

# *América Latina: cursos e dis-cursos da identidade e da memória*

**Diana Araujo Pereira**  
(Prodoc/Capes/UFRJ)

*La utopía es la "verdadera identidad" de América.*  
Néstor García Canclini

*Intervenir ya no es subvertir sino combinar.*  
Martín Hopenhayn

A escritura literária ou ensaística latino-americana contemporânea oscilou sempre entre a fabulação de uma realidade que se pretende alcançar, e o reconhecimento dos problemas a serem superados para a configuração da nova utopia: a criação de um novo mundo que seja verdadeiramente outro para seus habitantes, que matize as diferenças e desigualdades sociais e raciais, na busca do hibridismo cultural como algo positivo, como a nossa maior riqueza.

De qualquer maneira, por um caminho ou por outro, a literatura e as artes estiveram sempre comprometidas, em maior ou menor grau, com as questões que demarcaram e ainda demarcam nossa identidade, ou melhor, nossa diversidade. A partir da publicação de *Ariel*, de José Enrique Rodó, em 1900, tal questão passa a ocupar o centro do debate intelectual no continente, ganhando um interesse renovado com a chegada dos questionamentos ainda mais críticos da nossa condição latino-americana, influenciados pelas vanguardas europeias, mas que aqui tomam forma própria e interesse autóctone.<sup>1</sup>

Com as vanguardas das décadas de 1920 e 1930 em toda a América Latina, revivemos um processo de apropriação e hibridação que nos acompanha desde a conquista e colonização (e que talvez seja o nosso real *modus vivendi*). Durante esse período, as fronteiras do pensamento crítico foram enormemente ampliadas, e novamente tivemos que ter a "flexibilidade" e o "poder" suficientes para alterar, inverter, parodiar, carnavalizar o outro, a fim de continuarmos com nossa busca identitária. Essa necessidade "antropofágica" nos acompanha desde o nosso nascimento para a modernidade, e nos caracteriza desde então. Nesse sentido, a citação abaixo, do escritor peruano José María Arguedas, pronunciada em meados do século, tanto poderia referir-se aos processos vividos com a colonização quanto com as vanguardas:



... ocurrió lo que suele suceder cuando un pueblo de cultura de alto nivel es dominado por otro: tiene la flexibilidad y poder suficiente como para defender su integridad y aun desarrollarla, mediante la toma de elementos libremente elegidos o impuestos. A todos los transforma.<sup>2</sup>

No entanto, já no final do século XIX, o escritor cubano José Martí (1853-1895), uma das primeiras vozes a celebrar e valorizar a “América mestiza”, já se faz ouvir através de artigos periodísticos, cartas, poemas e, principalmente, de seu fundacional manifesto “Nuestra América” (1891). Martí chega a interpretar a mestiçagem que nos caracteriza como um avanço evolutivo para a humanidade, reafirmando seu profundo otimismo sobre o porvir de “Nuestra América”. A partir de então, cria-se toda uma linhagem no pensamento crítico do continente que se dedica a questionar os padrões raciais e culturais que dominavam o cenário europeu e a elite latino-americana do século XIX.<sup>3</sup> Sua celebração da América mestiça diverge sobremaneira daquele darwinismo social tão em voga neste período. É ele quem lança as primeiras sementes da “transculturación” do também cubano Fernando Ortiz, conceito que será retomado pelo uruguaio Ángel Rama e que norteará toda uma geração. De acordo com o antropólogo cubano:

... el vocábulo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura [...], sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la conseqüente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neo-culturación.<sup>4</sup>

O conceito de cultura híbrida, de Néstor García Canclini, incorporado ao debate nos anos 1990, não deixa de ser uma atualização da transculturaçã de Ortiz, já que aponta, de fato, para o resultado final do processo analisado pelo antropólogo cubano. Depois de uma “parcial (e necessária) perda”, chegaríamos a uma via de diálogo entre culturas diferentes, onde não se privilegia a nenhuma em particular; onde não há a noção de exótico ou marginal, para que surja, então, o terceiro elemento híbrido criado no processo final da neoculturação.

