

Alea jacta est: fragmentos de brasilidad*

Maria Lucia Pagliarini Saponara**
Rogério Lobo Sáber***

Resumen

Este ensayo es un ejercicio ciudadano en la medida que investiga, sistemáticamente, la brasilidad (esencia cultural de este país). Partiendo de un punto de vista de considerable amplitud, responsable por exponer los conceptos de identidad y cultura, alcanzamos, gradualmente, cuestiones más puntuales sobre la cultura brasileña, examinándola en aspectos históricos, lingüísticos y literarios. Nuestra intención es sugerir posibles fronteras entre lo que sería propio de la cultura brasileña y lo que, al final de cuentas, es inherente a toda y cualquier sociedad en términos de identidad. Se enfoca, también, el movimiento modernista brasileño, responsable por aguzar la curiosidad de teóricos y consecuentemente despertar la conciencia de una condición cultural autóctona.

Palabras clave

Identidad; cultura; brasilidad; modernismo brasileño.

Abstract

This essay is an exercise of citizenship as it investigates, systematically, the Brazilianness (cultural essence of our country). Starting from a point of considerable extent, responsible for exposing the concepts of identity and culture, we achieve gradually more specific questions about Brazilian culture, examining it in historical, linguistic and literary aspects. Our intention is to suggest possible boundaries between what would be characteristic of Brazilian culture and what, after all, is inherent in any society in terms of identity. This text also focuses on the Brazilian modernist movement, responsible for whet the curiosity of theoreticians and thereby raise awareness of an autochthonal cultural condition.

Keywords

Identity; culture; brazilianness; brazilian modernism movement.

* Artículo recibido el 15/09/2010.

** Tiene Maestría en Literatura brasileña por la UFMG, especialista en Historia del arte por la Scola di Arte "Lorenzo di Medici", Italia. Actualmente es profesora de Literatura brasileña e Historia del arte em la Universidad del Valle do Sapucaí.

*** Graduado en Letras (Portugués / Inglés) por la Universidad del Valle do Sapucaí (2009). Se perfeccionó en Historia de la filosofía antigua por la Facultad Católica de Pouso Alegre (2010). Actualmente es profesor de Literatura em el Colegio Tecnológico Delfim Moreira, de Santa Rita do Sapucaí.

1. “¿Siempre el césped del vecino es más verde?”

*Perdre
Mais perdre vraiment
Pour laisser place à la trouvaille.
(Apollinaire)*

Nos toca aquí hacer algunas consideraciones que, correspondiendo a un intento de interpretación incipiente de aquello que, grosso modo, podemos atribuir el nombre de *brasilidad*, son antes sugerencias reflexivas más que imposiciones acabadas, coercitivas.

Disponerse a redactar un breve artículo que traiga, en su interior, discusiones nodulares referentes a la esencia brasileña –mencionándose, incluso, sus plurales manifestaciones artísticas, de las que la literatura es el ejemplo que aquí predomina- se nos presenta como incumbencia desafiadora, por lo que veremos que la condición específica de nuestra *brasilidad* es inclusiva, visión turbada por las neblinas de la colonización y de la globalización contemporánea (extremos de una misma condición histórica).

Se agigante tal desafío cuando nos deparamos con lo que nos parece una escasez de textos accesibles, aunque no podamos decir que nuestra búsqueda fue vana. Gran parte del material al que tuvimos acceso o no se esforzaba en puntuar nudos, entrelazamientos, pertenecientes a la sociedad brasileña o movía el foco de luz, posándose sobre la sociedad europea, protagonista-referencia de un sinnúmero de teorías culturales.

Alcanzable se presenta la tesitura de este texto a partir del instante en que recorreremos, inicialmente, caminos que nos develaron cuestiones interesantísimas sobre la intrincada relación que, como si fuese regla, se construye entre los términos *cultura* e *identidad*. Por lo tanto, es imperioso que, en este prefacio, dirijamos nuestra atención a algunos puntos que se nos presentan como capitales.

Si prestamos atención a tal relación extremada, de amor y odio, creemos que es posible encontrar lo que, desde nuestro punto de vista, -por lo menos en potencia- se esboza como respuesta a la siguiente cuestión: “¿el césped del vecino siempre es más verde?” o, en otros términos, “si poseemos una dicha esencia cultural, específica, delimitable, ¿se porta ella de manera superior a otras esencias?”

Es el inicio de esta nuestra especulación una aventura: todavía nos sea conocido el punto de partida, es hora de abandonar el puerto y, con el auxilio de una brújula, navegar en búsqueda de nuestro destino.

Por tal razón, para este primer instante, tomamos la libertad de dialogar con el texto de Thierry Ménessier (2007), que nos muestra que la primera aclaración que debe ser realizada entre *identidad* y *cultura* es aquel que se refiere a la dilatación de una determinada esencia: en su concepción se llaman *identidad* las características particulares, interiorizadas (y, por lo tanto, poco dilatadas) de un individuo. En el otro lado del puente, encontramos la *cultura*, bastante dilatada, expandida, puesto que se refiere a la colectividad, al que es amplio y común a una determinada comunidad.

Consonante con los dichos del profesor de la Université Pierre Mendès France – Grenoble 2, “‘culture’ désigne en effet l’ensemble des principes d’une civilisation ou ensemble homogène de sociétés humaines; parmi ces principes, le langage occupe une des premières places, en tant qu’il est le moyen de rassembler les hommes (il est donc une condition de la civilisation elle-même) et le vecteur des valeurs dont l’affirmation permet aux membres d’une même culture de s’identifier et de se distinguer” (MÉNESSIER, 2007, p. 2).¹

Es también el referido investigador quien se preocupa con el hecho de que la identificación humana es siempre un camino de doble mano: en primera instancia –y de forma esencialmente natural-, “*yo me reconozco*”; sin embargo, ese reconocimiento, esa auto-identificación, solo es permitida a partir del momento en que la alteridad da señal de vida: es necesario, pues, que “*el otro también me reconozca*”. Y es en esas premisas que se basa el proceso de identificación humana y otros procesos de ahí decurrentes (aceptación, evaluación cultural, etc.)

Tratándose de la identificación humana, dos hechos pueden ser traídos a luz: (a) el proceso de identidad requiere un acto de lenguaje, y allí está la influencia / relevancia de la lengua, y (b) la necesidad que tenemos, cada uno de nosotros, de poseer una identidad no es sino legado cartesiano, herencia del “*cogito, ergo sum*”, ya que el ambiente moderno le imputó a los sujetos lo que podemos recortar como *individualidad* (ROUANET, 2004).

