

TEXTO PARA DISCUSSÃO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SÓCIO-ECONÔMICO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
Campus Universitário – Trindade
CEP 88049-970 – Florianópolis – Santa Catarina
Tel.: (48) 3331.9458 – Fax.: (48) 3331.9776**

Desenterrando o espelho. A construção da identidade latino-americana. ¹

Armando de Melo Lisboa

Como ficou chato ser moderno, agora serei eterno (C. Drumond de Andrade)

É tempo de aprender a libertarmo-nos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos (A. Quijano)

O Brasil só sabia mirar-se no espelho europeu, constituindo uma imagem negativa de si mesmo, uma identidade de não-europeu (César Benjamin)

1. Quebrando o espelho de Próspero.

Na América Latina as elites crioulas, a partir da independência, buscaram definir sua modernidade excluindo seu passado. Nações ainda em consolidação, a problemática da nacionalidade era central e estratégica, gerando os elementos que poderiam forjar uma cultura autenticamente brasileira, argentina ou peruana. Assim, legitima-se a ainda frágil unidade nacional no plano ético-mítico, dispensando a resolução da contradição entre os crioulos e o povo mestiço. Estes primeiros momentos fortemente românticos estavam marcados pela necessidade das elites locais se diferenciarem dos colonizadores ibéricos, levando-as a rejeitar a tradição cultural ibérica e a apressadamente imitar a legislação moderna da França, da Inglaterra e dos Estados Unidos. Ainda hoje o país legal mascara o país real. Não por acaso, então denominamo-nos Estados Unidos do Brasil.

A partir deste despertar da nacionalidade, e de modo geral até os tempos atuais, torna-se hegemônica na elite da América Ibérica a tese americanista que, tendo *Democracia na América* (1835) de Tocqueville como livro de cabeceira, fazia a recusa da herança ibérica e do humanismo clássico europeu e toma os Estados Unidos como paradigma institucional. Exemplo paradigmático disto é Domingo Sarmiento (1811-1888), que em *Facundo, civilização e barbárie* (1845) e *Educação Popular* (1849) interpreta a América hispânica antagonizando os bárbaros e rudes camponeses dos pampas com os modernos e civilizados moradores urbanos. Para as elites oligárquicas, pateticamente, a barbárie do povo mestiço tinha de ser combatida através do primado da cidade sobre o campo e, sobretudo, de uma política demográfica que pela imigração favoreça o branqueamento da população.

Aqui ocorre uma inversão decisiva geradora de uma trágica alienação. O conceito de bárbaro em geral se refere aqueles que são estrangeiros, advindo dos gregos que assim chamavam os povos que pronunciavam mal a língua grega (Todorov: 1993:189). Em 1580 já esclarecia Montaigne (1980: 101) que “*cada qual considera bárbaro o que não se pratica na sua terra*”.

¹ Este trabalho está diretamente conectado com o do Ethos Barroco da América Latina (Lisboa, 2003). Em outro momento (Lisboa, 1989) discuti extensamente, entre outras, as clássicas obras de Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr., Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes e Roberto Da Matta, razão pela qual não as retomo no momento.

Entretanto, para as elites crioulas da América Latina, educadas conforme os padrões ocidentais e tendo dificuldade de aceitar que sua identidade nacional radicasse nos índios, negros e mulatos, bárbaros são os que estão dentro da sua terra, é seu próprio povo.

Reagindo ao positivismo dominante no séc. XIX; ao afã modernista de corte eurocêntrico que buscava converter os países da AL em estados industriais, o que levou a muitos a explicar nosso “atraso” como decorrente do obstáculo racial e do determinismo geográfico; e a crescente intromissão belicosa dos EUA ao sul do Rio Grande, surgem, na virada do século XIX, o **arielismo**, o **iberismo** e o **indigenismo**. Não se trata de buscar uma explicação causal do aparecimento das mesmas, mas com certeza contribuíram, entre diversos elementos, a descoberta das ainda quase intactas edificações das culturas pré-colombianas, particularmente as monumentais Machu Picchu e Teotihuacán, bem como dos principais códices das mesmas (na sua maior parte preservados graças ao trabalho dos missionários ibéricos do séc. XVI), ao longo da segunda metade do séc. XIX e princípios do séc. XX, suscitando admiração e assombro. A redescoberta do passado permitiu que diversos países da AL, recém emancipados e que iniciavam a busca de sua identidade buscando se libertar da influência colonial, enraizassem nas culturas primitivas – agora emblemáticas – a sua identidade, já que o seu povo mestiço era miserável demais “*para que as elites que os exploravam pudessem neles se reconhecer*” (Bernand, 1992: 17). Estas correntes terão seu vigor fortemente incrementado pelo impacto da revolução mexicana.

É neste contexto que se situam as obras célebres do cubano José Martí (1853-95), dos brasileiros Eduardo Prado (1859-1900) e Manoel Bomfim (1868-1932) e do uruguaio José E. Rodó (1871-1917), primeiras a denunciar a norte-americanização; e a da geração do mexicano José Vasconcelos (1882-1959), Oswald de Andrade (1890-1954) e José Carlos Mariátegui (1895-1930), entre os anos 20 e 50. Aos poucos a ausência do mestiço ou um pessimismo hostil quanto ao mesmo, sucede um otimismo, inclusive messiânico como em Vasconcelos e Gilberto Freire (1900-87). A redescoberta das tradições, tal como espelhos até então enterrados, modificou imagens e estigmatizações projetadas pelos colonizadores.

Voltamos ao passado por saudade, curiosidade, mágoa, autocrítica ou inspiração para o porvir. Não se pode melancolicamente privilegiar impunemente o passado, mas também não se pode negá-lo ou ignorá-lo, pois sem memória não há raciocínio... Esclarece o historiador S. Schama¹ que cada parte da história não está isolada e depositada numa caixa fechada com a etiqueta “passado”, mas ecoa no presente, o qual, grávido das sementes herdadas, se projeta para o futuro.

Evidentemente que somos incompreensíveis sem nosso passado, ainda mais porque em Ibero-América, de Tenochtitlán à Cuzco, haviam poderosas civilizações indígenas, bem como aqui gestou-se uma maioria mestiça afro-índio-ibero-americana. O passado é uma dimensão do presente e do futuro, pois “*o presente recupera o passado para projetá-lo em direção ao futuro*” (Paz, 1989: F-14). A nunca resolvida contradição entre os projetos de modernização e desenvolvimento e nossas realidades culturais e ambientais perfazem um trágico desencontro que até hoje nos persegue.

Desde que em 1823 o presidente Monroe formulou sua doutrina, estabelecendo a América para os norte-americanos e a conseqüente não intervenção da Europa no continente, já estávamos na órbita geopolítica do grande irmão do Norte. O Pan-americanismo, desde então hegemônico, tem sido o instrumento ideológico pelo qual os Estados Unidos afirmam sua supremacia sobre todo o continente, não apenas precipitando a erosão da incipiente

democracia e do esforço modernizador dos pais da nossa independência, mas também fomentando divisões entre os países do sub-contidente latino. Pelo seu apoio indiscriminado e conforme suas conveniências a toda sorte de ditaduras, pela freqüência do uso da força de seu característico militarismo diplomático, os Estados Unidos, que nossos liberais-oligarcas tinham por arquétipo inspirador de instituições livres e da modernidade política, paradoxalmente tem sido a nêmesis histórica da democracia e seu principal inimigo nas terras ibero-americanas, acusa duramente Paz (1984: 29).

Num momento em que a poderosa federação do Norte, mais do que um intervencionismo militar (em 1899 Porto Rico e Cuba foram submetidas aos Estados Unidos), realizava uma *conquista moral*, Rodó escreve *Ariel* (1900) insurgindo-se contra *nortemania* dos que exigem uma “*consagração idólatra ao arquétipo do Norte*” (1900/1991: 70), oferecido como o “*modelo único e absoluto de civilização*” (ibid.: 73). Neste contexto de acentuada polarização, Rodó estava impregnado da mesma linguagem dicotômica dos americanistas e do debate da época. Possivelmente há um século atrás as imagens não estavam tão embaralhadas e distorcidas pelo jogo de espelhos, podendo-se mais nitidamente “*negar ao utilitarismo norte-americano, em nome dos direitos do espírito, esse caráter típico com que ele quer se impor a nós como síntese e modelo de civilização*” (Rodó, 1991: 92).

Ao traçar um apaixonante contraste entre a civilização norte-americana e a civilização ibero-americana, Rodó definiu o “*espírito do americanismo*” (ibid.: 69) pela rudeza do utilitarismo sem ideais de Caliban, ao qual antepôs o espírito nobre e belo de Ariel. Com tais metáforas, o uruguaio Rodó tornou-se emblemático dos ideais de unidade latino-americana. Ainda que tenham havido outros, precursores e posteriores, *Ariel* é o livro seminal da perspectiva antiimperialista, a ponto de tais idéias serem identificadas pelo conceito de *arielismo*. Rodó, um autor romântico e liberal, numa paráfrase de *A tempestade* (1611) do barroco Shakespeareⁱⁱ, torna as figuras de Próspero, Caliban e Ariel, alegorias paradigmáticas dos dilemas americanos que até hoje nos desafiamⁱⁱⁱ.