O híbrido é, de alguma maneira, uma dissolução de fronteiras que, depois de passar pelos processos assimilatórios e combinatórios (desaculturaçã, neoculturaçã), chega a formar uma possibilidade nova e inusitada. Em sintonia, e com a intenção de participar do debate coletivo aproximando os conceitos de identidade e modernidade, o poeta mexicano Octavio Paz afirma que “modernizar no es copiar sino adaptar; injertar y no transplantar. Es una operación creadora, hecha de conservación, imitación e invención”.<sup>5</sup>



Pouco mais de uma década depois, já no início do século XXI, García Canclini chega a propor outro termo - "interculturalidade" (em 2004 publica o livro *Diferentes, Desiguales y Desconectados: Mapas de la Interculturalidad*), para definir as relações entre imaginários e identidades na América Latina:

Interculturalidad [...] es un concepto menos elaborado pero más avanzado, porque alude a un mundo contemporáneo en el que no sólo vivimos cerca de los otros sino que interactuamos con muchos otros todos los días, y tenemos que ver qué tomamos nosotros de ellos, qué toman ellos de nosotros y cómo construimos identidades en parte mezcladas.<sup>6</sup>

Há, em grande medida, toda uma coincidência entre os teóricos do multiculturalismo ou da identidade, que aponta para esta mesma dissolução de fronteiras ou barreiras excessivamente concretas e restritivas. Todos afirmam, cada um a seu modo, a mesma ideia de flexibilização e interpenetração dos diversos âmbitos, como meio de sobrevivência cultural em tempos de globalização. O norte-americano Stuart Hall, por exemplo, defende as "posições do sujeito" como única possibilidade dentro da fragmentação do mundo contemporâneo, já que "a identidade torna-se uma celebração móvel".<sup>7</sup>

O conceito de identidade, definitivamente tomado como uma construção histórico-social, nunca isenta de uma forte carga ideológica (para bem ou para mal), chega a ser um acerto de contas, ou uma "ecuación entre raíces y opciones", como resume o sociólogo Boaventura de Sousa Santos<sup>8</sup>. O crítico Teixeira Coelho<sup>9</sup> corrobora as opiniões acima, enfatizando ainda mais a questão da transitoriedade e da impermanência que caracterizam tanto a sociedade contemporânea quanto a sua possível epistemologia:

... a identidade não é mais um estado: tornou-se a possibilidade de ser uma sucessão de estações, algo em que se fica por algum tempo mas algo em que se está apenas de passagem, um ponto de duração temporal (e extensão espacial). [...] Um lugar de baldiação.

Já o filósofo espanhol Pedro Gómez García toma, diante de toda esta problemática que se constitui na definição da identidade, uma posição ainda mais radical. Como os teóricos anteriores, também desautoriza qualquer concepção essencializadora da identidade, porque "sólo hay conjuntos múltiples de elementos que forman síntesis, más o menos establemente organizadas, cuyo ser depende de las interacciones." E reafirma a necessidade de considerar, como algo fundamental, "el movimiento de lo real, el permanente estado de proceso"<sup>10</sup>. Ou seja, se a realidade é móvel e adaptável, flexível e fragmentada, como manter uma única posição do sujeito? Que essencialização da identidade é capaz de dar conta do mundo e da sociedade contemporâneos?



Se tudo é transitório e instável, a única resposta possível é a máxima flexibilidade do homem diante de si mesmo e do outro.

Nesse sentido, outro ensaísta, Martín Hopenhayn, opina que vivemos, definitivamente, uma nova mestiçagem cultural-comunicacional:

El mestizaje trasciende su rango étnico y se convierte en un evento cotidiano y para todos los actores: no hay identidades que resistan en estado puro [...] ante la fuerza de estímulos que provienen de todos los rincones del planeta. La estética del collage y del pastiche, tan cara a la sensibilidad postmoderna, no es casual: constituye una metáfora de esta condición de continua recomposición de sensibilidades y mensajes culturales.<sup>11</sup>

De fato, a criação da palavra “raça” nos salões iluministas do século XVI, para dar conta das novidades vindas da América – segundo Fernando Ortiz, “razas imaginarias, creadas y sostenidas por los vulgos, las teocracias y las políticas”<sup>12</sup> –, ou do termo “etnia”, que etimologicamente também significa raça, foram substituídas pela mais contemporânea identidade (e os acréscimos metafóricos mais diferentes). No entanto, estes termos não passam de construções históricas.

