O dilema da identidade nacional e do desenvolvimento autóctone em uma era de normas e metas universalistas

H. C. F. Mansilla

1. A crise da identidade nacional no Terceiro Mundo

Muito provavelmente, a busca de uma identidade coletiva, que seja ao mesmo tempo amplamente aceita, projete-se para o futuro e reflita sobre a herança cultural e histórica, representa um fenômeno relativamente recente no Terceiro Mundo. Trata-se, em última análise, de encontrar uma resposta mais ou menos convincente ao desafio que significa a confrontação, muitas vezes dolorosa, com a civilização industrial do Norte. Uma parte significativa da atividade intelectual em todas as periferias mundiais é configurada pelo propósito de reconstrução crítica do próprio passado, pela indagação de critérios pressupostamente autônomos de evolução e pela tentativa de destilar a essência de uma identidade nacional única, inconfundível e estável. Tanto as obras de divulgação popular como os tratados eruditos se dedicam à tarefa, tida como prioritária, de separar a identidade nacional das influências, modelos e conteúdos externos, sendo indispensável para isso um reexame da própria história. Esse ato de remoçar o passado não deixa, porém, de ser problemático: a ponderação e seleção de determinados aspectos e fatos do legado histórico não estão livres – como todo agir humano – de inclinações partidárias e de arbitrariedades subjetivas, e a sua interpretação geral obedece, na maioria dos casos, a imposições de índole profana.

Por outro lado, precisar de maneira definitiva e inequívoca o possível núcleo de uma identidade nacional é um trabalho inteiramente vão. Existem, sem dúvida alguma, mentalidades coletivas, padrões repetitivos de comportamento social, valores de orientação aceitos por toda a comunida-

Nota: Este artigo foi traduzido por Francisco de Castro Azevedo.

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, 1992, p. 60-74

de, lendas e mitos compartilhados por povos inteiros e até ilusões que perduram ao longo dos séculos no seio da mesma nação, mas todos esses elementos são de caráter histórico, ou seja, passageiro (quando não efêmero), podendo ser desalojados de forma inesperadamente rápida por outros parâmetros normativos e outras tradições que logo passam a ser percebidas como pilares centrais do acervo nacional. Qualquer análise genuinamente crítica pode demonstrar que os ingredientes mais sólidos e os fatores mais sagrados da identidade coletiva provêm de outras culturas ou têm origem comum em várias delas, constituindo, na maioria dos casos, um conglomerado desagregável e casual. O Uno, o básico, indivisível e inalterável só pode ser definido e compreendido quando relacionado com o Outro, o complexo, múltiplo e mutável. A busca de uma essência última (ou primeira), que atribua características indeléveis e simultaneamente únicas a uma sociedade, é um afã inútil. Todavia, esse tipo de exercício intelectual não deve sua popularidade e reiteração a argumentos lógicos, mas a um desígnio enraizado nas camadas mais profundas da consciência individual e coletiva – o propósito perseverante de alcançar e manter algo estável, algo que dê sentido às outras atividades humanas, sobretudo as exegéticas, algo que não seja relativo, mas que contribua como fundamento perdurável para o estabelecimento de roteiros claros e objetivos indubitáveis. Na problemática das identidades coletivas conjugam-se, portanto, dois momentos recorrentes na evolução humana: o anseio de ser diferente dos demais e a aspiração de encontrar uma pedra fundamental imutável, a partir da qual a vida das pessoas e das comunidades possa ser encaminhada – confiando-se, obviamente, em que o fator-chave da distinção identificadora seja aquela mesma base livre de questionamento. Poucos são os que conseguem viver em uma atmosfera em que tudo é matéria de controvérsia; em vez do incômodo cotidiano gerado pelo espírito crítico, a maioria dos mortais e dos grupos sociais prefere o jugo das certezas e das convicções, embora estas, no fundo, não passem de ideologias justificantes, incapazes de resistir a um exame desapaixonado.

Antes da confrontação com a civilização industrial metropolitana, as identidades coletivas das periferias mundiais tinham algo da simplicidade e ingenuidade próprias de culturas que sofreram guerras e saques, triunfos e desgraças, mas que não tinham refletido coletivamente sobre o sentido da evolução histórica e das metas de orientação a longo prazo. A luta pela sobrevivência diária, a estreita conexão entre as esferas do sagrado e do profano, a prevalência quase natural da religião dos ancestrais e dos valores dela derivados e, finalmente, o fato de que todas as sociedades pré-industriais, vitoriosas ou vencidas, imperiais ou provincianas, tiveram em comum um fraco desenvolvimento científico e tecnológico, contribuíram para que, durante séculos ou milênios, essas comunidades não questionassem o sentido geral de sua marcha através da história e não duvidassem nem da solidez de seus fundamentos identificadores ou ideológicos nem do sentido e do mérito de suas instituições e estruturas. Embora existam testemunhos de que as coisas nem sempre se passaram assim – a colisão com o mundo greco-romano ou com a civilização chinesa produziu algumas crises coletivas de identidade –, as contendas perenes, a formação e a queda de grandes impérios, a extinção de crenças veneráveis e o florescimento de novas confissões ocorreram em um contexto de referência muito diferente daquele que engloba o conflito contemporâneo entre centros metropolitanos e o Terceiro Mundo, iniciado provavelmente com a bem-sucedida expansão colonial das nações da Europa ocidental à época do Renascimento.

A atual crise de identidade latino-americana deve ser vista em um contexto em que numerosas sociedades se percebem como subdesenvolvidas e periféricas, pressupondo-se que os estados altamente industrializados do Ocidente e a União Soviética constituem o mundo desenvolvido e metropolitano (central) e estabelecem os critérios segundo os quais se deve julgar a qualidade e a direção de toda evolução histórica. No âmbito intelectual do Terceiro Mundo, existe um certo consenso no sentido de se considerar o desenvolvimento metropolitano como o desenvolvimento universal, regular e habitual, que deveria ocorrer – com distintas fases temporais de início e duração – em todos os países do planeta. Trata-se, evidentemente, de uma ideologia justificante muito difundida, compreensível e verossímil para as massas,[1] embora o decurso da história e seus acontecimentos não autorizem em nada semelhante versão.