Para Rodó, Ariel e Caliban, herdeiros do herói civilizador Próspero e por isto destinados a falar sua língua, personificam as duas opções que o Ocidente engendrou, deixando claro que não estamos destinados a incorporar fatalisticamente o pragmatismo e o utilitarismo capitalista. Porém, constrói uma influente maniqueísta antinomia entre a cultura totalmente materialista dos Estados Unidos (“*encarnação do verbo utilitário*”, ibid.: 69) e a superioridade moral da América Latina. Por exemplo, faz o elogio do ócio, da meditação desinteressada e da contemplação, contrapondo-a à redução da vida ao material, ao domínio do espírito de especialização que não apenas estreita o horizonte da inteligência, mas também prejudica o sentimento de solidariedade (ibid.: 29). Efetivamente Rodó não nega as manifestações materiais da vida, apenas afirma que estas não medem a grandeza de uma civilização, mas sim suas “*maneiras superiores de pensar e sentir*” (ibid.: 55), reconhecendo que “*sem a conquista de um certo bem-estar material, é impossível o reino do espírito nas sociedades humanas*” (ibid.: 92). Condena o amesquinamento da alma quando voltada exclusivamente a uma única finalidade, o divórcio puritanista entre o sentimento do belo e a virtude, acusando o *Sacro Império do Utilitarismo* de mediocrizar a humanidade, vendo na educação popular “*um interesse supremo*” (ibid.: 62).

Em verdade Rodó está a defender o espírito europeu (Próspero) do menosprezo norte-americano que, embriagado por sua prosperidade material, atribui-se o “*primado da cultura universal*”. É pois na Europa a leste dos Pireneus que Rodó encontra a “*superioridade espiritual*” (1991: 90), e não propriamente na América Ibérica ou na própria Ibéria (Espanha

ou Portugal não são mencionados uma única vez), negligenciando nosso contexto cultural imediato (Morse, 1988: 127).

Rodó teve enorme influência no início do séc. XX, contribuindo decisivamente para a constituição dum pensamento latino-americano. Dele surge especialmente uma corrente latinista-espiritualista e conservadora onde a afirmação da identidade se confunde com antimodernidade, mas também deriva uma espécie de “arielismo social” que ora denomina-se indigenismo, aprismo, nacionalismo, ibero-americanismo, socialismo, conforme o caso (Devés V., 2000: 99).

Nesta perspectiva, a grande contribuição de Bomfim foi desmascarar a pseudociência que condenava com desprezo a miscigenação e as chamadas raças inferiores, um dos sustentos ideológicos da redução da América Latina à subalternidade. Médico por formação, mas precursor da psicologia social e da antropologia da civilização latino-americana, vigorosamente demonstrou em **A América Latina, males de origem** (1905) que aquelas teorias provêm duma ciência colonialista “*adaptada à exploração*”, verdadeira “*sociologia da cobiça*” forjada pelos “*filósofos do massacre*” (1993: 329). Acusou que a tutela disfarçada representada pelo “*protetorado dos Estados Unidos sobre a América Latina*” (ibid.: 45) anula nossa soberania, perturbando brutalmente o desenvolvimento das nações sul-americanas. Argumentou extensamente que, a par das qualidades e da bravura da nossa população, suas taras morais não provêm da raça: são degenerações de séculos de parasitismo colonial. Porém não são absolutas, pois passíveis de serem corrigidas pela reeducação.

Por outro lado, Mariátegui (1928/1991: 127) vai ridicularizar “*o mito de Rodó*” dum contraste entre uma América saxônia, materialista, e uma América Latina idealista: “*À Norte América capitalista, plutocrática, imperialista, apenas é possível opor eficazmente uma América, latina ou ibera, socialista*” (ibid.: 126). A singularidade da reflexão mariateguiana provém da sua ruptura com a perspectiva eurocêntrica, racionalista e positivista, sobre a América Latina (superando inclusive a latinidade arielistas na direção dum indigenismo de esquerda), porém sem renunciar, obviamente, aos elementos emancipadores presentes na herança que recebemos do velho mundo. Embora reconheça que o socialismo seja universal – ainda que nascido na Europa, como o capitalismo – defende um **socialismo indo-americano**, o qual não deve ser imitação e cópia, mas fruto da nossa realidade e da nossa linguagem (ibid.).

Sua idéia mais relevante, inserir a questão indígena no seio duma teoria/projeto revolucionária (uma heresia para a tradição marxista que apenas valorizava o operário), é fruto de seu relacionamento com a corrente indigenista peruana (e seu conhecimento do debate latino-americano) que no início do século XX tinha certo vigor no Peru e que propunha a perspectiva índia como eixo para um projeto nacional (Mires, 1991: 128). Aliás, tal corrente também se identificava como “regionalista”. Esclarece Mariátegui (1979: 194) que “*este regionalismo não era um mero protesto contra o regime centralista. É uma expressão da consciência serrana e do sentimento andino. Os novos regionalistas são, antes de tudo, indigenistas*”.

Distinguindo entre o **pan-americanismo**, de corte burguês e “*túnica do imperialismo norte-americano*”, e o **ibero-americanismo**, que se apóia nos sentimentos e nas tradições da América indo-íbera, Mariátegui conclama aos hispano-americanos à declararem-se adversários não do povo dos Estados Unidos (pois este também é a pátria de Thoreau, Emerson, W. James e Witman, “*os mais fortes mestres do idealismo continental*”), mas do Império do grande capital yanqui que está a invadir a América indo-ibérica (ibid.: 368-371).

Mariátegui deslinda a insuficiência da razão e da ciência para desvendar o mundo, pois elas não “*podem satisfazer toda a necessidade de infinito que há no homem. (...) unicamente o Mito possui a preciosa virtude de preencher seu eu profundo. (...) O mito move o homem na história. Sem um mito a existência do homem não tem nenhum sentido histórico*” (1925/1991: 9). Autor de “**Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**” (1928) e de numerosos artigos, o amauta foi decisivamente influenciado por Nietzsche (alçado como epígrafe da sua principal obra), Bergson, Sorel (assim como Lukács, Bloch e Benjamin, que perfazem a corrente que hereticamente rompeu com a dominante alma desencantada do marxismo) e Unamuno.

Mariátegui assume a crítica romântica da modernidade capitalista, a qual busca reencantar o mundo, exaltando que “*a ‘alma encantada’ de Romain Rolland é a alma dos forjadores da nova civilização*”, enquanto que “*a ‘alma desencantada’ de Ortega y Gasset é a alma da decadente civilização burguesa*”, escreve em “**O homem e o mito**” (1991: 12). “*A força dos revolucionários não está em sua ciência, está em sua fé, em sua paixão (...). é uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como escrevi num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa.*” (ibid.) Credita Löwy (2005) à este original peruano forjar a idéia do “*caráter religioso, místico, metafísico do socialismo*”.

Menos maniqueísta que Rodó (mas nem por isto menos messiânico) e sem ser socialista como Mariátegui, Oswald de Andrade não descurou do diferencial da matriz Ibérica. Sua oposição ao cartesianismo utilitarista é muito semelhante à de Rodó, porém sua sensibilidade antropofágica capta melhor o caráter barroco de nossa sociedade. Oswald define a antropofagia pela característica de nossa sociedade devorar os elementos importados, transformando-os em linguagem nacional. O **Manifesto Antropofágico** de Oswald (1928/1990) nem rejeita a cultura ocidental, nem a assimila acriticamente, mas a ingere e consome, assimilando-a criticamente conforme sua tradição nacional. Seu “*Tupi or not Tupi*” – uma outra contribuição de inspiração shakespeariana (agora Hamlet) – é um retrato perfeito dos nossos dilemas e define a forma barroca de nos incorporarmos ao universal. Junto com Mário de Andrade (1893-1945), criador do indefinível personagem **Macunaíma** (1928), ao mesmo tempo indígena, negro e branco – ambos estiveram entre as figuras mais proeminentes deste simbólico momento de busca da nossa identidade que foi a Semana de Arte Moderna de 1922 – entenderam que o desarmônico composto cultural resultante da mescla cultural de elementos díspares era, todavia, uma fonte de enriquecimento e de inovação, interpreta Queiroz (1989: 43).

Oswald, poeta, teatrólogo, romancista, jornalista e ensaísta, possivelmente foi o mais irreverente e iconoclasta de sua geração. Os Andrade e o peruano Mariátegui (apesar de serem contemporâneos e das influências comuns de Sorel e Bergson, desconhece-se quaisquer relações entre eles) foram precursores em proclamar as virtudes de uma cultura mestiça e em valorizar o primitivo.

Seja com a figura do **Jeca Tatu** (1918) de Monteiro Lobato (1882-1948), ou através da pintura de Di Cavalcanti (1897-1976), aos poucos os setores populares marginalizados da sociedade, como o caboclo e as mulatas, adentram para redefinir a identidade nacional. O povo, que “*assistiu bestializado*” a proclamação da República, no célebre comentário de Aristides Lobo, passa a fazer parte das preocupações, ainda que na forma de “questão social” ou no imaginário estético – mas longe de vir a assumir seu próprio destino e modelar uma política de desenvolvimento que seja ajustada tanto as suas potencialidades e necessidades da população, quanto adaptada às diferentes expressões regionais de nossas sociedades. A

ausência de uma verdadeira democracia e cidadania torna permanente a tutela sobre o povo, sempre “*capado e recapado, sangrado e ressangrado*”, na cortante avaliação do principal historiador do período colonial brasileiro, Capistrano de Abreu (1853-1927) em *Capítulos da história colonial* (1907).

Oswald retoma argumentos de Sérgio B. de Holanda (1902-82) em *Raízes do Brasil* (1936) – “*a simpatia transigente e comunicativa que a Igreja Católica, sem dúvida mais universalista ou menos exclusivista do que o protestantismo ...*” (Holanda, 1936/1963: 48)^{iv} – e frisar a distinção entre protestantismo e catolicismo, opondo “*ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma*” vigente na sua área de influência (Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos) aos “*brasileiros, campeões da miscigenação*”: “*somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte*” (1990a: 155). Assinalava que o catolicismo, com todos “*seus erros, a corrupção romana*” conserva “*um vago perfume de coletivismo*” (1990b: 125). Argumentava que sua fé no Brasil vem da sua configuração social modelada “*pela civilização jesuítica em face do calvinismo áspero e mecânico que produziu o capitalismo da América do Norte*” (1990a: 165).