O ensaísta peruano Aníbal Quijano afirma ainda que tal conceito teve um papel fundamental no novo sistema de dominação que se inaugurava como processo histórico, e que a ideia de raça foi “um produto mental original e específico da conquista e colonização da América”:<sup>13</sup>

Essa [a ideia de raça] é a primeira categoria social da modernidade. [...] Não tinha, então, como tampouco tem agora, nada em comum com a materialidade do universo conhecido. Foi um produto mental e social específico daquele processo de destruição de um mundo histórico e de estabelecimento de uma nova ordem, de um novo padrão de poder, e emergiu como um modo de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição.<sup>14</sup>

Gómez García propõe que voltemos ao termo “raça”, porém limpando-lhe deste peso histórico e dando-lhe outro sentido: como a identidade última e possível para o homem, pois assim todas as barreiras seriam dissolvidas no conceito final de humanidade. Da mesma forma, Teixeira Coelho, apesar de reconhecer que “pelo menos por enquanto não basta para o ser humano saber-se membro da raça humana”, já que as pessoas ainda não se reconhecem em tal conceito, temos que “perseguir o ideal de identificação com a espécie como um todo (a humanidade).”<sup>15</sup>

Se há apenas uma humanidade, e se todos participam desta “identidade” ou “raça humana”, então todas as diferenças tornam-se muito mais amenas e aceitáveis, e o “estranho” é fortalecido na alquimia final. O filósofo espanhol nos



conclama de forma enfática: “Desarrollemos la conciencia y el sentimiento de pertenencia a la especie humana, y seremos todos una sola etnia!”<sup>16</sup> Afirma, ainda, que toda tentativa de construção identitária diferente desta só pode ser falsa, porque não é mais do que uma “representación ideológica, mítica, patológica.”<sup>17</sup> Todos estes termos, enfim, são construções imaginárias, como já havia dito Ortiz em 1934.

Como se pode ver, a violência física e simbólica dos processos de conquista e colonização da América gerou um sujeito histórico em permanente crise ontológica. Na América Latina, essas teorias, que se referem de maneira mais ampla ao homem contemporâneo, se veem aguçadas pelas conjunturas históricas pelas quais passamos.

Em sintonia com a defesa daquela mobilidade que passa a ser uma condição *sine qua non* para o sujeito contemporâneo, García Canclini afirma que o latino-americano deve aprender a entrar e a sair da modernidade. Mobilidade identitária que ganha, na América Latina, um estatus fundamentalmente temporal.

Fazendo coro com a defesa pela não rigidez de todas as concepções culturais e ontológicas, há também a voz do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, para quem as identidades “flutuam no ar”,<sup>18</sup> em uma pós-modernidade definida por um novo adjetivo – “modernidade líquida”, em oposição à anterior “modernidade sólida”. Aquela é caracterizada pela “incapacidade de manter a forma [...]”; agora as coisas tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis.”<sup>19</sup>

Perfeitamente adaptável ao homem latino-americano é a defesa de Bauman da arte de esquecer. Assim como a memória é fundamental em tempos de hibridismo, o esquecimento é igualmente necessário. Como já dizia Ortiz, para a criação do novo, há que haver tanto o acréscimo quanto a perda.<sup>20</sup> Para Bauman, na modernidade líquida:

Como tudo o mais, a imagem de si mesmo se parte numa coleção de instantâneos [...]. Em vez de construir sua identidade, gradual e pacientemente, como se contrói uma casa [...], uma série de “novos começos”, que se experimentam com formas instantaneamente agrupadas mas facilmente demolidas, pintadas umas sobre as outras: uma identidade de palimpsesto. Essa é a identidade que se ajusta ao mundo em que a arte de esquecer é um bem não menos, se não mais, importante do que a arte de memorizar, em que esquecer, mais do que aprender, é a condição de contínua adaptação.<sup>21</sup>

Porém, a defesa do esquecimento, ou melhor, a busca de um equilíbrio entre lembrar e esquecer, não é exatamente uma novidade na América Latina. Já em 1931, o escritor argentino Jorge Luis Borges afirmava que “vemos y



oímos a través de recuerdos, de temores, de previsiones. [...] Nuestro vivir es una serie de adaptaciones, vale decir, una educación del olvido.”<sup>22</sup>