O intento de salvaguardar um núcleo da identidade original e, ao mesmo tempo, apropriar-se dos parâmetros evolutivos e normativos do Ocidente europeu e por eles reger-se constitui um problema extraordinariamente complexo, que pode ser descrito e interpretado de diferentes modos. O que parece substancial nesse fenômeno é a ambivalência básica que afeta os vínculos do Terceiro Mundo com as nações metropolitanas: a civilização industrial é, ao mesmo tempo, objeto de culto e aversão, de adesão e repulsa; é tomada como modelo de conquistas normativas e temida como fonte de agressões. Esse mal-estar é constitutivo de todos os esforços teóricos para elucidar os fundamentos, os problemas e as perspectivas das identidades coletivas nas periferias mundiais. Em todas essas tentativas observa-se a tensão existente entre a defesa do próprio legado cultural, a apologia dos costumes prevalecentes na vida cotidiana e íntima e o apego às peculiaridades do solo natal, de um lado, e, de outro, a necessidade imperiosa de adotar o estrangeiro, o que vem de fora, nos mais variados campos, da tecnologia aos sistemas organizacionais e institucionais, em razão de sua superioridade e eficácia indiscutíveis. Até este final do século XX, parece que não existe no mundo outra forma de interação com a natureza e de estruturação dos vínculos inter-humanos que não a aplicação da tecnologia e a implementação da racionalidade ocidentais. O renascimento de movimentos indigenistas, o florescimento de fundamentalismos religiosos e até mesmo a força de movimentos socialistas e revolucionários só afetam essa temática de maneira tangencial e esporádica.

2. Reafirmação das identidades em crise mediante uma nova visão do próprio passado

Para mitigar tal discrepância e resolver diante de si próprios o problema dessa ambivalência liminar, os intelectuais do Terceiro Mundo produziram uma quantidade notável de teoremas, ideologias e mitos que, em geral, tentam harmonizar os imperativos da modernidade ocidental-metropolitana com os fragmentos identificadores de uma tradição autóctone. A atmosfera de intranqüilidade que reina em quase todos essas tentativas deriva do fato inelutável de que o âmbito de origem dos valores normativos da modernidade se identifica com a fonte da exploração secular, do imperialismo expansionista e da cultura estrangeira – ou seja, dos fatores de que as sociedades periféricas se consideram as principais vítimas. Por outro lado, porções substanciais do legado civilizatório próprio, e precisamente de seu núcleo mais puro, antigo e venerável, são consi-

forças retrógradas e anacrônicas, e como freio ao necessário progresso técnico-econômico. O Outro é o estrangeiro, o ilusório e falaz, o condenável e perigoso, mas, ao mesmo tempo, o normativo, o desejável e, no final das contas, o inevitável.

Esse debate em torno da identidade coletiva, da avaliação do ocidental-metropolitano e de uma nova visão do próprio passado tem sido geralmente induzido por meio da confrontação, muitas vezes violenta, das sociedades periféricas com as chamadas potências imperialistas. Como assinalou Abdallah Laroui,[2] o questionamento do passado e a discussão da identidade nacional começaram no mundo árabe recentemente, quando a expedição napoleônica fez com que aqueles povos sentissem na própria carne a superioridade material e tecnológica do Ocidente, e os obrigou a repensar o vínculo entre suas tradições culturais e sua prostração secular. Muito provavelmente, o renascimento da teologia islâmica e o surgimento de tendências fundamentalistas em seu seio foram motivados pelo desafio que representou a civilização metropolitana. O retorno às fontes límpidas do islamismo primigênio, a rejeição do "lastro" que teria significado a decadência sob regimes injustos e a ênfase na sua "verdadeira" identidade garantiriam um reflorescimento mais brilhante do mundo islâmico e, por conseguinte, a igualdade e até a preeminência frente à civilização ocidental.[3]

O choque com os centros metropolitanos bem-sucedidos e em expansão criou, no fundo, a diferença entre a civilização industrial e as periferias e, dentro destas, a necessidade de esforços que hoje são denominados de "reconquista da identidade", "restabelecimento da própria essência histórica", "restauração da verdadeira nacionalidade" ou "restituição da comunidade genuína".[4] O que é problemático nesta preocupação é sua propensão a transformar-se em apologia do passado, instrumentalização de anseios coletivos em prol de fins políticos (e até partidários) e visão deliberadamente distorcida da influência ocidental-metropolitana. A reconstrução de épocas pretéritas tende, por exemplo, a celebrar as etapas freqüentemente curtas de resplendor e poderio da nação em causa e a calar discretamente os longos períodos de decadência e estagnação. A inclinação concomitante é a de tratar os primórdios históricos de cada cultura sob uma ótica radiante e promissora: o islamismo dos primeiros califas, o Império Inca, as comunidades hindus em seus tempos heróicos e os impérios da África negra antes da penetração ocidental são hoje percebidos como modelos de virtudes democráticas, exemplos de justiça social e protótipos de formas socialistas de produção e organização política, "atraiçoados" e empurrados para a decadência pela ação combinada de suas elites antipatrióticas e do imperialismo ocidental. A estruturação da sociedade, os padrões de ordenação cotidiana, a produção literária e filosófica e, obviamente, as conquistas da religião e da teologia ancestrais são hoje avaliados como nitidamente superiores aos fenômenos europeus comparáveis da mesma época.[5]

Essa visão do passado projeta para trás necessidades ideológicas do momento atual, proporcionando-lhes um vistoso vernizde verossimilhança: o renascimento do indigenismo e do fundamentalismo islâmico cumprem a função eminentemente prática de absorver desilusões, canalizar para novos objetivos os preconceitos acumulados durante séculos e legitimar movimentos políticos dos mais variados tipos – alguns deles claramente modernizantes – como se fossem um retorno ao que há de mais íntimo, familiar e inconfundível do próprio acervo cultural e histórico. Outro resultado prático e utilitário dessa concepção é criar a ilusão de que o desenvolvimento do Terceiro Mundo teria sido igual ou superior ao da Europa e dos Estados