¹ “‘Cultura’ designa efectivamente el conjunto de los principios de una civilización o el conjunto homogéneo de las sociedades humanas; entre tales principios, el lenguaje ocupa uno de los primeros lugares, en lo que dice al respecto del hecho que es un medio de reunir a los hombres (es, por lo tanto, una condición de la civilización misma) y el vector de los valores cuya afirmación permite, a los miembros de una misma cultura identificarse y distinguirse.” (Traducción nuestra)

Si el un hecho que le debe ser conferida importancia a un determinado acto de lenguaje, no puede ser sino un hecho también que la literatura, en la mayoría de las veces, se reviste de y transmite sentidos tales que hacen posible, igualmente, la comprensión de identidad de la sociedad en la que / de la que nace.

La lengua es el rastrillo que permite que, el césped espeso de la conciencia, recortado, sea ofrecida la limpieza necesaria: es por medio del lenguaje que el ser humano se despoja de la condición animal y camina en dirección a su yo, a la construcción –y, simultáneamente, al entendimiento- de su identidad.

La cultura, en consecuencia, como nido/abrigo/conjunto de innumerables identidades, lidia también con especies de “verdades” incontestables, con determinadas exigencias, que son:

[...] (1) l’insertion dans une communauté linguistique, (2) la reconnaissance du lien entre l’individualité et une collectivité d’existence sociale et éventuellement civile (pour les cultures dans lesquelles un processus de différenciation politique s’est opéré), (3) l’usage de traditions communes, ce qui a des effets très profonds sur la détermination des conduites, même sur celles qui paraissent les plus individuelles, (4) le partage de valeurs, plus ou moins conscient ou explicite, mais à partir duquel se déploie l’expérience morale individuelle aussi bien qu’intersubjective (MÉNISSIER, 2007, p. 3).²

Pero la cultura, ella misma, a pesar de caracterizarse por su fuerte potencial de influencia, tomando en consideración que orienta actitudes, comportamientos, reacciones, etc., no es una piedra bruta, *única*, que necesita ser lapidada; por el contrario, la cultura es el yacimiento y sus gemas son las diversas posibilidades / especies de pertenencia que deben ser aquilatadas (*exempli gratia*: pertenencia política, etaria, lingüística). En fin, se compone la cultura de varios “*sous-ensembles*”³ (MÉNISSIER, 2007, p. 2) y, a partir de este punto, nos es dada la licencia para cuestionar: “¿quién es qué, sin embargo, viene primero: el huevo o la gallina?”

Se reporta la cuestión metafórica en exposición a la siguiente inseguridad: “*en la atribulada relación entre identidad y cultura, ¿quién es que influencia a quien?*” Nuestro deseo es entender si la cultura (amplitud) es influyente al punto de condicionar

² “[...] (1) la inserción en una comunidad lingüística, (2) el reconocimiento de la relación entre la individualidad y una colectividad de existencia social y eventualmente civil (para las culturas en las que un proceso de diferenciación política se instalo), (3) el uso de tradiciones comunes, que poseen efectos muy profundos sobre la determinación de las conductas, incluso sobre aquellas que parecen las más individuales, (4) el compartir valores, más o menos consciente o explícito, pero a partir del cual se desdobra la experiencia moral individual así como la inter-subjetiva.” (Traducción nuestra)

³ “Subconjuntos.” (Traducción nuestra)

las identidades (condición particular) o si la peculiaridad de cada identidad que, *en conjunto*, da rumbo a la caminata de la cultura. Como dice Ménissier,

l'appartenance culturelle est un terme générique, imprécis, et souvent utilisé sans précaution par les médias. Employer ce terme implique que l'on pose plusieurs thèses différentes: par là, on désigne le fait que l'individualité apparaisse dans un contexte linguistique, social, historique et axiologique (ce qui n'est pas discutible), mais on affirme aussi une relation de causalité, selon laquelle les caractères propres de l'identité individuels sont déterminés par ce contexte. Que le contexte culturel soit actif, qu'il ne soit pas seulement la toile de fond de la scène sur laquelle se révèlent les différentes individualités, cela n'est pas non plus contestable. Ce qui fait question, et qui est difficile à évaluer, c'est plutôt le degré de détermination de l'identité par le contexte culturel (2007, p. 5).⁴

Contrariamente a lo que muchos de nosotros podemos equivocadamente pensar, ser instruido (*cultivé*) culturalmente no implica aceptar aquello que se expone a la vista siendo una eventual imposición de la cultura de determinado local. Eso significa decir que, por más que el individuo sea influenciado por su cultura, efectivamente es instruido aquel que consigue someter al razonamiento su propia condición humana; en fin, es un sujeto que es “[...] tout le contraire d'un être qui aurait été mécaniquement déformé par son milieu”⁵ (MÉNISSIER, 2007, p. 7), a partir del instante en que le cabe meditar, cuestionar, confrontar, examinar el mundo en el que se encuentra inserido.

Nos parece, por consiguiente, que, si nos es concedida la dádiva de alcanzar a nuestro lector con esta reflexión, habremos cumplido nuestro propósito y, por extensión, habremos trazado un ejemplo de la instrucción cultural a la que rendimos palabras en el párrafo anterior.

Si ser culturalmente instruido equivale a propiciar un ambiente reflexivo tal, capaz de permitir que nuestro sentido crítico se transforme en prominente, dotándonos, entonces, de una capacidad analítica sin igual, también nos parece que es fruto de esa instrucción cultural la conciencia de que, en términos de *brasilidad*, encaramos una

⁴ “La pertenencia cultural es un término genérico, impreciso y, frecuentemente, utilizado sin precaución por los medios de comunicación. Emplearlo implica colocar (en cuestión) varias tesis diferentes: de esa forma, designa el hecho que la individualidad aparece en un contexto lingüístico, social, histórico y axiológico (lo que no es discutible), pero también afirma una relación de causalidad, según la cual los caracteres propios de la identidad son determinados por el contexto. Que el contexto cultural sea activo y no solamente el telón de fondo de la escena sobre la cual se levantan las diferentes individualidades, eso no es tan contestable. Lo que es discutible, y que es difícil de ser evaluado, es antes el grado de determinación de la identidad por el contexto cultural.” (Traducción nuestra)

⁵ “[...] totalmente contrario a un ser que habría sido mecánicamente corrompido por su ambiente.” (Traducción nuestra)

situación intrigante, porque la identidad brasileña se compara a un organismo vivo que, paradójicamente, incluso siendo un organismo, se presenta inconcluso. “[...] l’identité n’existe pas comme une entité acquise une fois pour toutes, elle semble plutôt le résultat jamais totalement achevé d’un processus”⁶ (MÉNISSIER, 2007, p. 6).