Afirmando que já atingimos a era em que a “*os fusos trabalham sozinhos*” (afirmação aristotélica citada abundantemente e com a qual demarca que sua utopia barroca não é retrógrada nem anti-tecnológica, mas altamente original, contemporânea e cosmopolita), anuncia Oswald sua utopia da Idade do Ócio (ao negócio contrapunha o sacerdócio, “*ócio consagrado aos deuses*”), de uma era do matriarcado. Assim Oswald, juntamente com Mário de Andrade e Gilberto Freire, irritarão os intelectuais marxistas por não fazer o elogio do trabalho. Aliás é significativo que Oswald tenha expressado seu louvor à Freire numa saudação em 1946 (Andrade, 1992: 88-89). Numa conferência em 1950 onde se referia ao “*dilúvio internacional do marxismo*” que deixava “*inatual, sufocado e perdido o pensamento de Proudhon*”, não tinha dúvida em antever que pouco a pouco os acontecimentos voltam a “*dar relevo à possante crítica social do pensador francês*” e que amanhã suas edições e traduções voltariam “*para dar orientação e alento aos que fogem de remédios infalíveis do marxismo*”. Num lampejo de sua grandeza, não deixa de reconhecer que chegou a estas conclusões pela pena de um ilustre jesuíta, o pe. De Lubac (1992: 216).

Além de colocar em suspenso o *time is money*, muitas são as afinidades entre os modernistas de 22 e os regionalistas do nordeste de então e que se expressam a partir do *Manifesto Regionalista* redigido e proclamado por Freire em 1926^v, o primeiro do gênero das Américas. Ambas perspectivas não privilegiavam a ruptura com o passado, não estavam cegas pelo futuro; ambas tinham fortemente presentes a urgência em adequar nosso projeto de modernidade político-econômica à nossa base cultural; e se apoiavam numa modernidade que continha uma **dialética barroca**, a qual conjugava o lugar da fraternidade e da tradição com o que há de mais atual no exterior. No discurso dos modernistas da geração que irrompe em 1922 há uma “*permanência da tradição*”, revela Santiago (1987). Avaliando globalmente o modernismo enquanto movimento de vanguardas e projeto cultural na América Latina nestas primeiras décadas do séc. XX, Canclini (1990: 218) conclui que ele não foi desnacionalizador, ao contrário, pois estava intensamente preocupado com a construção da identidade nacional. “*Apenas seremos modernos se somos nacionais*”, parece ser sua consigna.

Efetivamente o acento de Freire, nascido e radicado em Recife, então capital mais desenvolvida do nordeste brasileiro, reside no regionalismo, pois parte do princípio de que o

único modo de ser nacional é sendo primeiramente regional. Os regionalistas são, “*a seu modo, modernos e até modernistas*”, define Freire, pois fazem a “*defesa de uma pintura, de uma escultura e de uma arquitetura que fossem de vanguarda nas formas, embora substancialmente, regionais*” (Freire, 1926/1967: XVI). Este escreveu o Manifesto após ter vivido longos anos nos EUA e na Europa. Ao retornar ao Brasil em 1923, desapontou-se por não servirem água de coco nos bares de Recife, pois isto então era considerado “*vergonhoso*” (ibid.:57). Entretanto, sua perspectiva ideológica está longe da “*ianquefobia*”, pelo contrário: estava preocupado, sim, era com o crescimento no pós-guerra de um sentimento anti-norteamericano (Freire, 1971: 250). Ressalve-se que endossou a rebeldia “*contra o estreito colonialismo dominante nos meios intelectuais e artísticos*” e tenha levemente se preocupado com o “*superpoder imperial*” com o qual os Estados Unidos emergiram da Segunda Guerra (ibid.: 205; 245).

O regionalismo permite conciliar o modernismo com o tradicionalismo, pois consiste no respeito e na valorização das soluções locais adaptadas aos recursos disponíveis, é o bom senso de não aderir acriticamente as “*estrangeirices*” impostas “*sem nenhum respeito pelas peculiaridades*” (Freire, 1967: 31). A perspectiva regionalista, precursora dos estudos e preocupações ecológicas, procurava defender as tradições do perigo de serem abandonadas “*pelo furor neófito dos dirigentes que (...) passam por adiantados e ‘progressistas’ pelo fato de imitarem cega e desbragadamente a novidade estrangeira*” (ibid.: 34), perfazendo um combate à maneira colonial de ser. Fazendo da defesa do popular um bastião contra a “*onda de mau cosmopolitismo e de falso modernismo*” que então adentrava no país, ergueu-se Freire

“não só a favor dos homens ainda cativos de homens ou dos animais ainda maltratados e explorados pelos donos ou das matas roubadas de seus bichos mais preciosos por caçadores a serviço de comerciantes gulosos de dinheiro fácil, mas a favor das árvores, das plantas, dos frutos da região, dos seus doces e dos seus quitutes, que tanto quanto as artes populares e os estilos tradicionais de casa e de móvel, vêm sendo substituídos pelas conservas estrangeiras, por drogas suíças, remédios europeus e pelas novidades norte-americanas” (ibid.: 73).

Se, nos anos 20, os regionalistas do nordeste expressavam que pretendem “*inspirar uma nova organização do Brasil*” (ibid.: 30), pois um país deste tamanho regionalmente é que deve ser administrado, na década seguinte Mumford ampliaria a visão regionalista propugnando-a universalmente pois entendia que é de regiões que o planeta é feito, impondo-se pensar e agir federativa e interregionalmente. A civilização cooperativa e biotécnica visualizada por Mumford orienta-se por um planejamento regional que não descarta que nenhuma região é auto-suficiente, buscando criar regiões economicamente equilibradas – para expressar esta visão de um balanceamento entre o rural e o urbano Freire projetou o neologismo **rurbano** (Freire, 1971: 253) – lembrando sempre que “*região alguma pode ignorar as forças universais*” (Mumford, 1961: 337)

Gilberto, como é sabido, nunca fez qualquer profissão de fé revolucionária, pelo contrário, na medida em que envelhecia associou-se aos setores conservadores. Entretanto, surpreendentemente contribuiu decisivamente para enfrentar o principal problema da agenda nacional: a inclusão dos setores populares. Defendia que “*no Nordeste, quem se aproxima do povo desce a raízes e a fontes de vida, de cultura e arte regionais. Quem se chega ao povo está entre mestres e se torna aprendiz*” (Freire, 1967: 66). Preocupava-se Freire com o declínio da tradição culinária, pois “*uma cozinha em crise significa uma civilização inteira em perigo de descaracterizar-se*” (ibid.: 60). Vigorosamente defendia não apenas as negras de

tabuleiro e as mulheres do povo, mestras na arte de decoração, na arte de promover o bem-estar humano, de higiene tropical e de adorno pessoal, mas também os jangadeiros, mestres da arte náutica; os capoeiristas, mestres de educação física; os cantadores de modinhas, mestres de música; os curandeiros, mestres de medicina; os babalorixás e ialorixás, mestres de dança; o mucambo e as ruas estreitas, mestres da arquitetura e urbanismo adequado aos trópicos.

O amplo panorama das atividades regionais descritas no Manifesto Regionalista configura uma autêntica plataforma para um programa de desenvolvimento ecológico e socialmente correto, mais colado às nossas realidades e potencialidades, desvelando as outras opções sócio-econômicas de progresso que poderíamos ter adentrado, mas que foram sepultadas pela opção modernizante que se impôs progressivamente. O que Freire está a descrever se enquadra perfeitamente dentro do circuito de economia popular.

Com o clássico de Freire *Casa grande e senzala* (1933/1963), dionisíaca obra que transcende o seu tempo, completa-se a incorporação e a glorificação da cultura mestiça à matriz identitária nacional. Nele se reconhece que nossa formação tem sido “*um processo de equilíbrio de antagonismos*”, de economias e de culturas, “*mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo*” (1963: 116). “*Sociólogo da gula*”, para Oswald de Andrade, “*sociólogo da cópula*”, captura Vasconcelos (2000: 26), Gilberto compreendeu que nossa problemática social não se encaixa plenamente na antinomia hegeliano-marxista, insuficiente para situar ecológica e culturalmente o ser humano dos trópicos (na arguta avaliação de Vasconcelos, 2000: 85).

Define Câmara Cascudo (1898-1986) que “*Gilberto Freire não contrapôs a casa-grande à senzala mas evidenciou suas continuidades e interdependências*” (apud. Vasconcelos, 2000: 148). Antônio Cândido testemunha que Freire “*mostrou a presença do negro no cerne da nossa vida*” (apud Chacon: 1993: 291), inovando ao organizar em 1934, no Recife, o 1º Congresso Afro-Brasileiro. Exprime Da Matta (1987: B-5) que Gilberto “*viveu sob o signo da mistura e do acasalamento dos contrários*”. Para Freire, entusiasta da presença moura na Ibéria, foi a superioridade da cultura luso-católica que possibilitou a singular assimilação híbrida do negro e do índio nos trópicos, a qual era decorrente da sua origem árabe-ibérica, “*de povo indefinido entre a Europa e a África*” (Freire, 1963: 70).

Freire levou ao exagero a valorização da tradição ibérica, transformando-se inclusive em porta-voz da propaganda panlusista e salazarista que em meados do séc. XX comemorava o quinto centenário do mundo que o português construiu. Para estudar esta experiência civilizatória nova que configuraríamos, Gilberto desenvolveu inclusive um campo autônomo de conhecimento que permite entender o que é uma civilização dos trópicos, a **tropicologia**, a ponto de Roland Barthes chamá-lo de “*Loyola tropical*” (conf. Vasconcelos, 2000: 70).