Unidos se não tivesse havido a conquista e a colonização ocidentais. Os altos-fornos, as centrais atômicas de energia, o ensino universitário e a pesquisa científica constituiriam os objetivos "naturais" das sociedades periféricas, aos quais elas teriam chegado rapidamente, não fora a perniciosa ingerência estrangeira. Atualmente esses objetivos configuram, do mesmo modo "natural", os valores normativos da "recuperação" da identidade original, do "restabelecimento" da dignidade nacional e da "restituição" da essência da comunidade.[6] Isso significa que as conquistas específicas da civilização ocidental-metropolitana se transformaram nas metas universais, obrigatórias e óbvias de todo o processo evolutivo do planeta. Para minimizar a origem desse processo evolutivo e legitimar sua universalização, afirma-se que o vínculo existente entre a civilização industrial e o desenvolvimento histórico da Europa ocidental é de natureza totalmente casual;[7] todas as nações estão aparentemente destinadas a possuir, a longo prazo, o mesmo grau de industrialização e a gozar de igual nível de vida. Ao que parece, esses teoremas contêm uma mistura eficaz de ilusões compreensíveis, elementos que reforçam identidades precárias e enfraquecidas e ideologias políticas justificantes. Quase todas essas doutrinas, entre as quais se encontram as versões terceiromundistas do marxismo adaptado a tais desígnios profanos, são variações de uma idéia fundamental que surgiu no século XIX, durante as primeiras tentativas de modernização dirigidas de cima para baixo em um país árabe (Egito): uma identidade coletiva, adequada aos requisitos da época, só pode ser implantada pela adoção seletiva da tecnologia e da indústria modernas – ou seja, por meio de uma confrontação inteligente e aberta ao aprendizado, adoção que, em última instância, só se realiza para garantir o renascimento e o revigoramento do acervo cultural próprio. A manutenção de valores ancestrais sem qualquer modificação (em geral, nas esferas da cultura política e da vida cotidiana) constitui a ponte para o passado e impede o esvaecimento dos fatores de identificação ligados ao núcleo da tradição. Na América Latina, subsistem diversas formas de tradicionalidade, as quais, além de sua função identificadora, representam modelos de resistência coletiva preconsciente frente a uma modernidade vista como vinda exclusivamente de fora; isto ocorre sobretudo nas regiões andina e da América Central, cujas populações aborígenes puderam preservar importantes fragmentos de suas antigas culturas.

A herança conservada é em si também ambivalente: engloba sistemas razoáveis de solidariedade prática – como a família extensa, o compadrio, as relações estreitas entre gerações – e uma atitude ecológico-conservacionista para com o meio ambiente – como procedimentos de respeito para com os ecossistemas naturais ligados a perspectivas temporais de ciclo muito amplo –, mas também abrange tipos de comportamento autoritários, verticalistas e machistas, uma visão acrítica do poder e de suas instituições, uma tradição reacionária ao espírito científico e a prevalência de uma fé incontestável, embora amplamente secularizada, com suas seqüelas de ortodoxias e heresias, veemências e inquisições, paladinos e traidores (como a existência de santos mártires seculares na hagiografia popular latino-americana, da qual Camilo Torres e Che Guevara são os exemplos mais conhecidos).

As tradições salvaguardadas pertencem também à maioria dos processos sociais, nos quais o arbitrário, o aleatório e o mesquinho desempenham papéis nada desprezíveis. Questões de prestígio histórico-cultural, a necessidade de coonestar momentos negativos do passado, a tendência a ressaltar os elementos que fomentam a consolidação e o prolongamento do poder, e o favorecimento da desculpa das próprias

fraquezas constituem os critérios habituais segundo os quais se "organiza" e interpreta o material da herança cultural. Nesses exercícios exegéticos predomina, como escreve Abdallah Laroui,[8] uma ingenuidade sintomática diante da própria história e tradição, complementada por uma predisposição emocional que censura e desaprova elementos resgatáveis da civilização ocidental-metropolitana, que vão desde a cultura política de caráter liberal-democrático até a institucionalização de crítico-indagatória.

A popularidade de programas e movimentos nacionalistas, populistas e socialistas em todo o Terceiro Mundo relaciona-se, indubitavelmente, com a tentativa de síntese entre uma apologia cândida da tecnologia e uma fidelidade parcial – porém não menos fervorosa – ao legado cultural do país em causa. A "restauração" da dignidade nacional e o "restabelecimento" do caminho orgânico "interrompido" para o "desenvolvimento pleno e genuíno" representam postulados programáticos de uma modernização tecnocrática, que, de forma premeditada e a pretexto de lealdade para com as próprias raízes, renuncia ao espírito crítico do Ocidente e, ao mesmo tempo, ao que é verdadeiramente resgatável da herança pré-moderna. As ideologias marxistas do Terceiro Mundo[9] exibem, por exemplo, uma carência significativa de quase todos os elementos humanitários, emancipadores e críticos do marxismo primigênio, uma veneração quase cega pelo avanço técnico e quantitativo e uma defesa interessada e parcial da tradição cultural, especialmente daqueles aspectos que prenunciam um governo forte, uma obediência mais ou menos segura por parte da população e uma predisposição coletivista e gregária. Essas correntes políticas propiciam, no fundo, modelos tecnocráticos de modernização centrados no aspecto técnico-econômico e no fortalecimento de um Estado nacional poderoso e centralizado. Quando impugnam os modos de vida tradicionais, essas ideologias visam introduzir padrões modernos de comportamento relativamente ao trabalho (sistematicidade, disciplina, laboriosidade etc.) e dessacralizar a natureza, para permitir uma exploração mais "racional" de todo tipo de recursos e a abertura exaustiva de toda região ainda não utilizada pelo Homem.

3. Teoremas históricos do progresso permanente

O mais eficaz dos recursos teóricos para se resolver o dilema de uma identidade na defensiva em um contexto em que as metas de desenvolvimento tenham sido determinadas por outra tradição cultural (a dominante) consiste em proclamar o caráter universal de fins normativos: tratar-se-ia de objetivos "naturais", aos quais toda sociedade chegaria sem a perniciosa intervenção estrangeira. Para fundamentar a hipótese de uma evolução "orgânica" rumo ao estágio alcançado pela civilização metropolitana, a consciência intelectual das sociedades periféricas adotou, paulatina mas firmemente, as noções ocidentais que giram em torno do decurso histórico. A idéia de um progresso evolutivo *linear*, segundo a qual a humanidade avança continuamente de níveis civilizatórios inferiores para superiores, não é, provavelmente, um conceito surgido no interior do acervo autóctone de crenças e filosofias das diferentes áreas do Terceiro Mundo, mas uma doutrina tirada do *corpus* conceitual do Ocidente cristão, precisamente depois de um longo e doloroso período de confrontações com as nações metropolitanas, durante o qual a supremacia destas últimas – e indiretamente de sua cosmovisão – manifestou-se de maneira inequívoca.