Recobremos el cuestionamiento que se precipitó sobre estas líneas ya en el inicio de esta publicación: “¿el césped del vecino siempre es más verde?” o entonces, para los zoomañacos de plantón, “¿es la vaca del vecino siempre más gorda?” Retomemos, incluso, el sentido que tales expresiones aquí adquieren: nuestra incomodidad principal es saber si la *brasilidad*, y sus más diversas implicaciones –estilo de vida, propuestas artísticas, iniciativas teóricas, etc.- sería, en Brasil, una condición cultural superior si se la compara a la de los otros países. De acuerdo con lo teorizado por Méssinier, una cultura, indudablemente, sirve siempre de referencia para que otra sea juzgada porque, frecuentemente, se lanza mano de una condición cultural como un “critère de jugement” (2007, p. 8).⁷

Partiendo de nuestras elucubraciones, podemos aprovechar el viento favorable que ahora toca a las velas del barco y trazar algunas sugerencias que, nosotros creemos, contribuyen con la abstracción de lo que ahora proponemos. Y la propuesta quiere aclarar, reside en la ilustración: es de nuestra voluntad aclarar que, a nivel local, es de sincretismo la condición cultural brasileña. Pero es necesario que seamos honestos y, resueltamente, apuntemos que, al fin de cuentas, las culturas como un todo permiten su fusión, ya que, al individuo le es dada la prerrogativa de pertenecer a sustratos culturales diferentes que, no raramente, se chocan. Si nos remitimos a la teoría del investigador que hasta ahora hemos enfocado, encontraremos que “en premier lieu, l’individu se montre capable d’appartenir à plusieurs cultures différenciées, dont certaines développent même des traits antagonistes. C’est-à-dire que les caractères par lesquels l’individu affirme et revendique son rapport au monde peuvent entrer en conflit les uns avec les autres” (MÉNISSIER, 2007, p. 5).⁸

⁶ “[...] la identidad no existe como una entidad adquirida de una vez por todas, ella parece antes el resultado jamás totalmente acabado de un proceso.” (Traducción nuestra)

⁷ “Criterio de juicio.” (Traducción nuestra)

⁸ “En primer lugar, el individuo se muestra capaz de pertenecer a diversas culturas diferenciadas, de las que desarrolla incluso trazos antagonistas. Significa decir que los caracteres por los cuales el individuo se afirma y por los que reivindica su narrativa al mundo pueden entrar en conflicto unos con los otros.” (Traducción nuestra)

Nos arriesgamos a aseverar, antes, que las directrices culturales de nuestro país se envuelven en sincretismo, en miscegenación. En las próximas secciones indicaremos nuevos caminos interpretativos como cumplimiento del compromiso establecido; ahora, sin embargo, es interesante que nos quede clara la Idea que una cultura pura es ilusión, es abstracción equivocada de un insensato como Hitler. En ese sentido, podemos considerar la propia cultura europea –matriz de tantas otras- como siendo una combinación absoluta, a partir del momento en que “[...] se définit moins comme une création originale que comme une surprenante synthèse des cultures grecques et latines, juives et chrétiennes” (MÉNISSIER, 2007, p. 9).⁹

Una expresión, en suma, puede ser traída a la luz en esta discusión: *varium et mutabile*, esencia primera del campo científico. Todo el esbozo aquí trazado es antes un empeño que un acierto; nuestro primer ensayo correspondió a la conceptualización –por medio de un texto de un especialista en filosofía- de los términos *identidad y cultura*. Intentamos, a nuestra manera, extender sentidos a uno y a otro término. En caso que el texto haya permitido, esperamos, el apropiado acompañamiento, puntos se encuentran aclarados: (1) tratándose de la identificación humana, el proceso es conjunto que pide, de modo equivalente, por lo que se puede llamar de “auto-participación” y por la participación de los otros (alteridad). (2) La lengua es un instrumento de identidad, y, por lo tanto, en el momento adecuado, trazaremos sugerencias que apuntan a la literatura, por ser esta el arte de la palabra. (3) Toda cuestión cultural se estructura sobre la constante de la pertenencia. (4) La relación que se presencia entre *identidad y cultura* es exacerbada, neurótica. Y (5) es inherente a cualquier cultura –por lo menos en esencia- el permiso a la fusión. Es hora, por lo tanto, de que reservemos nuestra atención a la condición cultural brasileña; para eso, nos depararemos con dos encrucijadas: una, que conduce a una cosecha destruida, rondada por negras nubes y tomada por cuervos. La otra, que nos lleva a un camino de promesas, iluminado, que acaba por concretarse en una reflexión positiva. Al lector le será dada la libertad de elegir: *fiat voluntas tua!*

⁹ “[...] se define como una creación original que como una sorprendente síntesis de las culturas griegas y latinas, judías y cristianas.” (Traducción nuestra)

2. “Después de la tempestad...”

Anunciamos que todos seremos ahora conducidos a una carretera que, en su fin, abriga una encrucijada; la esencia dicha imparcial del discurso científico nos impone la necesidad que tracemos, en atención al principio arcádico del *áurea mediocritas*, un justo paralelo: quien lo conoce, será capaz de juzgarlo y creerlo (o no). Es necesario que sean apuntados los extremos para que podamos, cada uno de nosotros, alcanzar el equilibrio necesario, ponderando sobre los dos lados de una situación dada.

Esbozamos, en la primera sección, algunas ideas centrales, que dicen al respecto de los términos *identidad* y *cultura*, ejemplificamos, incluso, los principales pensamientos que vienen a la mente cuando nos detenemos a comprender tales conceptos. En este instante, sin embargo, profundizaremos la excavación, reservando la luz de la lámpara para la teoría de Ciro Marcondes Filho, publicada en 2001.

El autor, tomando San Pablo como referencia, propone un análisis de la *brasilidad* que bordea el negativismo, y, al lector desavisado, toda la situación, de allí, se presenta negra, irremisible. Pero la teoría de Filho tiene su valor, ya que se integra a las teorías sociológicas contemporáneas y, por lo tanto, todo el recorrido / movimiento reflexivo del texto se expande en dirección a una condición más general.