Hoje reconhece-se seu caráter precursor no campo das ciências sociais, seja por trazer para a antropologia o critério do gosto e do paladar; seja por inovar incorporando os aspectos afetivos e do cotidiano aos grandes problemas sociais; ou por ter sido pioneiro em adotar o método empático na condução de pesquisas, pois se colocava junto com seu objeto de estudo, o que fez muito antes de Myrdal incorporar as premissas de valor e desmontar o mito da objetividade científica, explicitando que os cientistas (inclusive os sociais), como todos os seres humanos, são influenciados “*pela tradição, pelo meio em que vive e pela sua personalidade*” (Myrdal, 1976: 8). Para Peter Burke (2000) foi Gilberto, ao trabalhar com a família, sexualidade, infância e cultura, quem antecipou a Nova História dos anos 70 e 80,

vindo a influenciar inclusive a formação do pensamento de Braudel – este prefaciou a tradução italiana de Casa Grande, assim como Lucien Febre a francesa.

Em *Novo mundo nos trópicos* (1945/1971) Freire, preocupado em entender os fatores que vão atuar na “*formação do nosso caráter ou do nosso ethos*” (1971: 183), reconhece que os adjetivos tropical e mestiço exercem decisiva influência sobre o substantivo América Latina – “*região por demais européia e ocidental para poder ser considerada inteiramente exótica do ponto de vista europeu; e por demais exótica para ser tratada como mera extensão européia na América*” (ibid.: 1) – o que não implica no repúdio sistemático a valores e técnicas de outras origens. Se conseguirmos modernizarmo-nos sem desbrasileirarmo-nos, tropicalizarmo-nos sem deshispanizarmo-nos, estaremos aptos para criar uma verdadeira civilização dos trópicos, “*uma civilização moderna em ambiente tropical*” (ibid.: XXI). Se atualizarmos as tradições de lazer e de ócio, os povos progressistas aprenderão com os hispano-tropicais a transformar em tempo lúdico contemplativo, inútil, o “*tempo desprendido de preocupações de dinheiro*” (ibid.: XXIV). Louvando o “*suave ritmo de existência da gente baiana*”, mostrava-se otimista com nossa valiosa contribuição ao bem-estar da humanidade que se encontra nesta “*feliz combinação de trabalho e de lazer*” (ibid.: 12).

De fato somos sociedades com uma dinâmica cultural e econômica diferenciada da que é imputada como característica de uma sociedade urbana-industrial. Aqui nossa modernização conservadora não confirmou o que a literatura clássica formulada nos países do Norte prevê: ao invés da secularização, vemos é uma impressionante contínua expansão desde os anos 50 do séc. XX das religiões populares antípodas – Umbanda e Pentecostalismo – justamente em nossas cidades mais industriais. Não se trata, portanto, de um resíduo de uma miserável situação agrária. A religiosidade popular surge como resistência, como um “*protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política)*” que é imposta sobre o povo, o qual, por ser “*impotente*”, por não poder reagir de outra forma, e por recusar o ajustamento, protesta de forma simbólico-religiosa (Alves, 1984: 139).

Também o capitalismo em nossas terras se mostrou incapaz de incorporar a maioria da população urbana em idade de trabalho. Ao contrário das ocidentais-desenvolvidas, somos sociedades de 1/3 de incluídos no sistema econômico moderno. A malandragem no Brasil, uma recusa ao trabalho assalariado e um modo de cumprir ordens absurdas, é um símbolo nacional, “*uma atitude diante da vida*” (Oliven, 1992: 31), é um jeito “*profundamente original e brasileiro de viver, e às vezes de sobreviver*” (Da Matta, 1986: 104).

Ademais, a história da América Latina sugere uma espécie de hegelianismo sem síntese, uma perspectiva dialética não evolutiva, não progressista, apta para pensar a diversidade e a lenta transição dos sistemas históricos^{vi}. Nesta articulação entre elementos aparentemente antagônicos, nesta *coincidentia oppositorum*, ressoa a dialética proudoniana em que a diversidade dos elementos não se dissolve na totalidade, possibilitando que liberdade e determinismo se interpenetrem e se completem de diferentes maneiras. Na América Ibérica reconhecemos que as culturas jamais são unitárias em si mesmas, são sempre híbridas. Nela encontramos as sementes de comunidades alternativas não fundamentalistas que subvertem os binários coloniais e convivem de forma acolhedora com a diferença, possibilitando construir uma perspectiva pós-eurocêntrica e pós-colonialista que desafia a lógica totalizante de opressão social.

É com Richard Morse que irrompe de vez o debate sobre as especificidades da nossa matriz civilizacional. Contrapondo-se àqueles como Faoro e Schwartzman que creditavam à nossa

origem ibérica apenas o autoritarismo e o patrimonialismo brasileiro, Morse, no clássico *O espelho de Próspero* (1982), reatualizou a idéia de que o mundo ibérico é superior ao mundo anglo-saxão, retomando a clássica tese do movimento *narodniki* russo sobre as vantagens do atraso. A tese de Morse é que “o tomismo pode não ser a fórmula ideal, mas é certamente mais desejável do que o atomismo da cultura moderna”, sintetiza Merquior (1990: 76), um dos mais rigorosos críticos do “Anti-Próspero do Smithsonian”. Mas, apesar do brilhantismo do argumento do brasilianista, restava sempre “*um riso irônico diante daquele norte-americano a nos dizer que aqui estaria ‘o segredo da vida’. Era como o rico falar que bom é ser pobre*”, lembra acidamente Oliveira (2001: 5). Se Morse desencadeou um debate que permanece aceso, o contraponto entre iberismo e americanismo, como vimos, não é novo em nosso pensamento social^{vii}. Estamos diante de temas que ressurgem periodicamente, como numa oscilação entre modernidade e identidade.

Neste debate Vargas Llosa, em *A utopia arcaica* (1996), parte para enterrar definitivamente as teses nativistas, formulando uma dura e ampla crítica à José M^a Arguedas (1911-69), principal porta-voz do indigenismo andino e figura maior do Peru contemporâneo^{viii}. Entende Vargas Llosa que o indigenismo foi uma ficção ideológica, mítica, irracionalista, reacionária e antimoderna, que rechaçou a sociedade industrial, uma mescla de utopia cristã e paraíso perdido. Em seu juízo, o índio contemporâneo se emancipou do gueto de exploração e discriminação em que sempre foi mantido e optou pela modernidade.

Mas, para Montoya (1998: 239), respondendo a estas críticas, Vargas Llosa distorce ideologicamente a obra de Arguedas, pois o que Arguedas buscou foi “*recolher o melhor da tradição e da modernidade para que o país não perca suas raízes indígenas e se converta apenas em um remendo da Europa ou dos Estados Unidos*”. A principal tese de Arguedas, na avaliação de Mires (1996: 260), é que “*a presença do índio não se dá em termos dicotômicos com o não-índio*”, mas, através do mestiço, ela se estende como uma sombra sobre a realidade nacional. Portanto, “*o índio-essencial não existe para Arguedas*”.

Levamos séculos para romper com a suposição eurocêntrica de que seria impossível construir uma civilização nos trópicos. O iluminismo do séc. XVIII e o positivismo reinante no séc. XIX sepultaram por séculos a afirmação identitária da AL. Lentamente começa-se a quebrar a barreira eurocêntrica erguida pela ilustração, especialmente por Montesquieu (1689-1755) e Hegel^{ix} que afirmava a Europa – excluindo a que está a oeste dos Pireneus^x – como a realização culminante da história universal. Invertendo para a Ibero-América a paradisíaca visão dos primeiros conquistadores (somente a Anglo-América permaneceu como um espelho utópico, encarnando o otimismo europeu, pois assumiu os valores iluministas), os filósofos das luzes condenaram nossas realidades, agora marcadamente negativas e degeneradas, legitimando o colonialismo europeu (Ventura, 2000).

Em geral, a miragem do espelho do próspero irmão do Norte nos cega para a compreensão da nossa própria racionalidade, os valores positivos da nossa herança histórica, levando a uma aceitação acrítica do ideal de superação do arcaico, negado como irracional e atrasado, bloqueando o lúcido exame das possibilidades de uma economia não divorciada da realidade do povo e de nossa natureza tropical. Atualmente, com a emergência do pós-fordismo, vislumbra-se que as possibilidades de uma economia dinâmica e vigorosa surgem naquelas regiões onde as tradições comunitárias, artesanais e a forte solidariedade social foram mantidas, com regiões da Itália e Japão apontadas como dois exemplos bem sucedidos. Talvez hoje, conjectura Maciel (1999), o espírito do capitalismo tenha mais afinidade com outras éticas e racionalidades que as originárias do protestantismo ascético. Paradoxalmente, neste

momento em que o projeto moderno se encontra sob xeque, muitas das supostas “resistências à modernização” podem se “encontrar com o que há de ‘mais avançado’”, supõe Velho (1995: 161).

2. A opção desenvolvimentista das elites latino-americanas.

A partir de meados do séc. XX adentramos tardiamente, mas em passos rápidos, para o mundo industrial, pela via mimética das políticas substitutivas de importação gestadas pela CEPAL (criada em 1948), instalando uma forma mais sutil de dependência. A hegemonia da idéia do desenvolvimento fez dela “a metáfora fundamental da nossa história desde o fim da Segunda Guerra Mundial até os dias atuais”, proclamou Guerreiro Ramos (1915-82) (Ramos, 1980: 28). Encantados pelo moderno, o fascínio pelo desenvolvimento acelerado foi avassalador, a ponto de fazer conviver dentro do ISEB, agência brasileira constituída em 1955 para conceber e difundir a ideologia do nacional-desenvolvimentismo, pensadores das mais distintas correntes ideológicas, dos assumidamente vinculados à burguesia, aos marxistas e identificados com as classes trabalhadoras^{xi}. As gigantescas distorções providas do desenvolvimentismo levaram inclusive Raúl Prebisch (1901-86) reconhecer em 1981 que “*esse capitalismo de imitação, pretendendo se desenvolver à maneira dos países centrais, só pode subsistir a longo prazo com o naufrágio dos direitos humanos e a consagração das desigualdades sociais*” (apud. Rouquié, 1991: 342). Aqui o desenvolvimento do capitalismo requeria instrumentos coercitivos, senão não se criaria a racionalidade que sustenta o capitalismo. Critica Rouquié (ibid.: 268) que “*a industrialização tal como se efetuou na América Latina não é de forma alguma fator de independência nacional. Ela transformou a dependência tornando-a mais insuperável*”.

