidente, não esgota totalmente o sentido da nação, que continua ativado por múltiplas memórias locais, de onde se pode resistir a um projeto de globalização excludente e autoritário:

Pensar a globalização a partir da periferia não significa necessariamente concluir que está ocorrendo a homogeneização simbólica ou política do planeta. O aldeão tem um modo de produção mais que híbrido, tremendamente nacionalista, e essa herança, esse capital cultural, não é um deserto. Pensar na ausência de alternativa ao modelo neoliberal globalizador e privatizador como uma ausência de resposta é falso. Hoje a resposta – a que estamos vendo e vivendo – consiste precisamente neste acudir ao passado, à aldeia, à tradição, ao multiculturalismo e resistir a partir daí. No entanto, a resistência não pressupõe um projeto alternativo a longo prazo. Para os latino-americanos, o risco para uma perspectiva democrática – no seu período de transição – reside no simulacro nacionalista ou no nacionalismo dos setores hegemônicos que supõe uma instrumentalização elitista da globalização. Ou melhor, o risco para os latino-americanos reside no relato nacionalista que esquece por imposição e não por escolha, que constrói seu passado desde um presente que silencia com autoritária e repressiva seletividade.^{xxx}

Como se vê, não se conjectura sobre a possibilidade de organização dessa resistência, até mesmo porque a ideia de uma vanguarda intelectual engajada no processo de transformação política já sofreu as devidas críticas, mas o que se defende é o direito à memória, o que pressupõe o direito a escolher livremente o que deve ser esquecido e o que deve ser resgatado na construção da identidade de uma determinada nação. Identidade sempre relacional, uma vez que é garantida por um plebiscito diário,^{xxxix} por um constante processo de negociação entre a “narrativa pedagógica” e a “narrativa performática” que, segundo a terminologia proposta por Homi Bhabha, a constituem. Por narrativa pedagógica, o crítico indiano compreende o conjunto de elementos selecionados no projeto teleológico de construção textual da história da nação, enquanto que a narrativa performática consiste nos elementos descontínuos, que foram reprimidos, esquecidos, para que se garantisse a sua unidade discursiva, mas que podem ser redescobertos por um processo de reativação da memória e assim se mostrarem capazes de desmitificar qualquer concepção essencialista que confira à comunidade imaginada uma imagem homogênea e atemporal.^{xxxix}

A preocupação em resistir ao processo de homogeneização cultural também pode ser entrevista no conceito de heterogeneidade cultural não dialética, formulado por Antonio Cornejo Polar,^{xxxix} em meados da década de 1990. Discorrendo sobre o intenso processo migratório que vem ocorrendo com o capitalismo globalizado, o crítico peruano rompe com a ideia de síntese conciliatória, perceptíveis nos conceitos de transculturação e hibridismo, chamando a atenção para o fato de que o discurso migrante é “radicalmente descentrado, enquanto se constrói ao redor de eixos vários e assimétricos, de certa maneira incompatíveis e contraditórios, de uma forma não dialética”.^{xxxix} Interessado em manter um espaço diferencial para a produção teórica e cultural latino-americana, mesmo sem desconsiderar o potencial de alteração dos processos de formação da identidade no mundo global, Polar defende a persistência das memórias locais nos discursos dos sujeitos migrantes, reagindo, portanto, às proposições eufóricas que valorizavam as experiências do exílio e as mesclas inerentes ao mundo multicultural. Afirma o crítico:

Contra certas tendências que querem ver na migração a celebração quase apoteótica da desterritorialização, considero que o deslocamento migratório duplica (ou mais) o território do sujeito e lhe oferece a oportunidade de falar a partir de mais de um lugar ou o condena a essa fala. É um discurso duplo ou multiplamente situado.^{xxxix}

O cuidado de Cornejo Polar em marcar o uso, talvez até estratégico, de duas línguas diversas pelos sujeitos migrantes justifica-se, ainda mais, a partir dos

acontecimentos ligados à destruição das torres gêmeas do Wall Trade Center, que abriram o século XXI, mostrando a todos, e particularmente, aos intelectuais, que os fracassos políticos do mundo globalizado não podiam mais ser obliterados em favor da ideologia do multiculturalismo. Sintomaticamente, o próprio Canclini faz um recuo em relação à visão otimista que mantinha em sua obra até o início do século XXI. Em livro publicado em 2004, o autor assume como objetivo o intuito de discutir as contradições em que se enredara o capitalismo, mostrando-se bem menos favorável às formulações teóricas que viam de forma exaltatória os fluxos migratórios, a fragmentação e o nomadismo pós-moderno, apostando, então, numa proposta interdisciplinar de estudo que substitui a visão de um mundo multicultural, no qual “admite-se a diversidade de culturas, sublinhando sua diferença e propondo políticas relativistas de respeito, que frequentemente reforçam a segregação”, pela interculturalidade, que “remete à confrontação e ao entrelaçamento”, produzindo o social a partir de “relações de negociação, conflito e empréstimo recíprocos”.^{xxxvi}

Ao apostar na construção de um espaço *inter*, o autor passa a conferir maior consistência analítica aos complexos processos de contatos entre as culturas, o que, evidentemente, deve ser visto como um ganho. Afinal, em tempos de acirramento dos fundamentalismos, através do conceito de interculturalidade evita-se tanto a adesão irrestrita a uma ideologia que se adequa aos nacionalismos estreitos, quanto a entrada incondicional em um jogo no qual a abertura à globalização acaba nos levando a viver, rotineiramente, num contexto de crises que, segundo as próprias palavras do autor, nos tornam cada vez mais “diferentes, desiguais e desconectados”. Resta-nos, portanto, apenas participar desse processo de negociação entre o global e o local, talvez de forma utópica, sim, mas, evidentemente, sem ingenuidades.