A Antiguidade clássica e a imensa maioria das culturas não-ocidentais cultivaram uma noção *circular* do processo histórico (se é que houve uma reflexão teórica sistemática sobre esse tema); os períodos históricos transcorreriam na forma de ciclos recorrentes, sendo cada um deles considerado equivalente aos outros. Qualquer divisão do tempo histórico teria uma função primordialmente informativa; a história seria feita de acontecimentos, mas não de progresso – o eterno retorno do igual. A concepção do progresso linear é possivelmente uma secularização da escatologia judaico-cristã, segundo a qual as diferentes etapas evolutivas conduziriam paulatinamente ao Juízo Final, ganhando em qualidade intrínseca à medida que o tempo avança em direção ao término da história, percebido assim como culminação de todo decurso histórico.[10]

Durante a conquista e a colonização, os espanhóis e os portugueses se acreditaram portadores do progresso para o Novo Mundo – à barbárie politeísta dos aborígenes eles contrapuseram o monoteísmo cristão, procurando fazer dos "selvagens" "pessoas de razão".[11] Os positivistas latino-americanos continuaram essa tradição, já totalmente secularizada sob a influência da Enciclopédia e da Ilustração. No século XIX, a "religião do progresso" de Auguste Comte revelou-se como a ideologia da técnica e da indústria, na qual o progresso era medido, de maneira muito profana, pela distância que separava (e separa) a América Latina do paradigma indiscutido (e odiado) do Norte – os Estados Unidos. Como observou Jorge Graciarena,[12] em quase todos os países latino-americanos o problema do "desenvolvimento" só passou a ser intensamente discutido depois de 1930. Hoje em dia, ao contrário, converteu-se no conceito-chave de toda a controvérsia econômica e política: a "necessidade de desenvolvimento" é vista de maneira dramática e urgente como algo óbvio e sem alternativas. As distintas tendências do espectro político-ideológico coincidem ao medir o progresso pela evolução de uma industrialização maciça e pela elevação incessante do nível de vida; as diferenças dizem respeito à propriedade dos meios de produção e à problemática da repartição dos bens de consumo e redistribuição de rendas, oportunidades de educação e acesso ao poder político.[13]

Essa concepção do progresso histórico linear é complementada por uma percepção da natureza que se originou igualmente no seio da tradição judaico-cristã. O cosmo, que existe por direito próprio e que pode surgir e desaparecer por si mesmo, é considerado agora como parte de um processo sagrado e reduzido a ser o mundo do homem: a contemplação da beleza do universo foi substituída pelo impulso compulsivo de utilizar e explorar a Terra como canteiro e base dos desígnios humanos. Em quase todo o Terceiro Mundo – e muito particularmente na América Latina – a consciência intelectual concebe como genuinamente própria a idéia cristã-ocidental de que o homem é o *telos* do universo e que, concomitantemente, se deve atribuir à natureza, em seu conjunto, uma dignidade ontológica inferior. Tendo perdido toda a conotação mágico-religiosa, o mundo natural encontra-se ao serviço exclusivo do homem e se transforma no terreno em que ele mede suas forças e se vangloria de seus feitos: o homem não apenas consegue compreender todas as leis da natureza, mas deve ainda usar essa capacidade para extrair todos os recursos necessários e saciar todas as suas demandas. Até mesmo o princípio postulado por socialistas e revolucionários – deve-se modificar o mundo segundo os ditames da razão histórica e da justiça social – é impensável sem a secularização do mandato judaico-cristão, expresso na Bíblia, de que o homem deve crescer, multiplicar-se e tornar-se dono de toda a Terra.

Essa profanidade do mundo permite a constituição de outro aspecto lúbrido da identidade coletiva contemporânea na América Latina: do ponto de vista do *antropocentrismo* prevalecente, é absurdo falar-se de natureza enquanto tal, pois o homem só pode refletir sobre fenômenos com os quais se relaciona, e estabelecer vínculos com a natureza significa apropriar-se dela e modificá-la para seus próprios fins.[14] Esta "disponibilidade" do universo aos propósitos humanos abre a possibilidade de uma justificação perfeita para as tentativas de abertura de toda terra virgem e de exploração exaustiva de todos os recursos naturais; serve também para legitimar a vulgarização da problemática ecológico-demográfica – negligência praticada quase metodicamente em toda a América Latina – e para fundamentar o otimismo popular de que o Novo Mundo é potencialmente riquíssimo em recursos de todo tipo e de que seu futuro é radiante.

Concepções muito divulgadas nas sociedades latino-americanas, como a *Teoria da Dependência*, reproduzem esses fatores de identificação social sob a roupagem de uma cientificidade progressista. Embora a Teoria da Dependência tenha perdido a batalha na frente teórica e acadêmica, seus pressupostos centrais e seus postulados ideológico-políticos conquistaram um lugar preeminente na opinião pública latino-americana, no âmbito universitário e na "cultura" das camadas médias, transformando-se em parte essencial da nova identidade coletiva dessas sociedades. A Teoria da Dependência considera, de forma implícita porém firme, que a história é um processo linear ascendente e que a natureza é a base e o canteiro sem direitos próprios dos objetivos humanos e que a atividade social bem dirigida denota uma inclinação inocultável para o dinamismo, o crescimento e o sucesso. À Teoria da Dependência se devem algumas análises notáveis sobre as relações assimétricas entre os centros setentrionais e as periferias meridionais. Em muitos casos históricos e em vários espaços temporais, as causas da pobreza econômica, a estagnação evolutiva e a penúria cultural estão diretamente ligadas à dominação exercida pelas nações metropolitanas e à subordinação injusta imposta ao atual Terceiro Mundo. É inegável que muitas estruturas produtivas das sociedades periféricas foram e são predeterminadas pelas necessidades dos países industrializados e pelos movimentos do mercado mundial. Essa teoria chamou oportunamente a atenção para o fenômeno do subdesenvolvimento induzido de fora para dentro – o atraso sócio-econômico nem sempre é uma seqüência inicial, natural e inelutável de todo processo evolutivo, mas representa às vezes a conseqüência negativa de uma incorporação desigual e, antes de tudo, unilateral ao mercado mundial e de suas oscilações imprevisíveis. Regiões da América Latina que conheceram um passado mais ou menos próspero – como as ligadas à produção do açúcar e da prata – estão agora entre as mais deprimidas do continente, depois que seus produtos de exportação deixaram de ser interessantes para os centros metropolitanos. Essas regiões vêm experimentando, além do mais, uma clara involução política e cultural.