As políticas desenvolvimentistas privilegiaram os grandes grupos econômicos com capacidade exportadora, bem como o molde da revolução verde, a qual incentivou a integração da agricultura ao complexo agro-industrial conforme um pacote tecnológico importado e inadequado às nossas condições naturais. A revolução verde, onde a agricultura familiar praticamente não tinha lugar, foi a culminância do processo de subordinação da realidade à lógica do grande capital (da transformação da agricultura em agribusines). Nele se desqualifica o artesanato, o pequeno, o conhecimento popular e a agricultura (subordinando-a ao setor industrial), gerando a uma imensa degradação ambiental. O padrão de desenvolvimento adotado não dava lugar aos produtos com identidade cultural e originados da pequena produção familiar e comunal.

As falácias das políticas desenvolvimentistas de corte economicista que enfatizavam o crescimento industrial e a urbanização a qualquer preço, ignorando a agricultura e os dramas dos nossos camponeses decorrentes do latifúndio, foram então denunciadas, enfática mas inutilmente, por Josué de Castro (1908-1973). Para este a fome é a mais trágica expressão do subdesenvolvimento e do colonialismo (“*fome e subdesenvolvimento são uma mesma coisa*” – Castro, 1992: 47), decorrendo da má utilização dos nossos recursos naturais por estruturas agrárias inadequadas e não da pobreza de nossas bases físicas. Concluía que “*nenhum plano de desenvolvimento é válido se não conduzir em prazo razoável à melhoria das condições de alimentação do povo*” (ibid.: 304).

Ao longo de sucessivas edições de *Geografia da Fome* (a primeira é de 1946), especialmente na nona edição, 1961, última que Castro revisou, Castro debateu-se contra a tendência dos economistas de concentrar todo o esforço no aço, na industrialização, “*obrigando-se a coletividade a pagar o custo do progresso*” (ibid.: 296). Num Brasil que então acabava de

construir a “*capital do futuro*”, diante da rápida industrialização, premonitoriamente vislumbrava que “*não há dúvida que o Brasil dá no momento atual um grande salto em sua história social. O que precisamos evitar é que seja um salto no abismo, (...) [pois] não é possível saltar esse fosso com um povo faminto*” (ibid.: 297). O dilema Pão ou Aço (apoiar a economia mais no setor agrícola ou no industrial) ilustra nosso drama de “*promover o desenvolvimento sem sacrificar as aspirações de melhoria social do povo*” (ibid.: 48). Entendia que “*a solução ao dilema não está no atendimento exclusivo ao pão ou ao aço, mas simultaneamente ao pão e ao aço*”. O “*desenvolvimento econômico-social autêntico*” é fruto de uma “*economia dirigida tendo como meta o bem-estar social da coletividade*” (ibid.: 305) e parte de uma perspectiva regionalista que promove o equilíbrio entre as diferentes regiões do país, entre a cidade e o campo.

Insistindo que importava era discutir o estilo do desenvolvimento, Castro não era exatamente um adversário da CEPAL e da industrialização, mas sim um crítico da forma como se implantavam as políticas desenvolvimentistas sem a imprescindível reforma agrária, sem a qual não se superaria o subdesenvolvimento. Nesta direção apresentava “*a Reforma Agrária como uma necessidade histórica (...) um imperativo nacional*” (ibid.: 300), pois entendia que se não enfrentarmos este *tabu*, continuaremos imolando a nação nos altares de um pseudo desenvolvimento (ibid.: 297). Com razão afirmava que “*o desenvolvimento industrial por si só não é bastante para conduzir a uma reforma da economia agrária*” (ibid.: 293). Concentrar todo o esforço desenvolvimentista apenas no setor industrial tanto condenaria a agricultura ao atraso quanto seria “*um fator de estrangulamento da própria economia industrial*” (ibid.: 295)

A “*política de industrialização intensiva concentrada na região Sul*”, ao acentuar e agravar ainda mais os desníveis regionais existentes, promove um “*desenvolvimento anômalo, setorial, limitado a certos setores mais rendosos, de maior atrativo para o capital especulativo, deixando no abandono outros setores básicos, indispensáveis ao verdadeiro progresso social*” (ibid.: 283), conspirando contra a verdadeira integração econômica do país. Diferenciando-se de Corbisier, um dos ideólogos do ISEB, que definia o caráter colonial pela ausência da indústria, relegando um país à condição de exportador de matérias primas, entendia Castro que o colonialismo estava num “*desenvolvimento anômalo, setorial*”, associado a poucos privilegiados e que apenas acentua nossas disparidades e dualismos. Suas conclusões são taxativas e desnudam o mito da industrialização e da urbanização: o economicismo puro promove um “*desenvolvimento de tipo colonialista*” que levará ao aniquilamento progressivo dos recursos naturais e à ampliação da miséria e da desigualdade (ibid.: 337).

“*Mesmo industrializando-se, a nossa economia seguiu os ditames de uma economia de tipo colonial, politicamente desinteressada pela sorte da maioria, apenas ocupada em desenvolver mais o já desenvolvido e em enriquecer mais os já enriquecidos*” (Castro, 1992: 289),

o que levará ao aniquilamento progressivo dos recursos naturais e à ampliação da miséria e da desigualdade (ibid.: 337). Precursor das questões ecológicas – Castro, quando do seu exílio em Paris, veio a influenciar decisivamente à I. Sachs (que formulará a tese do ecodesenvolvimento) – com razão advertiu: “*Sob o influxo desta política antinacional cultivaram-se com métodos vampirescos de destruição dos solos os produtos de exportação, monopolizados por meia dúzia de açambarcadores da riqueza do país ...*” (ibid.: 284).

Entretanto, estas advertências foram insuficientes para mudar o rumo, sendo inclusive completamente ignoradas apesar da imensa repercussão internacional de sua obra. As orientações funcionalistas e marxistas, concentradas na temática da economia e do desenvolvimento, deixam de lado as preocupações identitárias de matriz culturalista e regionalista, pois partilhavam da mesma visão cientificista que descartava as explicações histórico-culturais porque estas “*não admitem demonstrações empíricas*” (Morse, 1990: 164). Neste momento o divórcio entre as políticas estatais e as raízes culturais se amplia, gerando modernismo sem modernização, modernidade sem desenvolvimento integral.

A forte preocupação modernizante-industrialista vigente a partir da década de cinquenta é acompanhada por uma acentuada reação contra as interpretações culturalistas do subdesenvolvimento. Estávamos – por acaso ainda não estamos? – prisioneiros do paradigma desenvolvimentista, que salientava as explicações de corte histórico-econômico, levando a caracterizar como reacionário aqueles que se preocupassem com o tema da cultura (caso de G. Freire). Dado que nosso passado é colonial, afirmava então Corbisier (1978: 55) que a originalidade e a autenticidade da nossa cultura somente seria encontrada quando fossemos fieis “*a um projeto de futuro, um projeto de emancipação, de libertação nacional*”, o qual adviria através do processo de industrialização. A hegemonia do economicismo deve-se também a presença no pensamento da esquerda latino-americana da tradição marxista positivista e ortodoxa, poderosamente influenciada pela áurea da revolução russa. A grande exceção é Mariátegui. Porém este, condenado em 1929 pela III Internacional, foi enterrado um ano antes de sua morte (ocorrida em 1930) e olvidado por décadas.

Curiosamente, a idéia de um Brasil mestiço tornar-se-á uma ideologia do Estado ditatorial brasileiro, vindo a presidir todas as preocupações do Conselho Federal de Cultura (CFC) instituído em 1966, e do qual Gilberto Freire participará decisivamente. Porém sua influência sobre os rumos do desenvolvimento será estéril, pois a cultura continuará descartada como guia da ação racionalizante, não conseguindo se consubstanciar em ação política e econômica. Ironicamente, a política cultural oficial do CFC, imbuída de uma perspectiva humanista, contrastava com a asfixia do humanismo promovida pelo regime militar brasileiro pós-64, durante o qual ocorreu um avanço sem precedentes da industrialização. Pergunta Ortiz (1985: 106) como foi possível que “*um discurso que se situa em contraposição ao desenvolvimento do capitalismo moderno pode ser incorporado pelo Estado?*” Ao incorporar a retórica dos intelectuais tradicionais, manipulando a memória nacional ao mesmo tempo que promove a racionalização da sociedade, o Estado autoritário supre sua necessidade de legitimação construindo um mito unificador, explica Ortiz, para o qual a questão da identidade nacional é pura construção ideológica instrumentalizada pelos grupos no poder^{xii}.

É neste quadro das opções desenvolvimentistas que se antagonizavam com nosso ethos latino-americano que irrompe com vigor o realismo mágico dos contos, romance e poesia latino-americanas, consagradas com os prêmios nóbéis Miguel A. Astúrias; Garcia Márquez e Pablo Neruda, e com Carpentier, Benedetti e Lezama Lima, Guimarães Rosa, Borges e Sábato, Jorge Amado, Arguedas e Roa Bastos, os quais não tem o Nobel reconhecimento, mas nem por isto são menores. Eles são a “*consciência infeliz de uma geração que tenta preencher o abismo entre a cultura popular e as elites (...) procura de um enraizamento que ultrapasse as frivolidades folclóricas*” (Rouquié, 1991: 344).