Para Ciro Marcondes Filho, pensar en *brasilidad*, o sea, proponerse a comprender esa condición –si es existente- de la sociedad brasileña es irremediablemente extender nuestra atención para la *violencia*, y de ahí la violencia será el tema central de su disertación. La violencia es una inherencia de la naturaleza humana contra la cual todas las sociedades, de una u otra forma, luchan. Podemos pensar, pues, que la cultura corresponde, según las concepciones de Rousseau –traído a la discusión-, a las prácticas conscientes o inconscientes que establecen las directrices por medio de las cuales una sociedad es educada. *El foco central de toda condición cultural, por lo tanto, sería el control del ser humano.*

Aunque es, de acuerdo con lo que se expone, prácticamente imposible que alcancemos un *estatus* de sociedad cuya excelencia corresponda al vacío total de lo que es violento. En mayor o menor escala –concentrado o diluido- el hecho es que el ser violento se manifiesta siempre de manera explícita o implícita.

Se listan, por consiguiente, tres “acciones” que intentan delimitar las formas prosaicas de violencia y, que por ser justamente habituales, nos pasan, no raramente, desapercibidas, subrepticamente:

(1) *Un accionar indiferente*. Se hace manifiesta la manera con la que lidiamos con los derechos humanos –debilitados, inertes- y también la arrogancia que se concentra en la mentalidad de quien posee un pedazo de tierra o algún objeto que, revistiéndose de una memoria cultural patriarcal, simboliza poder. “La ley es apenas una figura abstracta y solo tiene validez casuística, como recurso de autodefensa y persecución de los enemigos.” (FILHO, 2001, p. 21).

(2) *Un accionar vándalo*. Forma de violencia aún más explícita, en que los bienes públicos, téticamente, encuentran apenas el fin de la corrosión, de la aniquilación completa. Las formas de civilidad desaparecen y, tal como la cortadora que, en instantes, da fin a la plantación, también todo símbolo de urbanidad se hace extinto, desaparecido.

(3) *Un accionar cínico*. Es la violencia de la indiferencia, de la alienación: nada es sino “(...) el actuar inescrupuloso, oportunista, que ignora y es arrogante frente a las responsabilidades encuentra, en Brasil, un territorio extenso de desarrollo, particularmente en la política, en la actitud de las empresas y en las formas de inmoralidad administrativa sistemáticamente denunciadas en el país.” (FILHO, 2001, p. 21).

Al reflexionar sobre las prácticas que nos remiten a la violencia, necesitamos prestar atención al hecho que existen prácticas más “descaradas”, que se exponen a la vista, sin timidez alguna; pero existen, también, prácticas violentas que si no fuesen analizadas atentamente, no serían concebidas como tal. Las prácticas implícitas de violencia corresponden a la *violencia pulverizada*, que se concretiza, principalmente, en grupos mafiosos y terroristas.

Es Ciro Marcondes Filho también quien nos explicará esa tendencia de pulverización de la violencia en la sociedad brasileña; no obstante, tales fragmentos de violencia, en Brasil, establecen sólida coherencia con la pulverización de la violencia en el escenario mundial, guiado por la condición filosófico-cultural postmoderna /hipermoderna. (GIDDENS, 1991; LIPOVETSKY, 2008).

Siendo así, todo lo que puede ser interpretado como violento, actualmente, tiene una fase neo absolutista. Y tal dominio es, de acuerdo con lo que dice Ciro Marcondes Filho, *soft*. El dominador no tiene fase definida: lo visible es un polvo y tal suspensión corresponde a las actividades estatales, a los grandes escritorios, a los órganos que

poseen sedes mundiales, a grupos que se pautan por la oligarquía: en fin, todo muy globalizado, de acuerdo con lo que estipula el Corán del mundo capitalista.

Se incluye también en tal concepción toda forma de violencia inevitable que, de acuerdo con lo que dice el autor, se concreta por medio de la estratagema publicitaria: en una gran ciudad como San Pablo, por ejemplo, no es dado al ciudadano “el derecho de no ver” (FILHO, 2001, p. 24).

Los signos son excesivos, las imposiciones aún más:

(...) las poblaciones se hacen dependientes de un Mefistófeles invisible, que determina reglas, políticas y rumbos, que impone programas, sistemas de trabajo y equipamientos, que altera cuadros industriales, situación de empleos y desempleos, que decide políticas agrícolas mundiales, inversiones y retiradas de capital de todo el planeta indiferente a las diversidades nacionales. (FILHO, 2001, p. 23).

Una segunda especie de violencia que compondría el escenario brasileño sería la *violencia profanadora*, referente a las prácticas violentas que buscan la aniquilación de lo sacro, de lo culturalmente icónico, del patrimonio humano. Se crean bombas cuyo objetivo capital es la cultura, la filosofía, la erudición.

De ahí, la *brasilidad* se constituye sobre un exceso de sexo, de estatización repetitiva y cotidiana, inconsciente; todo en mucha armonía con el escenario contemporáneo mundial (HASSAN, 2003). A la sociedad brasileña le estaría reservado, pues, el exceso de corrupción, un vacío de todo su patrimonio.

La tercera suerte de violencia subyacente a la sociedad brasileña corresponderá, por fin, a la *violencia “suicida”*, considerándose que el suicidio de una sociedad puede ocurrir de manera consciente –por medio de la fabricación de bombas y/o artefactos mortíferos- o de forma inconsciente, cuando, poco a poco, por ejemplo, gotean injusticias contra el planeta, objeto descartable proveedor de lucro.

Es esa la tempestad apuntada, sin miedo y con pertinencia, por Ciro Marcondes Filho. Es a partir de tales reflexiones que somos capaces de ahora resumir los argumentos del autor: (1) pensar en *brasilidad* es pensar en las relaciones de dominación y, consecuentemente, en la violencia de allí advenida, recordemos que Brasil, desde sus orígenes, vivencia la cuestión de la dominación. (2) La condición exclusiva de Brasil –la *brasilidad*, foco de este trabajo- se presenta contaminada por la condición societaria mundial. (3) Brasil y las demás sociedades del planisferio sufren

con lo que puede nominarse *mal de la sociedad contemporánea*: de allí la siempre existencia y actuación de una violencia dicha clásica y otra que se infiltra, rastrea, implícitamente en las (rel)ac[c]iones cotidianas. Y, en ese sentido, *homo homini lupus*.