Mas a Teoria da Dependência propende a generalizar esses casos e convertê-los em meros exemplos ilustrativos de uma pretensa lei universal da economia política.[15] Seus representantes calam discretamente sobre os numerosos processos bem-sucedidos de integração ao mercado mundial por meio da especialização produtora e exportadora e cobrem com o manto do silêncio os casos ainda mais abundantes em que o subdesenvolvimento tem origens prioritariamente endógenas. Por meio das categorias em voga das ciências sociais da atualidade, dos conceitos marxistas tradicionais e das teorias antiimperialistas e anticolonialistas difundidas por todo o Ter-

ceiro Mundo depois da Segunda Guerra Mundial, os dependentistas conseguiram formar um *corpus* teórico de notável amplitude e invejável popularidade, que carreou, nesses últimos anos, uma contribuição substancial para a consciência intelectual coletiva e, inevitavelmente, para os mitos estruturadores da identidade social. A Teoria da Dependência combina habilmente uma desculpa geral dos fatores endógenos pelas deficiências do desenvolvimento com uma inculpação igualmente universal dos centros metropolitanos pelos mesmos defeitos e com uma adoção indiscriminada dos paradigmas evolutivos da civilização industrial. É difícil imaginar-se uma concepção mais eurocêntrica que a Teoria da Dependência – sua aceitação acrítica das metas normativas do desenvolvimento surgidas nas sociedades ocidentais possui a auréola das leis inflexíveis que aparentemente governam a evolução histórica. O dilema entre o particular e o concreto da identidade e as metas universalistas de nossa era é resolvido por meio do ardil que declara, simultaneamente, o caráter *supranacional* da ciência e da tecnologia e a condição *nacional* de sua aplicação.

4. Marxismo e populismo frente aos problemas da identidade nacional

As várias escolas marxistas da América Latina não modificaram fundamentalmente esses teoremas e modelos de pensamento. Por um lado, são profundamente eurocêntricas, tanto na determinação dos valores que regem o desenvolvimento como na fixação das etapas evolutivas; por outro, não atribuíram aos problemas da identidade coletiva uma relevância digna de menção, uma vez que se trata, como se sabe, de meros assuntos da superestrutura. A suposição de Marx de que o futuro provável e desejável dos povos pequenos seria o de serem assimilados pelas grandes nações, e a subordinação concomitante da temática nacional, étnica e cultural às necessidades da luta de classes, colaboraram para que o marxismo não viesse a desempenhar papel importante no desenvolvimento das ciências sociais e históricas no Novo Mundo.[16]

Essa situação não foi alterada por algumas tentativas de transformar o "marxismo eurocêntrico" em um "marxismo latino-americano". José Aricó e Carlos Franco, que realizaram os esforços mais notáveis nessa direção, reconhecem o eurocentrismo de Marx, baseado precisamente na idéia do progresso material incessante, na "laicização da visão judaico-cristã" da evolução e na concepção do crescente domínio do homem sobre a natureza.[17] Os dois autores postulam a tese de que o marxismo primigênio teve uma pluralidade de enfoques, de mudanças de perspectiva e de viradas enriquecedoras (ao lado de uma "alma hegelianizante", Marx teria possuído também uma "alma libertária"[18]), pluralidade essa que teria surgido durante o estudo das questões irlandesa, russa e espanhola do século XIX e coincidiria com uma espécie de "descentração da história" – o deslocamento do centro do processo revolucionário do mundo ocidental para o periférico e a "constituição da revolução nacional dos países dependentes em condição da revolução social dos países europeus".[19]

Esses elementos quase heréticos no mesmo *corpus* teórico de Marx impediriam a intenção do próprio Marx de transformar sua concepção "sobre a gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica que prediz os processos de desenvolvimento de todas as sociedades, qualquer que seja a situação histórica em que se encontrem",[20] e conduziriam a uma dissolução positiva e salu-

tar da imagem unitária que até hoje apresentou o marxismo. A crise do marxismo seria, por conseguinte, "em vez do sinal de sua inevitável desfunção, [...] o indicador de sua extrema vitalidade";[21] o que, "na superfície dos processos, aparece como 'detenção' do socialismo constitui nos fatos uma confirmação do valor 'hermenêutico' do materialismo histórico".[22] Esses argumentos, tão comuns na já longa história do pensamento dialético, representam amostras de perícia na formulação de paradoxos, verossímeis apenas para os quese deixam fascinar pela taumaturgia de uma retórica que procura incorporar e diluir contradições com a finalidade de salvar, a qualquer preço, o núcleo de uma doutrina desautorizada tanto pelo decurso da história como pelas insuficiências da própria teoria em si mesma ("A essência do marxismo equivale a definirsua ortodoxia pela heterodoxia, sua unidade pela diferença, ou afirmá-lo por sua negação"[23]).

A inutilidade desses esforços, tão carregados de erudição e de boas intenções, está no curioso intento de relativizar todos os prognósticos, teoremas evolutivos e leis históricas de Marx,[24] e de proclamar, simultaneamente, a necessidade de continuar sendo marxista. Reconhece-se o caráter específico, concreto e irredutível dos fenômenos sócio-históricos, bem como a desejabilidade de análises que correspondam à índole única e inconfundível de tais processos e acontecimentos, mas, ao mesmo tempo, continua-se aferrado à possibilidade de se estabelecer enunciados válidos para a generalidade dos casos e teorias de tom universalista. Semelhantes exercícios exegéticos não trazem novos conhecimentos à problemática da identidade coletiva latino-americana atual, e acabam desembocando na mesma intenção modernizante de quase toda a produção intelectual do Terceiro Mundo contemporâneo. O marxismo crítico de Carlos Franco culmina no postulado de "desarticular a relação industrialização/capitalismo e descobrir que a industrialização pode ser realizada por uma via não-capitalista",[25] – ou seja, na ideologia repisada de um programa modernizante que se diferencie do paradigma metropolitano-ocidental apenas no terreno da propriedade dos meios de produção.