Mas, apesar do forte ensaísmo sócio-filosófico dentro do campo literário e de Roger Bastide (1898-1974) – que ajudou a fundar a Universidade de São Paulo, especificamente sua escola de sociologia – entender que “*o sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa*

se transformar em poeta” (apud. Vasconcelos, 2000: 139), acentua-se a divisão de Tordesilhas entre o mundo artístico e o científico. O pensamento econômico-sociológico, prisioneiro de uma epistemologia cientificista e, portanto, hostil aquilo que não é funcional, excluiu de modo geral a contribuição da sensibilidade estética, inclusive do ensaísmo, pois este também não seria científico. Além do mais, nossas tradições também foram consideradas arcaicas ou no máximo meramente vistas como simples folclore, bem como não se teve uma percepção integrada da natureza nos modelos de análise. A clássica iluminista divisão entre humanidades e o pensamento abstrato e científico também atravessa e dicotomiza a percepção da realidade da AL.

Se “*a tarefa de interpretar a América Latina continua inacabada*” (conf. inclusive entende Merquior, 1990: 70, para o qual somos “*o outro ocidente*”), isto decorre devido à incompletude das nossas ciências sociais, as quais omitiram por muito tempo o diálogo com a tradição cultural. Avalia Brunner (1987: 11) que em sociedades complexas e problemáticas como as nossas a cultura “*é a chave de todos nossos mistérios*”, e que as ciências sociais latino-americanas “*apenas roçam os grandes temas culturais da região e de nossa época. Esta ‘zona sagrada’ tem sido abandonada, por isso mesmo não sem certo pudor, ao domínio da novela e da poesia*”.

Hoje novos olhares epistemológicos reconhecem que o conhecimento racional do mundo não exclui a relação poético-mágica com o mesmo, pelo contrário: esta é parte do conhecimento, pois, sem a mesma, a razão instrumental seria incompleta e o mundo seria ininteligível “*ou o seria apenas de um modo muito parcial e reducionista*” (Quijano, 1991: XI). Aliás, apesar de Marx confessar que as páginas de C. Dickens e V. Hugo “*trouxeram ao mundo mais verdades sociais e políticas do que todos os políticos, publicistas e moralistas profissionais juntos*”, e Engels afirmar que aprendeu com Balzac “*mais do que com todos os historiadores, economistas e estatísticos juntos*” (apud. Löwy, 1995: 137), qual é o pensador, de esquerda ou não, na América Ibérica que vê em ***Cem anos de solidão*** algo mais do que “*um monumento à imaginação latina?*”, pergunta Morse (1990: 187). “*O fato é que até mesmo um marxista acha ‘dados’ mais úteis nos tratados dos Chicago boys do que nas criações literárias de seus compatriotas*” (ibid.). No mínimo a literatura representa “*uma das vias mais efetivas para fazermos-nos conscientes do reprimido pela sociedade*”, defende Franco (1985: 356), onde, mais que nas ciências sociais latino-americanas absorvidas pelo afã modernizador, podemos constatar as resistências da sociedade à mudança.

De fato atualmente nossos países possuem uma sólida cultura de massas, estão inseridos (de forma subjugada) na divisão internacional do trabalho, contando alguns países da AL com uma indústria de bens de capital. Porém disto não se segue que o racionalismo ocidental de corte anglo-saxônico tenha facilmente impregnado toda a sociedade, pelo contrário. Tem sido regra por aqui desenvolver as forças produtivas mas sem o correlato desenvolvimento das relações capitalistas de produção. Euclides da Cunha, no início do séc. XX, profeticamente antevia que a indústria não expele a herança arcaica, mas incorpora-a. Também Paz (1992: 23) em 1950 se recusava a acreditar que bastava termos uma indústria pesada para vivermos livres de qualquer imperialismo e desapareçam as distinções para com os norte-americanos. Lembra que “*os costumes foram feitos pelo tempo com tanta paciência e lentidão como foram feitas as montanhas, e apenas o tempo, trabalhando um dia após o outro, os pode destruir*” (Paz, 1984: 29). Sem dúvida que existem ilhas de “modernidade”, mas, cercadas e fortemente protegidas contra a multidão de miseráveis, mais parecem próteses artificiais. Nosso progresso tecnológico-industrial contrasta com a crescente explosão social.

Em que pese a opção das nossas elites na direção de um modelo de modernização desenvolvimentista que buscava apenas o aumento da competitividade, levando a um tipo de inserção internacional que despreza e descarta os inúteis (a imensa mão de obra desqualificada), a ótica fundamentalista de mercado nunca se completou entre nós, sobrevivendo até hoje, ainda que enfraquecida, a agricultura de base familiar, o artesanato e formas coletivas de economia urbana e popular, expressões de um tecido social com largas reservas de cooperação e solidariedade e que hoje desabrocha na economia solidária. A não percepção do significado vital da veia barroca que pulsa em nosso corpo social, especialmente por parte dos formuladores da política econômica, contribui para a fragmentação do nosso sub-continente – exemplo típico são as políticas de ajuste macroeconômico ditadas pelo Consenso de Washington. Nas últimas décadas o espelho da próspera Anglo-América tem nos impedido de ver nosso próprio rosto, gerando instituições e políticas desconstruídas com nossa realidade. Hoje encontramos-nos diante de modelos econômicos fracassados, de projetos de desenvolvimento imitativos desvinculados das reais necessidades do povo e dos recursos efetivamente disponíveis. Ao nos olharmos no espelho enterrado do barroco, tanto despimos próspero do seu arrogante progresso material, quanto quebramos o sentimento de inferioridade e vislumbramos a urgência de corresponder nossas políticas econômicas com nossa matriz cultural híbrida. Fazer coincidir nossa política e economia com a realidade cultural é o projeto da modernidade latino-americana, afirma Fuentes (1993: 55).

A construção de uma alternativa depende da compreensão da própria palavra "alter-nativa": a raiz *alter*, outro, aponta para o diferente, o novo. Já o radical, *nativa*, denomina aquilo que é inerente a uma realidade, que lhe é congênito, que lhe envolve. O alternativo vem, portanto, desde dentro, ou da base. Um outro caminho para a sociedade depende, para emergir, de um pensamento novo que permita perceber que a saída se encontra dentro das nossas possibilidades se valorizarmos aquilo que é inerente à nossa natureza, possibilitando romper com padrões exógenos que vem destruindo nossas solidariedades locais adaptadas a condições ecológicas singulares.

Faoro (1925-2003), ao diferenciar o caminho da modernização (processo no qual voluntariamente um grupo condutor procura alcançar a modernidade industrial) do caminho da modernidade (esta compromete toda a sociedade), conceitua o desenvolvimento como "*uma realização*". Para Faoro (1994:111) "*uma elite não pode, pela compulsão, pela ideologia, gerar a nação. A nação que quer se modernizar sob o impulso e o controle da classe dirigente, cria uma enfermidade*". Entende que o leito onde corre a modernidade "*não se faz do alto. O caminho que leva a ela é o mesmo caminho no qual trafega a cidadania: essa via (...) não tem atalhos. Os atalhos estão cheios de atoleiros*".

Há que considerar a insistente avaliação de Cristovam Buarque (1993: 45) de ser o Brasil "*o ponto de partida para um novo projeto civilizatório*". O mesmo tem sido dito por Ignacy Sachs (1996: 13): "*A minha opinião é que o Brasil tem as melhores condições no mundo para ser o país pioneiro de uma nova civilização industrial do trópico, a partir da biomassa.*" Com outro enfoque, Domenico de Masi (2000) afirma que o Brasil tem uma "*reserva de emoção igual a sua reserva de oxigênio da Amazônia*". Entende ainda que, se ao longo do século 20 "*os países industrializados ensinaram àqueles do Terceiro Mundo como se trabalha, no século 21 serão os do Terceiro Mundo que vão ensinar aos industrializados como se vive o tempo livre*". Também Maffesoli (1987: 41; 1996: 214) vê no Brasil, uma inegável vitalidade decorrente de não fazer do individualismo o fundamento de seu desenvolvimento, considerando-nos como um "*laboratório da pós-modernidade ... inteiramente dedicado ao barroco*". Por outro lado U. Beck (2000), com sua tese da brasilianização do mundo,

reconhece-nos como metáfora de um país que deu errado. Aqui vemos plenamente toda a ambigüidade da cultura brasileira. Em verdade, transparece aqui toda a ambigüidade planetária, pois o Brasil é uma espécie de espelho que reflete todas as contradições globais (C. Buarque).

Se, como indica B. Santos (2000: 27), “*a industrialização não é necessariamente o motor do progresso nem a parteira do desenvolvimento*”, então os tempos de crise ético-civilizatória exigem criticar toda a Revolução Industrial de uma forma mais radical. Para isto é fundamental romper com o paradigma cognitivo epistemicida que gera um pensamento desencontrado com nossa realidade e articular um pensamento descolonizado e criativo capaz de reinventar a emancipação social. Boaventura Santos^{xiii} diagnostica que

“as ciências sociais desenvolvidas nos países centrais a partir do séc. XIX esgotaram a sua capacidade de renovação e inovação. Com isso deixaram de ser a consciência da transformação social progressista e passaram a legitimar o status quo e a reprodução da injustiça social em que ele se traduz”.

Contemporaneamente vivemos o esgotamento do modelo de desenvolvimento tipo *plantation*, o qual era competitivo porque socializava custos (sua cadeia produtiva não computava todos os custos envolvidos). Hoje estamos diante de novas formas produtivas onde redes de pequenas e médias empresas flexíveis consorciadas numa dinâmica de desenvolvimento local e sustentável tem muita competitividade. O modelo de modernização disciplinar torna-se inadequado para dar suporte às novas tecnologias, as quais aprofundam o aspecto cooperativo do trabalho. Os novos meios contraceptivos atualmente disponíveis (e a legalização do aborto em muitos países) fazem as mulheres retomar seu poder que as mitologias de um tempo longínquo evocam. O movimento ecológico luta por maneiras de viver mais naturais, as quais alimentam a corrente associativista. Estamos vivendo uma revolução oposta à revolução verde, uma verdadeira mudança de mentalidade, de ethos. As pessoas estão a buscar novas maneiras de viver, na direção de uma outra sociedade ambientalmente mais sadia e socialmente mais justa.