Pasemos ahora a la otra posibilidad de la encrucijada al frente de la cual nos estancamos: es momento de encontrar una salida, algo que pueda ser salvo de ese conturbado escenario antes diseñado.

3. “...viene la bonanza”

Antes de ser fundada la piedra angular responsable por la sustentación de una positiva concepción de *brasilidad*, nos caben algunas orientaciones. Primero, nos parece bien resaltar que el texto que será reseñado de manera que nos presente una promesa, una punta de esperanza –de ella necesitamos, teniendo en vista las infaustas previsiones que la anteceden- es el artículo de María Isaura Pereira de Queiroz, publicado por la primera vez en 1987 y reeditado en 2008.

Para la autora, reflexionar sobre *brasilidad* es lidiar con una cuestión que desde el fin del siglo XIX ha sido objeto de investigaciones y, no raramente, fuerza motora de diversas polémicas en el campo de las ciencias sociales.

Así es que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, diversos teóricos iniciaron un viaje en dirección a lo que se llamó *psicología de los pueblos*: la voluntad era la de recortar, de manera indudable, los atributos físicos y psicológicos de cada pueblo; eso debido a la obsesión científico-positivista que mostró sus garras después de la ascensión del discurso ilustrado. Como la autora nos muestra, sin embargo, tal tendencia dicha científica (y, por lo tanto, imparcial, certera, indiscutible) era, principalmente, saturada de preconceptos y de impresionismo.

Cuidar de la comprensión de la identidad nacional es entender, antes que nada, que una civilización posee matices diversos, pero que también, de manera subyacente, contempla cierta unidad. Es cierto, también, que pensar en tal unitarismo es sobrellevar, principalmente, la concepción occidental de organización del mundo.

De allí podemos pensar en el siglo XIX como siendo un recorte histórico en que cuestiones *racistas* definían el futuro económico y cultural del mundo. La teoría siempre se enfoca en la cuestión de “razas” (bienes esencialmente biológico) y también en el hecho que existe una comunidad perfecta, que corresponde a la europea, fruto de una sociedad industrializada.

Para la autora, existen dos vertientes teóricas que contribuyen con la explicación de la identidad brasileña: la primera, de carácter religioso, confiere relevancia al hecho que el *candomblé* (herencia africana, religión reaccionaria al dominio del hombre europeo, cuyos valores son transmitidos oralmente y a lo largo de un periodo macizo) fue modificado en estas tierras y se transformó, después de recibir la influencia del *kardecismo*, la *umbanda* (religión de difusión escrita y que predica que al individuo, por conducir bien su vida y tomar decisiones positivas, le es conferida, en una vida reencarnada, una ascensión social).

La segunda idea, opuesta a la del culto popular, consiste en un punto de vista filosófico-intelectual: nuestra identidad cultural fue bien definida cuando la realización de la Semana de arte moderno en 1922, ocurrida en el Teatro municipal de San Pablo, ya que Mario de Andrade y Oswald de Andrade propusieron ideas filosóficas pertinentes (para Mario, nuestra identidad sería como la de *Macunaíma*: mixta; para Oswald de Andrade, toda nuestra esencia cultural debería lanzarse en busca de un perfeccionamiento que se daría por medio de la antropofagia: ya que “devora” los valores extranjeros). (ANDRADE, 1987)

En fin, por la concepción expuesta por Queiroz (2008), *brasilidad* sería nuestra condición cultural sincrética, mixta, fundida. Y es justamente sobre esa fusión de culturas –admisibles, de acuerdo con lo que vimos en la sección I- que la autora lanza su mirada, exponiéndonos que, durante mucho tiempo, tal mezcla fue vista como un factor responsable por el atraso social de Brasil. En las palabras de la investigadora:

Confrontés à cet état de fait, ces chercheurs en sciences sociales voyaient dans la persistance de coutumes « barbares », aborigènes ou africaines, l'un des obstacles qui empêchaient le Brésil de parvenir à la splendeur de la civilisation européenne. Ils considéraient les coutumes comme une barrière retardant le cheminement du pays vers la formation d'une véritable identité nationale, ce qui, selon cette logique, entravait aussi un développement économique plus effectif (QUEIROZ, 2008, p. 2).¹⁰

Pero es también la autora que nos comprueba la condición fundible inherente a las culturas –sean del Viejo mundo, sean del Nuevo mundo-, diciendo que “aux yeux

¹⁰ “Confrontados a ese estado de acontecimientos, los investigadores en ciencias sociales veían en la persistencia de las costumbres “bárbaras”, aborígenes o africanas, uno de los obstáculos que impidieron que Brasil alcance el esplendor de la civilización europea. Consideraban las costumbres como una barrera que retardaba la caminata del país en dirección a la formación de una verdadera identidad nacional, esa que, según tal lógica, habría –también- un desarrollo económico más efectivo.” (Traducción nuestra)

des jeunes intellectuels, l'homogénéité culturelle, postulat de base pour la définition d'une identité selon leurs aînés, apparaît désormais comme une illusion ou un faux problème. La civilisation occidentale, la civilisation européenne elles-mêmes constituent des conglomerats aussi hétérogènes que la civilisation brésilienne” (QUEIROZ, 2008, p. 5).¹¹

De acuerdo con lo que hemos trazado, todas las civilizaciones son sincréticas y la idea de existencia de una etnia pura es mito. Sin embargo, pensar en identidad nacional es entender, antes que nada, que siempre hay una ideología dominante, una voz soberana, que establece valores y directrices que cargan la expectativa de ser reproducidos. Es necesario, pues, pensar que la fusión cultural es fuente de riquezas y, por lo tanto, algo que debe ser encarado como positivo.

Proponer estudios sociales al respecto de la identidad de un pueblo –y aquí del pueblo brasileño- es depararse con un siempre preguntar, ya que cualquier intento de reducción se carga de preconceptos. Es necesario pensar que la miscegenación en términos de cultura es fuente de riquezas y, por lo tanto, algo que debe ser encarado como siendo positivo.

Al final, “[...] l'union d'éléments si différents ne pouvait que résulter une configuration disharmonieuse, mais cette disharmonie même serait source d'enrichissements et d'innovations parce qu'elle stimulait soit le développement de ce qui existait déjà, soit l'innovation” (QUEIROZ, 2008, p. 11).¹²

Es irrevocable que la creación y la utilización de conceptos y definiciones sean reflejos de la sociedad de la que provienen o en la cual se encuentra el investigador, sin embargo, apuntada, en contrapartida a la sección anterior, esa condición promisorio -esa cajita de Pandora que es lo que poseemos por *brasilidad*-, nos hace posible entender que siempre, en estudios, nos deparamos con un continuo construir.