Modelos populistas, socialistas e fundamentalistas tendem, em proporções diferentes, porém com finalidade idêntica, a fomentar o nacionalismo como uma atitude de defesa diante de *outra* civilização bem-sucedida e como um excelente meio de promover a coesão social. Elementos de nacionalismo servem para rechaçar as influências externas consideradas nocivas, mobilizar recursos humanos e criar a aparência de legitimidade de que necessita toda sociedade relativamente nova. O nacionalismo terceiromundista é aceito e alimentado por diversas linhas políticas, porque desempenha uma função integrativa de primeira grandeza: lealdades e vínculos locais, paroquiais, familiares e étnicos podem transformar-se em fidelidade a organismos mais abstratos – como o Estado – mediante o culto do nacional. Como observou Hans F. Illy, referindo-se aos países africanos em que a unidade
te e precária, o sentimento nacionalista caminha junto com "prefigurações de unidade",[26] que se mantêm ao abrigo de toda crítica demasiadamente aguda, favorecendo, portanto, a formação de mitos em torno das origens do Estado e da Nação, da infalibilidade da classe dirigente e do futuro do modelo sócio-político. Entre tais prefigurações encontram-se a ideologia da unidade nacional, a bondade liminar dos regimes altamente centralizados e a obrigatoriedade do partido único.

Os regimes *populistas* da América Latina anteciparam algumas características dos sistemas modernizantes contemporâneos em todo o Terceiro Mundo. O *peronismo* na Argentina, quando no governo

(1943/1946-1955, 1973-1976), procurou implantar um ordenamento social caracterizado por políticas públicas industrialistas, redistributivas e estatizantes. Ao mesmo tempo, fomentou uma cultura política abertamente autoritária, antipluralista e iliberal, que incluía a censura à imprensa, a intervenção nas universidades, a promoção de valores provincianos (em detrimento dos cosmopolitas), a exaltação de um nacionalismo intolerante e aldeão, a expansão das prerrogativas do poder executivo (em prejuízo dos poderes legislativo e judiciário), a glorificação das tradições hispano-crioulas e o patrocínio a padrões coletivistas de orientação.[27] Juan Domingo Perón encarnou todas as qualidades e características de um caudilho tradicional, figura paternal não sujeita a normas legais, carismático, imprevisível e astuto. Era, ao mesmo tempo, o homem providencial, com o qual as massas tinham uma identificação direta, simples e duradoura, e o porta-voz das idéias da consciência coletiva sobre industrialização ("Ou conseguimos construir uma indústria pesada nacional ou devemos renunciar a toda indústria"[28]), sobre a população adequada para o território argentino ("cem milhões de habitantes"[29]) ou sobre qualquer outra temática.

A ideologia e a práxis populistas são importantes por representarem concepções e políticas públicas compartilhadas por amplos segmentos da população, que ultrapassam os partidos e movimentos populistas e reformistas em sentido estrito. Podem ser pragmáticas e até nebulosas na programática sócio-econômica e demonstram grande versatilidade no tratamento das classes altas tradicionais, tendendo a dilatar a esfera estatal para todas as esferas de atividade, mas possuem um instinto seguro quando se trata de alcançar e preservar o poder supremo, não se preocupando em absoluto com a proporcionalidade dos meios e propiciando uma democracia didática dirigida autoritariamente de cima para baixo.[30] A crítica ao populismo é, ao mesmo tempo, a impugnação de numerosos lugares comuns da consciência coletiva contemporânea nas periferias mundiais, já que esta corrente implementou na realidade diversos postulados da ensaística antiliberal e da Teoria da Dependência. A fraqueza tradicional da sociedade civil recebe, por exemplo, uma sanção quase definitiva por parte dos populistas, quando estes insistem no fortalecimento e dilatação do Estado nacional centralizador (presumidamente débil e ineficiente); o Estado, como receptáculo e representação adequada da totalidade social, adquire uma dignidade ontológica superior às suas partes. A sociedade civil corre então o risco de claudicar em favor do Estado nacional, herdeiro ao mesmo tempo do legado castelhano e da tradição jacobina. Embora esteja comprovado que a eficiência do Estado como empresário é muito reduzida, os populistas voltam-se para projetos grandiosos e caros de desenvolvimento, os quais, no fundo, só fazem reforçar o aparato burocrático estatal e permitir a manipulação de extensas clientelas. Não é por acaso, então, que os populistas patrocinam o desenvolvimento urbano-industrial em detrimento da vida rural e camponesa; a problemática ecológica, a necessidade de planos conservacionistas para ecossistemas deteriorados e os esforços autônomos (extra-estatais) em prol de objetivos pequenos e relativamente delimitados lhes são basicamente indiferentes. Apesar de sua ideologia antielitista, os movimentos populistas são inspirados e manejados por grupos numericamente muito reduzidos, que não se sentem obrigados a justificar-se diante das massas através de procedimentos democráticos e transparentes. Essa aristocracia do partido, feita de ideólogos e iluminados que fixam as metas normativas do movimento e os planos de longo prazo para toda a sociedade, preocupa-se

muito pouco com a sorte da geração atual e mais com o destino de um projeto nacional vago e de longo prazo, cujos custos humanos e sociais não lhes causam a menor dor de cabeça. É ela que estabelece, de cima para baixo, uma ideologia maniqueísta ("pátria/antipátria") para distinguir arbitrariamente os amigos do progresso dos inimigos da nação.[31] As massas sentem certa satisfação ao perceber que os regimes populistas não recompensam (e sequer reconhecem) as manifestações do talento individual, do gênio artístico ou simplesmente do bom gosto estético.