Para conceber um sujeito novo, o processo de ruptura é fundamental. Mas, contraditoriamente, romper é uma forma de perpetuar. E as nossas vanguardas mostraram muito bem que não há como recomeçar sem alimentar-se de passado. É uma relação difícil e oscilante, mas absolutamente necessária. Octavio Paz também acreditava que uma dose de esquecimento é fundamental para transcender as dores e as idiossincrasias do passado:

... no es fácil olvidar el pasado. Tampoco es sano tenerlo siempre presente. [...] La anormal persistencia de ciertas lesiones históricas [...] no es signo de vigor sino de incertidumbre e inseguridad. Es una dolencia psíquica no menos perniciosa que la pérdida de la memoria histórica. Asimilar el pasado, inclusive las derrotas, no es olvidarlo: es transcenderlo.<sup>23</sup>

Por outro lado, Boaventura de Sousa Santos afirma que “no podemos pensar en la transformación social y la emancipación si no reinventamos el pasado.”<sup>24</sup> O passado deve tornar-se, portanto, um relato aberto (criticamente “reinventável”), um recurso que amplie as margens do presente, e que incremente a reflexão acerca de novas possibilidades para o futuro: “reinventar el pasado a modo de restituirle la capacidad de explosión y de redención.”<sup>25</sup> Esquecer e lembrar, formando uma relação dinâmica e criativa, que enriqueça o presente e amplie sua capacidade crítica de olhar para frente ou para trás.

Portanto, se até mesmo a memória pode ser incluída neste cadinho alquímico da humanidade, por que pensar que ela pertence a um indivíduo, ou a um grupo, quando o imaginário que se forma a partir de seus tentáculos pode, realmente, passar a indivíduos de grupos ou regiões diferentes? Quanto mais se amplia o mundo, na já consagrada “aldeia global”, mais a memória se coletiviza de forma indiferente às barreiras geográficas. Neste sentido, Hopenhayn acrescenta que

... las identidades se entremezclan en una danza mundial de símbolos mutantes y de rápida obsolescencia en las pantallas de la televisión. La globalización de mercados y comunicaciones induce una permeabilidad creciente y a una porosidad de los imaginarios que nadie es capaz de racionalizar.<sup>26</sup>

O conceito de identidade se amplia junto com uma nova geografia espaço-temporal. Somos todos, enfim, partícipes das mesmas e variadas heranças histórico-culturais. Tal fato apresenta a vantagem de amenizar o peso que se costumava dar ao passado e aos seus traumas, já que até mesmo ele agora é passível de ser “hibridizado”, revisto ou reconstruído, se mesclado às vitórias e



derrotas de todo o conjunto humano: “lo propio, antes que como ‘mío’ [...], vale como obra del espíritu humano, que se realiza en la diversidad, en un diálogo sin fronteras con sus propias creaciones y con la naturaleza”<sup>27</sup>

Assim, tanto a diversidade quanto o diálogo são palavras chaves para esta nova concepção da “raça humana” (Octavio Paz acrescenta que “el diálogo no es sino una de las formas, quizá la más alta, de la simpatía cósmica”).<sup>28</sup>

Já em 1942, Fernando Ortiz, em uma conferência dedicada à comemoração da descoberta da América, pregava estes mesmos ideais:

No hay raza alguna en el mundo que merezca exaltación especial. La edad de los racismos ya pasó. No, no se trata de glorificar raza alguna, y menos cuando estamos sufriendo una guerra cuya victoria final no podrá conseguirse sin desracializar a toda la humanidad.<sup>29</sup>

Finalmente, todos os antigos “mitos” da identidade vão se tornando cada vez mais frágeis diante dos enfoques contemporâneos que se ampliam durante o século XX. Eles vão se tornando, cada vez mais, construções vazias de significado real – já que transitórias –, pois tudo pode (e deve) confundir-se antropofágica e criativamente na “raça humana”. As diferenças devem ser entendidas como variações do “espírito humano”, sem mais mazelas ou exclusões. Porém, voltar à concepção de humanidade é retornar ao princípio mais básico, mais simples e elementar e, por outro lado, mais difícil.