4. “De grano en grano la gallina del movimiento modernista llena el papo”

Last but not least, nos cabe sugerir una última reflexión. Si es verdad que la delimitación de nuestra *brasilidad* se tiene expuesto como una ardua tarea, dejando

¹¹ “a los ojos de los jóvenes intelectuales, la homogeneidad cultural, postulado de base para la definición de una identidad según sus primogénitos, aparece, de hoy en adelante, como una ilusión o un falso problema. La civilización occidental, la civilización europea, ellas mismas constituyen conglomerados tan heterogéneos como la civilización brasileña”.

¹² “[...] la unión de elementos tan diferentes no podría resultar sino en una configuración des-armónica, pero tal desarmonía sería la fuente del enriquecimiento y de innovaciones porque estimularía sea el desarrollo de lo ya existente, se la innovación”.

flojos incluso los intelectos más dispuestos, también es verdad –desde nuestro punto de vista- que Brasil se insirió en una etapa histórica que le permitió el delineamiento de una esencia, al menos en lo que atañe al campo artístico y, aquí, notoriamente, al de la literatura.

Por lo que hemos trazado, siempre la intelectualidad brasileña se incomodó con el hecho de que tanto sincretismo –enmarañado a tantas herencias culturales de otras tierras- posiblemente haya promovido una disolución –si es que una vez existiese- de la condición brasileña propiamente dicha. “¿Cuál es la fase de Brasil?” es cuestión que se presenta remanente / pendiente hasta el inicio del siglo XX. Ya que la libertad del otro comienza en el punto exacto en que la mía termina, ¿cuál sería esa demarcación entre cultura brasileña y cultura europea / africana y compañía?

A pesar de ser hechas innumerables acrobacias intelectuales, en el sentido de demarcarse una esencia brasileña, Néstor García Canclini, heraldo, nos anuncia que el caballo de la identidad latinoamericana –y, por extensión, de la identidad brasileña- es presumido, esquivo, animal bravo:

La mezcla de colonizadores españoles y portugueses, después de ingleses y franceses, con indígenas americanos, a la que se agregan esclavos trasladados de África, se transformó en *mestizaje* un proceso fundacional en las sociedades del llamado Nuevo Mundo. En la actualidad, menos del 10% de la población de América Latina es indígena. Son minorías también las comunidades de origen europeo que no se mezclaron con los nativos. Pero la importante historia de fusiones entre unos y otros requiere utilizar la noción de mestizaje tanto en el sentido biológico –producción de fenotipos a partir de cruces genéticos- como cultural: mezcla de hábitos, creencias y formas de pensamiento europeos con los originarios de las sociedades americanas (CANCLINI, 2003, XXVII)

En tierras brasileñas, un intento de demarcación de identidad tal vez haya sido interpretada como tardía por muchas mentes; sin embargo, nos es innegable, vino. A galope, en un caballo al que se bautizó *modernismo brasileño*. ¿Uno de los principales conductores? Mario de Andrade, paulista, nacido en 1893 y fallecido en 1945; ¿coincidencia haber cumplido su tarea en el mismo periodo en el que la guerra cumplía la suya?

Mario de Andrade ya no es novedad para quien se depara con este artículo; el lector atento se acordará que el poeta y novelista brasileño ya fue mencionado en las secciones anteriores. Sin embargo, un comentario, creemos nosotros, siempre permite

(¿pide por?) extensión. Por lo tanto, a la luz de las teorías modernistas en literatura, intentemos comprender en qué medida todos los movimientos e iniciativas modernistas en Brasil, que culminaron con la Semana de arte moderno de 1922, buscan una identidad dicha nuestra.

Refiriéndose a las revoluciones modernistas en la literatura, es Otto Maria Carpeaux, en obra homónima, que nos muestra que la modernidad literaria es todo un sustrato cultural que se pauta / se caracteriza por la desilusión.

El personaje moderno, el autor moderno, la obra de arte moderno, la obra literaria moderna, se nos hace evidente, son todos desacralizados y reflejan la efervescencia de un recorte histórico sin precedentes.

Concluir de ahí que el arte modernista fue el resultado del desequilibrio mental de los modernistas sería un juego de palabras de crítica reaccionaria. En realidad, aquel desequilibrio significaba la desarmonía entre los órganos estructurales de la sociedad, desorden comparable al que existe entre las actividades económicas en el momento de crisis de un sistema social. Falta, entonces, la posibilidad de ajuste; y los miembros continúan viviendo en relativa autonomía, como tumores dentro de un cuerpo enfermo. El modernismo es, de este modo, una literatura relativamente autónoma. Sufre con los dolores del cuerpo entero y refleja las intervenciones quirúrgicas que la guerra y la revolución representan. Pero guarda siempre una autonomía que ningún estilo literario, desde el Renacimiento, poseyó. De ahí la impresión, de muchos críticos, de el cubismo o el modernismo constituyen novedades absolutas, contrarias a todos los cánones que, desde el Renacimiento, dominaron la pintura y la literatura (CARPEAUX, s/d, pp. 25-26).

Eso no significa –tenemos que resaltar– que las obras sean vacías, desprovistas de un contenido comprometido, etc., etc. Por el contrario: tal es el empeño en ese transponerle, a la obra, el sentimiento de nacionalidad que podemos pensar en la liberación de la literatura brasileña de la europea (referencia importada y soberana).

Carpeaux, crítico vienense, nacido en 1900, hijo adoptivo de Brasil, vino a estas tierras como consecuencia de guerras y de conturbaciones políticas del periodo en que vivió. No sabía, cuando llegó aquí, mínimas palabras en lengua portuguesa; sin embargo, aproximadamente en tres años, tales palabras se multiplicaron como panes y Otto María Carpeaux, ciudadano brasileño: “no negó ni nunca negaría (...) los fuertes lazos que lo prendían a Europa, por herencia espiritual y por formación. Pero todo eso está hoy fundido en vaso de contornos vivos. Me siento brasileño, me gusta el arroz y el poroto y soy fanático de Ouro Preto” (CARPEAUX, s/d, p. 18).