Os movimentos nativistas, revivalistas e fundamentalistas[32] do Terceiro Mundo, mesmo quando inspirados por motivos religiosos, têm muito em comum com o populismo sócio-político, especialmente no que se refere à problemática da identidade coletiva em uma era de mudanças aceleradas em todos os terrenos. Tais processos apóiam-se parcialmente em uma elaboração intelectual posterior à penetração ocidental-metropolitana e aos efeitos de uma modernização, sendo ambos os fenômenos vistos como perigosos para a identidade coletiva primigênia e para o sistema simbólico convencional de intercomunicação. A discrepância entre a nova realidade (urbanização desordenada, novos padrões de comportamento social, influências culturais tidas como eticamente perniciosas e, como pano de fundo, a superioridade da civilização vinda de fora) e as crenças e os hábitos tradicionais *não* passa por um tratamento crítico-analítico, que incluiria ao mesmo tempo distância e empatia; em vez disso, conduz a um retorno às fontes autoritárias do próprio legado cultural. Para estas, aquela brecha é considerada uma "desordem", uma anomalia – algo que produz insegurança e ameaça; o retorno a valores teológico-religiosos e o reconhecimento de heranças nativistas encerram também a intenção de absorver as próprias derrotas e desilusões e de compreender o que subitamente se torna incompreensível mediante a utilização de antigas receitas, que apresentam a vantagem de ser familiares e costumeiras. A tradição – e sobretudo um sistema religioso englobante – parece ainda hoje oferecer um tipo popular de remédio diante dos fenômenos de anomia sócio-cultural que se originam durante os processos de interação coletiva de índole assimétrica. A agressividade dos movimentos fundamentalistas nativistas não deveria induzir-nos a esquecer que essas correntes são devidas a uma atitude defensiva frente a modelos culturais bem-sucedidos em escala mundial, que favorecem a impressão de que o futuro pertence somente à civilização ocidental.[33]

Notas

1. Cf., por exemplo, Jean-Paul Ngoupande, "El hombre africano ante el desarrolo", *El Correo de la Unesco*, v. 39, nov. de 1986, p. 29s, onde o autor qualifica o desenvolvimento moderno como "estado normal de todo ser humano", assinalando, ao mesmo tempo, as enormes resistências sócio-culturais da África para adotar e praticar esse curioso estado normal.

2. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1977, p. 33s, 68s.

3. Mohammad 'Abduh, "Seul un despote juste assurera la Renaissance de l'Orient", em Anouar Abdel-Malek (org.), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*, Paris, Seuil, 1965, p. 55s. Abduh, que influenciou o renascimento islâmico contemporâneo, achava que o retorno às fontes primeiras do islamismo seria a precondição para uma reconciliação entre o mundo islâmico e a civilização ocidental da modernidade.

4. Cf. Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, Paris, Seuil, 1972, p. 69; Amilcar Cabral, *Return to the Sources*, Nova York, African Information Service, 1973, p. 41s; María Mies, "Das indische Dilemma", em René König et al. (orgs.), *Aspekte der Entwicklungssoziologie*,

número especial 12º da *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, v. 1969, p. 167s; Joseph Hodara, "La dependencia de la dependencia", *Aportes*, n. 21, jul. de 1971, p. 10s.

5. A concepção de um islamismo arcaico, com características anticapitalistas, coletivistas e igualitárias relaciona-se com necessidades ideológicas atuais: cf. Hans Henle, *Der neue Nahe Osten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, p. 481; Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 52s, 88s; Rodinson, *Die Araber*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 114. Bassam Tibi observa que essa visão de um islamismo primigênio, coletivista e profundamente democrático seria "uma projeção dirigida para trás": Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 154.

6. Essa universalização dos paradigmas de desenvolvimento emerge igualmente em obras relativamente críticas. Cf., por exemplo, Gonzalo Martner (org.), *América Latina hacia el 2000, Opciones y estrategias*, Caracas, Nueva Sociedad/UNITAR/PROFAL, 1986, p. 11-6, 245-66.

7. Tese básica de Darcy Ribeiro, *Der zivilisatorische Prozess*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 199.

8. Abdallah Laroui, op. cit. (nota 2), p. 44, 67; para o contexto islâmico, que tem paralelismos em todo o Terceiro Mundo, cf. Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zurique/Stuttgart, Winckler, 1969, p. 260s.

9. Cf. David E. Apter (org.), *Ideology and Discontent*, Nova York/Londres, The Free Press, 1964, passim; Laroui, ib., p. 57; Olivier Carré, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris 1979; e a brilhante pesquisa de Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1972.

10. Cf. a obra clássica sobre esta temática: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957. A esperança messiânica foi um dos fatores determinantes desta nova visão do transcurso do tempo; o advento de Cristo foi percebido como uma cesura que separa duas eras históricas totalmente distintas, atribuindo-se à época pré-cristã uma dignidade inferior. Santo Agostinho foi o grande pensador da visão linear da história.

11. Cf. Jacques Lafaye, "Idéologies de progrès et comportements traditionnels dans l'Amérique latine d'aujourd'hui" em *Permanences, émergences et résurgences culturelles dans le monde ibérique e ibéro-américain. Actes du XVIème Congrès National de la Société des Hispanistes français*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1981, p. 109-23.

12. Jorge Graciarena, "Desarrollo y política", em Fernando Henrique Cardoso e Francisco Weffort (orgs.), *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política*, Santiago, Editorial Universitaria, 1970, p. 298s.

13. A popularidade da chamada Teologia da Libertação provém da combinação de uma justificação teológica do progresso material com idéias socialistas sobre a configuração político-institucional da sociedade e a redistribuição de bens. Cf. Harry Antonides, "Teología de la liberación: un programa secular para el cambio revolucionario", *Revista Occidental*, v. 5 (1988), n. 3, p. 243-74.

14. Sobre o papel do marxismo para a consolidação e difusão da idéia de que o mundo é mera profanidade aproveitável, cf. Yves Laulan, *Le Tiers Monde et la crise de l'environnement*, Paris, P.U.F., 1974, p. 11; Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek, Rowohlt, 1972, p. 16s, 122s, 176s.