O caminho da nossa realização, dentro da inevitável globalização, está no reconhecimento da riqueza que representa a diversidade. O que vem se realizando cada vez com mais consciência na América Latina é a observação do nosso hibridismo fundacional como “mistura essencial e criadora” que, segundo o filósofo espanhol Eduardo Subirats, não deixa de ser uma

... experiência [que] escapa ao logos da civilização, a seu princípio de identidade excludente e aos diversos sistemas de repressão e deslocamento sacrificial, epistemológico ou militar que acompanharam a pureza constituinte da identidade do Logos e do Verbo civilizatórios ao longo de sua história.<sup>30</sup>

Enfim, a transculturação, o hibridismo, as posições adaptáveis do sujeito ou a defesa da raça humana são conceitos que, finalmente, remetem aos mesmos pontos: a urgente necessidade de relativizar toda e qualquer definição da identidade; o inegável reconhecimento da mobilidade como condição fundamental para tudo o que se refere à posição ontológica do sujeito contemporâneo. Neste sentido, o latino-americano se dissolve ao mesmo tempo em que se fortalece no imaginário maior da globalização.



Por outro lado, a literatura e a ensaística (e, de forma mais ampla, toda ação criativa), se fortalecem nesta relação ambígua entre conceitos e palavras. De fato, todas as transformações pelas quais passamos confluíram sempre no âmbito linguístico: através de todo esse processo de conflitiva recriação, a América Latina paulatinamente vai ganhando autonomia e representatividade – processo enormemente impulsionado depois das rupturas das vanguardas.

O ensaísta Angel Rosenblat, ao comentar a relação do escritor vanguardista ante as novas possibilidades de lidar com a língua afirma que

... el escritor hispanoamericano, cohibido ante el lenguaje, oscilaba entre el academicismo y el barbarismo. Hoy se ha soltado el pelo. Su lengua es propia, y no subsidiaria de ninguna parte. Y como es propia, procede con ella libremente, combina palabras, inventa palabras.<sup>31</sup>

A livre combinação e associação que cria palavras é a mesma que as redime do passado ou as inventa, e também pode ser trasladada à questão da identidade. Se hoje a América Latina reconhece sua contemporaneidade cultural é porque se sente dona de uma língua própria e à vontade com toda a sua expressividade. Não poderá estar a sua contemporaneidade identitária na mesma livre combinação de raças, tempos e, portanto, imaginários? À já conquistada hibridação da língua, somar-se-ia a hibridação dos corpos e da memória, para ao final obter o nosso ouro alquímico: a riqueza conquistada pelo diálogo crítico, pela apreensão antropofágica.

Para finalizar, vejamos a aportação do poeta nicaraguense Ernesto Cardenal, através de um poema – “La palabra” – que demonstra a sua própria concepção da identidade latino-americana (ou humana), poeticamente concebida:

Somos palabra  
                   en un mundo nacido de la palabra  
 y que existe sólo como hablado.  
 [...]
 Las personas son palabras.  
                   Y así uno no es si no es diálogo.  
 Y así pues todo uno es dos  
 O no es.  
 [...]
 Uno es el yo de un tú  
                   o no es nada.



¡Yo no soy sino tú o si no no soy!  
Soy Sí. Soy Sí a un tú, a un tú para mí,  
a un tú para mí.  
Las personas son diálogo, digo,  
si no sus palabras no tocarían nada,  
como ondas en el cosmos no captadas por ningún radio,  
como comunicaciones a planetas deshabitados,  
o gritar en el vacío lunar  
o llamar por teléfono a una casa sin nadie.  
(La persona sola no existe.)  
Te repito, mi amor:  
Yo soy tú y tú eres yo.  
Yo soy: amor.<sup>32</sup>

## Notas e Referências

- 1 Como fruto desse contexto, observe-se a retomada crítica de *Ariel* pelo escritor cubano Roberto Fernández Retamar, no seu *Calibán*, de 1971.
- 2 José María ARGUEDAS. *Indios, Mestizos y Señores*. Lima: Horizonte, 1985, p. 16.
- 3 Na contramão desta saudação à mestiçagem estão as teorias que alimentavam a intelectualidade nativa pós-independência, importadas diretamente da Europa e adaptadas a partir do “darwinismo social”. Neste sentido há, por exemplo, o livro *Pueblo Enfermo* (1909), do escritor e sociólogo boliviano Alcides Arguedas, que defende a idéia da mestiçagem como uma “doença” que empurra a América para um fim de destruição e barbárie.
- 4 Fernando ORTIZ. *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993, p. 148.
- 5 Octavio PAZ. *Pequeña crónica de grandes días*. México: FCE, 1991, p. 58.
- 6 Nestor GARCÍA CANCLINI. “Nestor García Canclini: todos nos hemos globalizado”. Entrevista com Carlos Alfieri. *Revista de Occidente*. Nº 293, outubro de 2005, p. 144.
- 7 Stuart HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, pp. 12-13.