Evidentemente, a crise da perspectiva civilizacional eurocêntrica, agora sob a “*pax norte-americana*”, abre possibilidades para as variantes civilizatórias indígenas, as quais permitem reconstituir a própria vertente libertadora da racionalidade iluminista. No caso de América Latina, a redescoberta da “*racionalidade específica das culturas dominadas implicou também no redescobrimto dos mesmos elementos revelados ao imaginário europeu desde fins do século XV que deram começo à utopia de uma modernidade libertadora*” (Quijano, 1988: 31).

Como Morse, Quijano entende que cabe distinguir a existência de duas vertentes na ilustração européia: a da razão instrumental “anglo-escocesa” (predominante no norte europeu), que acabou se impondo sobre o conjunto da razão burguesa em escala mundial devido ao poder imperial britânico; e a razão histórica “franco-continental” (mais forte nos países do sul europeu). A herança cultural de AL não provém apenas das suas ancestrais fontes pré-colombianas, mas também das “*antigas conquistas da racionalidade*” (Quijano, 1988: 33). O correto é afirmar que na Ibero-América subjaz uma matriz cultural ibero-afro-ameríndia que alimenta uma outra racionalidade plural fundada na reciprocidade, na solidariedade e na liberdade da opção individual e na democracia. Conclui Quijano (1988: 68) que

“América Latina, por sua história peculiar, por seu lugar na trajetória da modernidade, é o mais apto território histórico para produzir a articulação entre os

elementos que até agora andam separados. A alegria da solidariedade coletiva e a da plena realização individual. Não temos que renunciar a nenhuma delas, porque são ambas nossa genuína herança.”

Fomos condicionados “*para ter vergonha de não ser moderno*”, afirmou celeremente Milton Santos (2000), pois na AL a “*modernização toca no velho complexo de inferioridade*” (Comblin, 2000: 63). De modo geral, as submissas elites dos povos do Sul permanecem obcecadas pelo mimetismo do modelo do Norte, numa demonstração do caráter colonial das relações de poder entre os povos. Para A. Quijano (1992, 1993, 1995) a colonialidade do poder não apenas se manteve após a descolonização (a qual não significou a descolonização das relações), mas se acentuou. Entretanto o modelo civilizatório eurocêntrico não é universalizável nem democratizável: provocará o suicídio coletivo se continuarmos o caminho de implementar para todos os povos as pautas de consumo do super-desenvolvimento do Norte (E. Altvater; C. Furtado; L. Mármora; I. Sachs). O bem-estar oligárquico das nações altamente industrializadas não é generalizável.

No marco da crise civilizatória e do debate atual sobre a relação economia-cultura, a indagação pela consistência desta herança cultural de um *ethos* barroco pode representar uma alternativa para a modernidade calvinista e puritana. É necessário exorcizar o atraso e anacronismo do pseudo-pecado original que nos inferioriza, como se o comunitarismo, o jeitinho e a malandragem afastassem as possibilidades de sermos civilizados. Quando quebrarmos o espelho de próspero e reconhecermos os valores positivos da nossa herança latino-afro-americana, estaremos potencializando nossa contribuição universal para as tão urgentes novas formas solidárias de viver.

3. O desencontro entre nação, identidade e democracia.

A modernidade não é um fenômeno europeu, não existe sem colonialidade: “*a colonialidade é constitutiva da modernidade*”, defende Mignolo (2003: 74). Até a “*revolução industrial*” no séc. XVIII a Europa Ocidental não produzia nada que tivesse importância no mercado mundial (Quijano, 2005: 21). Foi o controle colonial da América e o saque perpetrado na África que propiciou o desenvolvimento do capitalismo e permitiu aos europeus começar a ter uma posição dominante no mercado mundial. Tampouco sem a América (e o contato com outras formas de existência social) não se poderiam explicar as utopias européias, as quais fundaram o imaginário duma sociedade constituída em torno da igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social como projeto central da modernidade.

Colonialidade é um sistema de controle, em torno da hegemonia do Estado-Nação, sobre populações “*racialmente classificadas como inferiores*”, excluídas de participar no controle do mesmo. As presentes questões do índio, do negro, do sem terra, da violência, decorrem da colonialidade do padrão de poder vigente.

Desvela Quijano (2004: 79) que há aqui um paradoxo histórico: somos “*estados independentes articulados a sociedades coloniais*”. A sociedade continuou sendo colonial, ao mesmo tempo em que constituía um novo Estado independente do colonialismo britânico, espanhol ou português.

Entretanto, indaga Quijano (ibid., 80), a qual nação pertenciam os novos Estados? A nacionalidade de tais Estados não tinha nada a ver com as populações de índios, negros e mestiços, “*não representava a identidade da grande maioria da população*”. Ao contrário:

era contrário a esta identidade. Através da ação dos Estados, nossas sociedades aos poucos adentram na modernidade, mas trata-se duma modernidade sem nação. A independência política frente à Espanha ou Portugal não significou a independência destas sociedades da hegemonia do eurocentrismo. Em muitos sentidos, ao invés, levou ao aprofundamento desta hegemonia.

A rigor, o novo Estado independente na América (Latina) “*não surgia como um moderno Estado-Nação: não era nacional em relação à imensa maioria da população, e não era democrático, pois não estava fundado em, nem representava a efetiva cidadania majoritária. Era uma fiel expressão da colonialidade do poder*” (Quijano, 2004: 80).

Ao invés do Estado nacional de ser constituído a partir da sua natureza pluricultural, plurilingüística e pluriétnica, o modelo de Estado-Nação na América (Latina) se fundou na exclusão e no monoculturalismo, e nas formas centralistas de organização do Estado unitário, onde as classes dirigentes se consideram racial e culturalmente superiores aos indígenas, negros, caboclos e mulatos, negando a existência de povos diferenciados e com direitos próprios.

Particularmente, o movimento indígena está a redefinir a questão nacional e da democracia, está a desafiar este padrão de poder colonial. Hoje a explosão do zapatismo, do movimento indígena (especialmente nos países onde a presença da população de origem nativa é altamente significativa, como o México, Guatemala, Equador, Bolívia, Paraguai e Peru, mas também na Venezuela, Colômbia e Brasil, nos quais importantes áreas ou mesmo a composição racial não é majoritariamente branca) – o que se pode constatar pela liderança de Rigoberta Menchu, Evo Morales ou Hugo Chávez – bem como a ascensão do movimento negro e dos sem terras, está a colocar em cheque o padrão colonial de poder na América Latina. Conclui Quijano (2004: 84) que é a sua maior crise desde seu surgimento à 500 anos.

Um outro momento de profunda crise foi a revolução no Haiti em 1804, a qual, segundo Quijano (2004: 94), é “*a primeira grande revolução moderna*”, pois foi ao mesmo tempo “*uma vitoriosa subversão social*” (escravos contra amos); anticolonial e nacional (“*derrota do colonialismo francês e formação da nacionalidade haitiana*”) e de porte global (“*primeiro momento de desintegração da colonialidade do poder*” – negros contra brancos). Foi uma revolução crucial. Por isso a repressão, após esmagar a revolução, foi extremamente cruel, mantendo o Haiti na aterrorizante história que não deixam terminar.

Como a revolução haitiana era impensável, porque incompatível com o novo poder colonial, ocorreu um bem sucedido processo de silenciamento e ocultamento da Revolução Haitiana na história das Américas. Foram as revoluções Americana e Francesa que se tornaram os padrões da modernidade, universalizando-se e apagando a questão colonial. A Revolução Haitiana desvelou os limites da democracia liberal – pois os afro-americanos e os ameríndios não cabiam no quadro iluminista de “homem” e “cidadão”, assim como hoje os zapatistas estão novamente a demonstrar (Mignolo, 2003: 429, 338).

Ao contrário da hegemônica ótica neoliberal que tenta apagar a idéia de nação, substituindo-a pela do mercado (Lessa, 2006), a construção de uma alternativa aos nossos dramáticos dilemas exige que formulemos um projeto verdadeiramente nacional. Ocorre que somos desafiados a fazer isto num contexto pós-nacional (Habermas), o que torna esta missão ainda mais complexa.

Além disso, em geral esta perspectiva nacional é confundida com mero nacionalismo e desqualificada como um atraso populista. Ernesto Laclau, um dos principais cientistas políticos contemporâneos, no recente livro **A razão populista** faz uma original defesa do populismo como práxis política. Consta, primeiramente, que o populismo em geral é definido em termos negativos e preconceituosos, tais como: fenômeno transitório derivado da imaturidade dos atores sociais, manipulador, mera retórica, sendo contraposto à ação política racional. O apelo populista normalmente é visto como algo vago, sendo expressão duma crise e fragilidade das instituições, como uma fórmula ambígua e instável que tende a se esgotar e a ser superado, como algo irracional.

Contrariamente, Laclau considera que o populismo é um modo de construir o político que nasce quando demandas sociais não encontram respostas no sistema institucional, e que a vaguidade dos discursos populistas é expressão da vaguidade e indeterminação da própria realidade social.

Uma das características do populismo é a presença de uma dimensão anti-institucional, um certo desafio à normalização política, à ordem usual das coisas, um “*chamado aos de baixo*”. Laclau discorda de que o momento institucional seja o único válido, afirmando a legitimidade do movimento de mobilização. Entende Laclau que não existe nenhuma intervenção política que não seja, até certo ponto, populista. O contrário a isto é transformar o ato político em ato administrativo, em pura manipulação elaborada por marqueteiros. O populismo é um ponto de partida para a reconstrução mais ou menos radical de uma nova ordem política, uma vez que a anterior se encontra debilitada

Distingue Laclau populismo de tipo autoritário de populismo que mobiliza a capacidade de auto-organização das massas, e que permite as mesmas participarem do sistema político. Claramente, Hugo Chávez seria uma situação que se aproxima deste último tipo, como aliás salientou em recente entrevista.