Es el crítico, observador fuerte, que notó que Brasil sería un campo promisorio para que todas las propuestas modernistas de ruptura brotasen. De hecho, no podemos pensar en el fracaso del movimiento: las erupciones modernistas, proponiendo rupturas inéditas y, notablemente, la autonomía de la cultura en que surgieron, encuentran tierra fértil en este país.

El modernismo, fruto de la bohemia, es cisión social siempre en extensiones más amplias. Al trazar su recorrido histórico, Carpeaux nos enseña que el hervir moderno – tan bien adaptado a nuestra realidad y a ella a él- se concentró, al menos inicialmente, en cuatro (04) polos de difusión cultural: París, Florencia, Nueva York y Berlín.

En términos culturales amplios, generales, vimos que es intento –en la mayoría de las veces, frustrados- la separación en grupos, la “clasificación” de comunidades por medio de aquello que parece compartición de características comunes. En lectura también hay movimientos que buscan tal posición didáctica, de acuerdo con lo que nos expone Carpeaux:

El espíritu geométrico de los franceses se sintió muy a voluntad en la descomposición de la realidad en estructuras geométricas y en la reconstrucción de acuerdo con las leyes de la matemática, más lógicas de lo que contingencias de la realidad. Los españoles, sin embargo, no son así tan geométricos: tienen el espíritu místico, reconocieron en las leyes matemáticas de la composición reflejos de la armonía de las esferas u otras proporciones ocultas del universo, reencontradas por la introspección intuitiva del microcosmos del alma. (s/d, p. 45).

Nos resta, pues, el cuestionamiento: si a los franceses les es dada la descomposición y a los españoles se les ofrece como presente cierto misticismo, ¿cuál sería la condición brasileña? ¿Por qué caminos habría el modernismo adquirido mimetismo en nuestra sociedad?

Somos inclinados a aseverar que, en tierras brasileñas, en tiempos de modernidad literaria, es deseo inicial y predominante la búsqueda por lo primitivo –lo que, de cierta forma no va al encuentro de los ideales modernistas ya dispersos por gran parte del globo terrestre. Por tal perspectiva, se nos presenta el artículo de Joel Birman un referencial teórico de gran valor para la comprensión –mínimamente en esencia, si en este texto queda impedida la posibilidad de disertar acerca de cuestiones exageradamente puntuales- de los propósitos artísticos que vendrían a ser, en literatura, un grito de independencia de los moldes europeos.

Por lo tanto, nos es necesario iniciar el análisis del texto birmaniano exponiendo que el autor-foco es Mario de Andrade, paulista comprometido, subversivo, historiador de nuestra cultura. La pertinencia del estudio de tal artículo se justifica por el hecho que al lector lo queremos informar sobre la siguiente idea: la construcción de una *brasilidad* –temática reiterada en esta concisa disertación- se ha presentado como un desafío a lo largo de los siglos –de hecho, en consonancia con lo que nos demuestra el texto birmaniano, el intento de filtrarse, en todo que se presenta como pieza en el difuso rompecabezas que siempre fue la sociedad brasileña, una esencia propiamente recortada, es ensayo repetido, que se orientó por errores y aciertos.

Ad augusta per angusta, nos enseñó el proverbio latino: y es el modernismo, brillantemente representado por la figura de Mario de Andrade. Entonces, “(...) el modernismo sería no apenas la reivindicación permanente del derecho a la investigación estética y la actualización de la inteligencia brasileña, sino también la estabilización de una conciencia creadora nacional.” (BIRMAN, 2009, p. 200)

Se aplica a la comprensión del modernismo brasileño es entender que, solamente en este siglo XX le fue dada a Brasil la chance de buscar –y, quizás, encontrar- una identidad artística brasileña, desprovista, tanto como es posible, de la sombra europea.

Según Birman, “[...] Mario de Andrade [como uno de los mayores mentores de la revolución artística toda] pretendió realizar del imaginario brasileño, transformando nuestra memoria fragmentaria y dispersa en un archivo propiamente dicho, lo que estaba inequívocamente en pauta era el deseo de esculpir los fundamentos de la tradición brasileña” (2009, p. 197).

Los textos de Mario, como soportes para el análisis de aquello que Birman denomina “diversas materialidades discursivas”, son trazados –aunque sea inconscientemente- sobre los ideales modernos de percepción del mundo. En otros términos, tenemos allí el hecho que, a partir de la Edad Moderna, el pasado ya no es más la fuente de toda sabiduría de la que la realidad presente debe beber para poder mantenerse y afirmarse como ese mismo presente.

El puente –por lo que se nos hace evidente cuando de esa completa alteración de la ruta histórica- ya no se establece entre el presente y el pasado solamente, sino que ahora ya se tiene una abertura para que el presente establezca, de hecho, puentes con el futuro –el porvenir-, que puede ser, en la mínima de las hipótesis, milimetrado, trazado, racionalizado.

En conclusión: los textos modernistas de Mario de Andrade, bebiendo de la fuente justamente del discurso que se nos presenta como de fuerte influencia maquiavélica (confronte la concepción que Maquiavelo adopta para explicar la política de su contexto histórico), lo confirman como heraldo de la discontinuidad histórica brasileña, ya que “(...) los viajes etnográficos de Mario de Andrade le posibilitaron los medios para dar voz a los vencidos e inscribirlos entonces en el archivo de la brasilidad” (BIRMAN, 2009, p. 200).

Tenemos, pues, que la rapsodia que se desarrolla en la obra *Macunaíma* es un punto de partida para que comprendamos la *hibridación*¹³ que subyace a la sociedad brasileña. Entonces, la narrativa andradiana es una confluencia de leyendas, de mitos, de hablas regionales, críticas, ironías y parodias. En fin, es interesante apuntar, para futuras investigaciones, que la obra, por valerse del colage, de la alusión a narrativas mitológicas, de reflexiones de carácter lingüístico y también de la narrativa fantástica, se equipara a muchas obras que, en nuestra contemporaneidad, llevan la etiqueta de posmodernas, principalmente en lo que se refiere a la fusión de la cultura con la erudita.

Macunaíma, por lo tanto, compone un mosaico cultural y, por medio de alusiones a las culturas griega, romana, francesa, italiana e inglesa, Mario de Andrade nos invita a repensar –aunque para eso se valga de mitos y leyendas, discurso rechazados por la ciencia moderna- justamente en nuestra condición híbrida:

Entonces Macunaíma vio en una gruta en el medio del río un pozo lleno de agua. Y el pozo era como la marca de un pie gigante. Anclaron. El héroe después de muchos gritos por causa del frío del agua entró en la gruta y se lavó entero. Pero el agua era encantada porque aquel pozo en la gruta era una huella del pie del Sumé, del tiempo en que andaba predicando el evangelio de Jesús para la indiada brasileña. Cuando el héroe salió del baño estaba blanco rubio y de ojos azulcitos, el agua había lavado su negrura. Y nadie sería capaz más de indicar en él un hijo de la tribu retinta de los Tapanhumas.