- 8 Boaventura de Sousa SANTOS. *El milenio huérfano*. Ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta, 2005, p.118.
- 9 Teixeira COELHO. *Guerras Culturais*. São Paulo: Iluminuras, 2000, p. 259.
- 10 Pedro GÓMEZ GARCÍA. "Las ilusiones de la 'identidad'. La etnia como pseudoconcepto." In: *Gazeta de Antropologia*, p. 2. [www.ugr.es/~pwlac/G14\\_12Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html).
- 11 Martín HOPENHAYN. *Ni apocalípticos ni integrados*. México: FCE, 1995, pp. 112-113.
- 12 Fernando ORTIZ. *Op. Cit*, p. 117)
- 13 Adauto NOVAES. (Org.) *Oito visões da América Latina*. São Paulo: SENAC, 2006, p. 65.
- 14 *Ibidem*, p. 62.
- 15 Teixeira COELHO. *Guerras Culturais*. São Paulo: Iluminuras, 2000, p. 158.
- 16 Pedro GÓMEZ GARCÍA. "Las ilusiones de la 'identidad'. La etnia como pseudoconcepto." In: *Gazeta de Antropologia*, p. 11. [www.ugr.es/~pwlac/G14\\_12Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html).
- 17 *Ibidem*, p. 12. José Martí, em seu fundamental ensaio "Nuestra América", já havia afirmado que "no hay odio de razas, porque no hay razas." Nesta mesma linha, Simón Bolívar dizia que a América Latina era uma "pequena humanidade", uma "humanidade em miniatura." Citado por Boaventura de Sousa SANTOS. *El milenio huérfano*. Ensayos para una nueva cultura política. Madri: Trotta, 2005, p. 14.
- 18 Zygmunt BAUMAN. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 19.
- 19 Zygmunt BAUMAN. Entrevista, Mais! Folha de São Paulo, 19 de outubro de 2003, p. 06.
- 20 Nesta mesma linha, o filósofo Martín Hopenhayn afirma, não sem certa ironia, que "para progresar, mejor borrar las pisadas previas sin nostalgia, o con una nostalgia leve y risueña. La nueva modernidad en el subdesarrollo se embriaga con amnesia, busca equilibrarse entre la intoxicación de su aire y el dinamismo de su desarrollo." Martín HOPENHAYN. *Op. cit.*, p. 63.
- 21 Zygmunt BAUMAN. Entrevista, Mais! Folha de São Paulo, 19 de outubro de 2003, p. 36
- 22 Jorge Luis BORGES. "La postulación de la realidad". In: *Discusión*. Madrid: Alianza, 1986, p. 61.



- 23 Octavio PAZ. *Pequeña crónica de grandes días*. México: FCE, 1991, p. 51.
- 24 Boaventura de Sousa SANTOS. *Op cit.*, p. 117.
- 25 *Ibidem*, p. 118.
- 26 Martín HOPENHAYN. *Op. cit.*, 1995, p. 21.
- 27 *Ibidem*, p. 18.
- 28 Octavio PAZ. *Op. cit.*, p. 93.
- 29 Fernando ORTIZ. *Op. cit.*, p. 24.
- 30 Eduardo SUBIRATS. *A Penúltima Visão do Paraíso*. Ensaio sobre Memória e Globalização. São Paulo: Studio Nobel, 2001, p. 113.
- 31 Angel ROSENBLAT. "Lengua literaria y lengua popular en América". In: *Historia crítica de la literatura Hispanoamericana*. Barcelona: Ed. Crítica, 1988. Vol. III.
- 32 Ernesto CARDENAL. "La palabra". In: *Cántico Cósmico*. Madrid: Trotta, 1999, p. 23.