15. Sobre a Teoria latino-americana da Dependência existe já uma abundante literatura secundária. Cf., entre outros: Robert A. Packenham, "Dependencia holística", *Revista Occidental*/Instituto de Investigaciones Culturales Latinoamericanas 1989; Raymond B. Duvall, "Dependence and Dependencia Theory: Notes towards Precision of Concept and Argument", *International Organization*, v. 32, n. 1, inverno de 1979, p. 51-78; Hans Jürgen Puhle (org.), *Lateinnamerika: Historische Realität und Dependdencia-Theorien*, Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1977; David Ray, "The Dependency Model of Latin American Underdevelopment", *Journal of Inter-American Affairs*, v. 15, n. 1, fev. de 1973; e o ensaio autocrítico de José Serra e Fernando Henrique Cardoso, "Las desventuras de la dialéctica de la dependencia", *Revista Mexicana de Sociologia*, v. 40 (1978), número especial E, p. 9-54; José Luis de Imaz, "Adiós a la teoría de la dependencia?", *Estudios Internacio-*

nales (Buenos Aires), v. 7, n. 28, out. de 1974; *Debate sobre la teoria de la dependencia y la sociología latinoamericana*, San José, EDUCA, 1979; Jaime Osorio Urbina, "El marxismo latinoamericano y la dependencia", *Cuadernos Políticos*, n. 39, jan./mar. de 1984, p. 40-59.

16. Cf. Maxime Rodinson, *Sobre la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 14s. Sobre o caráter "exógeno" e "puramente ideológico" que o marxismo teria adotado na América Latina, cf. o ensaio (auto)crítico de Fernando Mires, "Die Unterentwicklung des Marxismus in Lateinamerika", em Veronika Bennholt-Thomsen et al. (orgs.), *Lateinamerika. Analysen und Berichte 1*, Berlim Ocidental, Olle & Wolter, 1977, p. 31; cf. Josep M. Barnadas, *Actos/autos defe*, Cochabamba, Historia Boliviana, 1983, p. 342s (sobre o caráter episódico e instrumental que a questão nacional, o direito à autonomia e o federalismo, este percebido como um perigoso separatismo, assumiram no marxismo a partir de Lenin e na práxis dos marxistas no poder).

17. Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marximo latinoamericano*, Lima, CEDEP, 1981, p. 17, 38; José Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, CEDEP, 1980, p. 53-62, 82s, 96s.

18. Aricó, ib., p. 63-77; Franco, ib., p. 55-7. Sobre as ambigüidades do conceito marxista de nação, especialmente quando aplicado a realidades extra-européias, cf. o interessante estudo de Leopoldo Mármora (que prolonga a linha de argumentação de Aricó e Franco), *El concepto socialista de nación*, México, Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1986, p. 27-40, 84-94.

19. Franco, ib., p. 19.

20. Ib.; Carlos Franco, "Presentación", em Aricó, ib., p. 20s.

21. Aricó, ib., p. 51.

22. Ib.

23. Franco, "Presentación", ib., p. 21.

24. Franco, *Del marxismo...*, ib., p. 57: dever-se-ia renunciar às generalizações teóricas de Marx e empregar "métodos distintos do seu", mas continuar dentro do marxismo.

25. Franco, ib., p. 63: "Por sua vez, ele o conduz a identificar, entre outros, um sujeito camponês e coletivo como um dos eixos do processo de industrialização obviamente distinto daquele burguês e privatista do Ocidente."

26. Hans F. Illy, "Afrika: Freiheit mit gesenktem Kopf", em H. F. Illy, Rüdiger Sielaff e Nikolaus Wers, *Diktatur – Staatsmodell für die Dritte Welt?*, Freiburg, Ploetz, 1980, p. 21.

27. Sobre o peronismo existe uma literatura abundante. Cf., entre outros: Peter Waldmann, *Der Peronismus 1943-1955*, Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1974; Waldmann, "Las cuatro fases del gobierno peronista", *Aportes*, n. 19, jan. de 1971, p. 96s; Alberto Ciria, *Perón e el justicialismo*, Buenos Aires, 1971; Miguel Murmis, Juan Carlos Portantiero et al., *Estudios sobre las orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974 (2 vols.); Carlos S. Fayt, "El fenómeno peronista", *Aportes*, v. 1966, n. 1, p. 56s; Julio Mafud, *Sociología del peronismo*, Buenos Aires, 1972.

28. Juan Domingo Perón, "Discurso ante la Asamblea de Industriales", em Confederación de la Industria, *Memorial Anual de 1953*, Buenos Aires, 1953, p. XXVIII. Poucos anos depois, o também presidente argentino Arturo Frondizi, que representou uma tendência política muito diferente, afirmou que a industrialização deveria chegar até a mais remota província. (Arturo Frondizi, "Mensaje para veinte millones de argentinos", em E. Chang-Rodríguez [org.], *La América Latina de hoy*, Nova York, Ronald Press, 1961, p. 205.)

29. J. D. Perón, *Doctrina revolucionaria*, Buenos Aires, Freeland, 1973, p. 61.

30. Sobre o populismo árabe, cf. Hans Henle, op. cit. (nota 5), p. 106-99 (sobre os partidos baathistas da Síria e do Iraque) e p. 322-75 (sobre o nasserismo). Esses conceitos não se referem ao governo peronista argentino iniciado em 1989, que segue outra orientação.

31. Sobre o populismo, cf. G. Ionesco e E. Gellner (orgs.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970; Torcuato S. Di Tella, "Populism and Reform *in* Latin America", em Claudio Véliz (org.), *Obstacles to Change in Latin America*, Londres, Oxford University Press, 1965.

32. Sobre os movimentos nativistas, fundamentalistas e revivalistas no Terceiro Mundo, cf. Fuad Kandil, "Nativismus in der Dritten Welt. Wiederentdeckung der Tradition als Modell für die Gegenwart", número monográfico de *Die Dritte Welt*, v. 10 (1983), n. 1/2.

33. Cf. os brilhantes estudos de Bissam Tibi, *Der Islam...*, op. cit. (nota 2), p. 26s, 176s; Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschftlich-technischen Zeitalter*, Munique, Beck, 1981, p. 15s, 63, 71. Cf. também alguns testemunhos sobre a região andina: Hugo Romero Bedregal, *Planeamiento andino*, La Paz, HISBOL, 1986; Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt e Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, HISBOL, 1987; Xavier Albó (org.), *Raíces de América. El mundo aymara*, Madri, Alianza/UNESCO/Quinto Centenario, 1988; Manuel Sarkisyanz, *Vom Beben im dem Anden. Propheten des indianischen Aufbruchs em Peru*, Munique, Dianus-Trikont, 1985.

H.C.F. Mansilla é doutor pela Universidade Livre de Berlim, catedrático da FLACSO e diretor do Centro Boliviano de Estudos Multidisciplinares (CEBEM).