24 A 26 DE OUTUBRO 2011 | SALVADOR - BAHIA - BRASIL

ⁱ MIGNOLO. **Histórias locais / projetos globais.**

ⁱⁱ ROIG. **Teoria y critica del pensamiento latinoamericano**, p. 44-75.

ⁱⁱⁱ CANDIDO. **A educação pela noite e outros ensaios**, p. 140-162.

^{iv} CANDIDO. **A educação pela noite e outros ensaios**, p. 155.

^v CANDIDO. **A educação pela noite e outros ensaios**, p. 140-162.

^{vi} Cf. REMEDI. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**, p. 98.

^{vii} Cf. ORTIZ. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, p. 91-97.

^{viii} MORAÑA. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**, p.140.

^{ix} Cf. MORAÑA, TRIGO. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos.**

^x DE LA CAMPA, Roman. Apud TRIGO. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**, p. 147.

^{xi} ROA BASTOS, Augusto. Apud SPITTA. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**, p.180.

^{xii} Cf. RAMA. **A cidade das letras**, p. 90.

^{xiii} ROSA, Guimarães. Apud RAMA. **Transculturación narrativa em América Latina**, p. 47.

^{xiv} CANCLINI. **Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina**, p. 234.

^{xv} CANCLINI. **Culturas híbridas.**

^{xvi} CANCLINI. **Culturas híbridas**, p. 204.

- xvii CANCLINI. **Culturas híbridas**, p. 362.
xviii CANCLINI. **Culturas híbridas**, p. 328-329.
xix ORTIZ. **Mundialização e cultura**, p. 111.
xx Cf. BOURDIEU. **La distinction**.
xxi CANCLINI. **Consumidores e cidadãos**.
xxii CANCLINI. **Consumidores e cidadãos**, p. 63.
xxiii TRIGO. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**, p.156.
xxiv Cf. COELHO. **Folha de S. Paulo**, p. 7.
xxv Cf. CERTEAU. **A invenção do cotidiano**, v.1, p. 93.
xxvi MOREIRAS. **A exaustão da diferença**, p. 83.
xxvii CANCLINI. **Culturas híbridas**, p.157.
xxviii CANCLINI. **Consumidores e cidadãos**, p. 261.
xxix ACHUGAR. **La fundación por la palabra**, p. 12.
xxx ACHUGAR. **Imagens da integração**, p. 23.
xxxi Cf. RENAN. **O que é uma nação?**
xxxii Cf. BHABHA. **Nation and narration**, p. 291-322.
xxxiii POLAR. **O condor voa**.
xxxiv POLAR. **O condor voa**, p. 304
xxv POLAR. **O condor voa**, p. 304.
xxvi CANCLINI. **Diferentes, desiguais e desconectados**, p. 17.

Referências

- ACHUGAR, Hugo. **Imagens da integração**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.
- ACHUGAR, Hugo (Comp.). **La fundación por la palabra: letra y nación en América Latina en el siglo XIX**. Montevideo: Universidad de la República, 1998.
- BHABHA, Homi K. (Ed.) **Nation and narration**. London: New York: Routledge, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. **La distinction: critique social du jugement**. Paris: Minuit, 1979.
- CANCLINI, Néstor García. La modernidad después de la posmodernidad. In: BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). **Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina**. São Paulo: Memorial/UNESP, 1990, p.201-237.
- CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**; conflitos multiculturais da globalização. Tradução de Maurício Santana Dias. Niterói: UFRJ, 1995.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 1997.
- CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.
- CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: **A educação pela noite & outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1987, p. 140-162.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, v.1, 1994.
- COELHO, Marcelo. Antropofagia é hoje sinônimo de importação. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 14 out. 1998. Caderno Ilustrada, p.7.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MORAÑA, Mabel. Ideologia de la transculturación. In: MORAÑA, Mabel (Ed.). **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh, 1997, p. 137-145.
- MOREIRAS, Alberto. **A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos**. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

- ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- POLAR, Antonio Cornejo. Uma heterogeneidade cultural não dialética: sujeito e discurso migrante no Peru moderno. In: **O condor voa: Literatura e cultura latino-americanas**. Organização de Mario J. Valdés e Tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- RAMA, Ángel. **A cidade das letras**. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo XXI, 1982.
- REMEDI, Gustavo. Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. In: MORANÁ, Mabel (Org). **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh, 1997, p.97-122.
- RENAN, Ernest. **O que é uma nação?** Trad. Daniela Neves Lima, s.d. (Cópia xerox).
- ROIG, Arturo Andrés. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- SPITTA, Silvia. Traición y transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano. In: MORANÁ, Mabel (Org). **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh, 1997, p. 173-191.
- TRIGO, Abril. De la transculturación (a/en) lo transnacional. In: MORANÁ, Mabel (Org). **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh, 1997, p. 147-171.