Apenas Jigué percibió el milagro, se tiró en la huella del pie de Sumé. Pero el agua ya estaba muy sucia por la negrura del héroe y por más que Jigué se fregó como un loco, tirando agua para todos lados, solo consiguió quedar del color del bronce nuevo. Macunaíma tuvo dolor y lo consoló:

- Mire, hermano Jigué, blanco usted no quedó, pero la negrura salió y antes gangoso que sin nariz.

¹³ Término propuesto por Néstor García Canclini (2003), que nos enseña que la hibridación -proceso de fusión de los procesos socioculturales- es inherente a cualquier cultura y que no corre sin cierta resistencia.

Maanape entonces es el que se fue a lavar, pero Jigué roció toda el agua encantada para afuera del pozo. Tenía solo un poquito allá en el fondo y Maanape consiguió mojar solamente la palma de los pies y de las manos. Por eso quedó negro, bien hijo de la tribu de los Tapanhumas. Solo que las palmas de las manos y de los pies de él son rojas por haberse limpiado en el agua santa. Macunaíma tuvo dolor y lo consoló:

- No se agobie, hermano Maanape, no se agobie no... ¡más sufrió nuestro tío Judas!

Y estaba muy lindo en la Sol de la cueva los tres hermanos, uno rubio, uno rojo, otro negro de pie bien erguidos y desnudos. Todos los seres del bosque espían asombrados (ANDRADE, 1987, pp. 29-30).

No obstante, tal subversión literaria propuesta por la escritura andradiana encontró fuerte resistencia, principalmente por parte de la sociedad burguesa de la época: es obvio que todo movimiento de ruptura provoca un embate de significativa expresión entre lo cómodamente establecido y lo que está porvenir:

Hablar de fusiones no nos debe hacer descuidar de lo que resiste o se divide. La teoría de la hibridación tiene que llevar en cuenta los movimientos que la rechazan. No proviene solamente de los fundamentalismos que se oponen al sincretismo religioso y al mestizaje intelectual. Existen resistencias para aceptar estas y otras formas de hibridación porque generan inseguridad en las culturas y conspiran contra su autoestima etnocéntrica. También es desafiador para el pensamiento moderno de tipo analítico, acostumbrado a separar de forma binaria lo civilizado de lo salvaje, lo nacional de lo extranjero, lo anglo de lo latino. (CANCLINI, 2003, XXXII-XXXIII).

Notemos, inclusive, que la ruptura brasileña, a pesar de haber encontrado vías favorables para su consolidación –recordemos el memorable empeño de los integrantes de lo que se llama *fase heroica*-, se dio de manera tardía, considerándose la proliferación del germen modernista en otros locales del planeta.

Sin embargo –y este es un punto que nos es interesante resaltar-, Brasil, de acuerdo con lo que defiende Birman (2009), ya había dado sus primeros pasos en dirección a la independencia cultural ya en su colonización. Para el investigador, esa posibilidad se justifica si es considerado el hecho que, en términos de *brasilidad*, la primera desconstrucción de la identidad europea dice al respecto de la disolución – inicialmente imprevisible, asistemática- de la *lengua portuguesa lusitana* (perdonándose las eventuales redundancias de que la expresión se puede revestir).

Al final de cuentas, pensar en *brasilidad* se nos figura, todavía, como un desafío. Sea porque Brasil –de acuerdo con lo que se divulga por ahí- es abierto a la fusión del

que es fruto, sea porque este país, cuando se lo compara con el Viejo Mundo, es todavía un aprendiz en caminata.

Traer a la discusión la temática ahora presentada es un ejercicio, creemos nosotros, de ciudadanía, en el sentido de que toda la base teórica empleada se compone como una herramienta capaz de proveernos un sentimiento patrio –justamente aquel reconocimiento cultural al respeto del cual tejemos algunos comentarios en le inicio de esta publicación.

En adición, nos es necesario subrayar, reflexionar sobre cuestiones de identidad es, en la menor de las hipótesis, una provocación, pues, al mismo tiempo en que tenemos la impresión de saber mucho al respecto, principalmente, de la condición cultural en que estamos inseridos, tenemos también la comprobación de que nada sabemos y, por lo tanto, el eterno tema socrático permanece vigente: “solo sé que no sé nada”. *“Alea jacta est”: ¡los dados están lanzados! Y quien, por ventura, consiga trazar, inflexiblemente, los trazos y caminos de esta brasilidad, ¡que reclame por el premio!*

Referencias

ANDRADE, Mario de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 24.ed. Belo Horizonte: Ed. Itataia, 1987.

BIRMAN, Joel. Tradição, memória e arquivo da brasilidade: sobre o inconsciente em Mario de Andrade. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Río de Janeiro, v. 16, N° 1, enero / marzo 2009, pp. 195-216.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. San Pablo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CARPEAUX, Otto Maria. *As revoltas modernistas na literatura*. Biografía por Renard Perez. San Pablo: Tecnoprint S.A., [s.d.].

FILHO, Ciro Marcondes. Violência fundadora e violência reativa na cultura brasileira. *São Paulo em perspectiva*. San Pablo, v. 15, N° 2, abril / junio 2001, pp. 20-27.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. San Pablo: Editora UNESP, 1991.

HASSAN, Ihab. Beyond postmodernism: toward an aesthetic of trust. *Angelaki (Journal of the theoretical humanities)*, Londres, v. 8, N° I, pp. 03-11, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. San Pablo: Companhia das Letras, 2008.

MÉNISSIER, Thierry. Culture et identité. *Le Portique* [en ligne]: Recherches, Altérités, Identités. S.l.: n. 5, 2007. Disponible en: <<http://leportique.revues.org/index1387.htm>> Acceso en julio de 2010.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. San Pablo: Companhia das Letras, 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identité culturelle et identité nationale au Brésil. Texte introduit par Maria Helena Rocha Antuniassi. *SociologieS* [en ligne]: Découvertes/Rédecouvertes. S.l.: 2008. Disponible en: <<http://sociologies.revues.org/index2103.html>>. Acceso en julio de 2010.