Também José Comblin, arguto observador da realidade latino-americana, em **Cristãos rumo ao século XXI** nos apresenta três cenários futuros, sendo o que ele considera mais realista (até por ser “*recurso habitual da história latino-americana*”) é a hipótese do “*advento de um novo populismo*” (1996: 371). É deveras interessante perceber que este livro de Comblin, uma obra de síntese onde faz um grande esforço para pensar o futuro, foi publicado em 1996 (antes de Chávez e Morales, portanto). Realça Comblin que “*na América Latina os povos movem-se quando surge uma classe de líderes nacionalistas, populistas, que sabem conduzi-los*” (ibid., 205). Em verdade, Comblin vê com insatisfação esta hipótese, pois imagina que “*o novo líder*” “*dará satisfação a algumas reivindicações populares, mas não romperá com as classes dirigentes*”, além de entender este fenômeno como “*perigoso*”, pois “*se sabe que a melhor maneira de fazer a unanimidade nacional é a guerra*” que em nada melhora a vida dos povos.

Neste livro, entretanto, Comblin faz o elogio das vanguardas na prática política, reconhecendo que “*a irrupção dos pobres ainda tem limites bastante estreitos*” (ibid., 148), e que a irrupção destes “*ainda não é capaz de provocar uma mudança radical na sociedade*”. Este elogio é surpreendente, considerando que Comblin é um dos principais ideólogos da perspectiva da organização popular e profundamente vinculado à Teologia da Libertação. Porém, considera o autor que entre as vanguardas e o povo na América Latina “*há uma diferença de cultura*”, gerando uma ausência de comunicação entre ambos. Também argumenta que é preciso compreender que “*ainda hoje o povo não procura uma vanguarda, mas um padrinho*”. Salienta aqui o papel de liderança das classes intelectuais, chegando a afirmar que o

neoliberalismo se torna inevitável não pela “*passividade das maiorias populares – o que não é nada novo –, mas a ausência de uma intelectualidade de esquerda com vontade de liderar uma insurreição popular*” (ibid., 205). Para Comblin as classes intelectuais “*são a única classe transformadora, a única que pode contestar e questionar o poder das classes dirigentes*” (ibid., 149). “*O motor de qualquer transformação social no Brasil e na América Latina continuará sendo, como sempre foi no passado, a classe dos intelectuais*” (ibid., 134).

Bibliografia.

- Alves, Rubem (1984). *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas.
- Andrade, Oswald de (1990). “Manifesto antropófago”. In: Belluzzo, Ana (org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. SP: Memorial – UNESP.
- ____ (1990a). A marcha das utopias. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria do Estado da Cultura. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ____ (1990b). A crise da filosofia messiânica. In: *A utopia antropofágica*. Ob. cit.
- ____ (1992). *Estética e política*. São Paulo: Globo: Secretaria do Estado da Cultura. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- Arocena, Felipe (1990). Ariel, Caliban e próspero: notas sobre a cultura latino-americana. *Presença*, n. 15, abril.
- Beck, Ulrich (2000). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bernard, Carmen (1992). A antropologia do Brasil e da América Hispânica: a divisão de Tordesilhas às vésperas do séc. XXI. In: S. Teixeira; A. Oro (org.). *Brasil & França. Ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: UFRGS.
- Bomfim, Manoel (1993). *A América Latina. Males de origem*. RJ: Topbooks.
- Brunner Jose J. (1987). *La modernidad y el futuro de America Latina*. Montevideo: Clach (Materiales para el debate contemporaneo, n. 14).
- Buarque, Cristovam (1993). *A revolução nas prioridades*. Brasília: INESC.
- Burke, Peter (2000). Uma história da intimidade. *Folha de São Paulo, Mais!*, 12 de março.
- Canclini, Néstor G. (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- Carvalho, J. Murilo de (1998). *Pontos e bordados*. Belo Horizonte: UFMG.
- Castro, Josué (1992) *Geografia da Fome*. Rio de Janeiro: Gryphus, 11^a ed.
- Chacon, Vamireh (1993). *Gilberto Freire, uma biografia intelectual*. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana; São Paulo: Ed. Nacional (col. Brasileira, n. 387).
- ____ (1998). *O humanismo ibérico*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Comblin, José (1996). *Cristãos rumo ao século XXI*. São Paulo: Paulus.
- ____ (2000). *O neoliberalismo*. Petrópolis: Vozes.
- Corbisier, Roland (1978). Filosofia no Brasil. *Encontros com a civilização brasileira*, n. 4.
- Da Matta, Roberto (1987). A hora e a vez de Gilberto Freire. *Folhetim, FSP*, 24 de julho.
- Devés Valdés, Eduardo (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. BsAs: Biblos.
- Dussel, Enrique (1993). *1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Faoro, Raymundo (1973). *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Edusp.
- ____ (1994). *Existe um pensamento político brasileiro?* São Paulo: Ática.
- Fernández Retamar, Roberto (2005). *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO.
- Franco, Jean (1985). *La cultura moderna en América Latina*. México: Grijalbo.
- Freire, Gilberto (1963). *Casa grande e senzala*. Brasília: Ed. Nacional.
- ____ (1967). *Manifesto regionalista*. Recife: Inst. Joaquim Nabuco, 4^a ed.

- ____ (1971). *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Editora Nacional: Editora da USP (Brasiliana, vol. 348).
- Fuentes, Carlos (2001). *O espelho enterrado*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Holanda, Sergio B. (1963). *Raízes do Brasil*. Brasília: Ed. Nacional.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Lessa, Carlos (2006). “Povo e nação”. In: *Folha de São Paulo*, 27.04.06.
- Lima, Lezama (1988). *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense.
- Lisboa, Armando (1989). *Crise civilizatória no Brasil, Plano Cruzado e a tutela dos economistas*. Florianópolis: UFSC (Mestrado em Sociologia Política).
- ____ (2003) *Ethos barroco e as raízes histórico-culturais da economia solidária*. Florianópolis: UFSC (Dpto. de Ciências Econômicas, Texto para Discussão, n. 05/03).
- Löwy, Michel (2005). Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. *Estudos Avançados* 19 (55).
- Löwy, Michel; Sayre, Robert (1995). *Revolta e melancolia. O romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Maciel, Maria L. (1999). As racionalidades do capitalismo contemporâneo. In: Sousa, J. (org.). *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB.
- Maffesoli, Michel (1987). *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Mariátegui, José C. (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- ____ (1991). *Textos básicos* (selección, prólogo y notas intr. de A. Quijano). Lima: FCE.
- Masi, Domenico de (2000). Entrevista. *Estado de São Paulo*, 01 de janeiro.
- Merquior, José G. (1990). O outro ocidente. *Presença*, n. 15, abril.
- Mignolo, Walter (2003). *Histórias locais / projetos globais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Mires, Fernando (1991). *El discurso de la indianidad*. San José: DEI.
- ____ (1996). Do indianismo à indianidade. In: : Fornet, R. (org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. Livro 2. São Leopoldo: UNISINOS.
- Montaigne, M. (1980). *Ensaaios*. São Paulo: Abril Cultural (col. Os pensadores).
- Montoya, Rodrigo (1998). Todas las sangres: ideal para el futuro del Perú. *Estudos Avançados* 12 (34), USP.
- Morse, R. (1988). *O espelho de próspero*. São Paulo: Cia. das Letras.
- ____ (1989). A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 24.
- ____ (1990). *A volta de McLuhanaíma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ____ (1992). Dez anos de “Próspero”. *Presença*, n. 18.
- Myrdal, Gunnar (1976). *A objectividade nas ciências sociais*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Oliveira, Lucia Lippi de (2001). Males da herança ibérica. *Jornal do Brasil, Idéias*, 18.08.
- Oliven, Rubem (1992). A antropologia e a diversidade cultural no Brasil. In: S. Teixeira; A. Oro (org.). *Brasil & França. Ensaaios de antropologia social*. Porto Alegre: UFRGS.
- Paz, Octavio (1984). América Latina y la democracia. La tradición antimoderna. *Summa*, n. 212.
- ____ (1989). Entrevista. *Folha de São Paulo*, 19 de novembro.
- ____ (1992). *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3ª ed.
- Piore, Michel; Sabel, Charles (1990). *La Segunda ruptura industrial*. Madrid: Alianza.
- Queiroz, Maria Isaura P. (1989). Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. *Tempo Social*, 1(1).
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Soc. y Política.
- ____ (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- ____ (1992). Notas sobre a questão de identidade e nação no Peru. *Estudos Avançados*, 6(16).

- ____ (1993). América Latina en la economía mundial. *Problemas del Desarrollo*, XXIV(95).
- ____ (1995). Reflexões sobre a interdisciplinaridade, o desenvolvimento e as relações interculturais. *Tempo Brasileiro*, 121.
- ____ (2004). “O ‘movimento indígena’ e as questões pendentes na América Latina”. In: *Política Externa* 12 (4).
- ____ (2005). “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. In: *Estudos Avançados*, 19 (55).
- Ramos, Guerreiro (1980). Síntese da aula inaugural do prof. Alberto Guerreiro Ramos. *Cadernos do curso de pós-graduação em Administração*. Florianópolis: UFSC.
- Ricoeur, Paul (1968). Civilização universal e culturas nacionais. In: Ricoeur, P. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense.
- Rodó, José H. (1991). *Ariel*. Campinas: Unicamp.
- Rouquié, Alain (1991). *O extremo-ocidente: introdução à América Latina*. SP: Edusp.
- Sachs, Ignacy (1996). *Desenvolvimento sustentável*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente (Série Meio Ambiente em Debate, n. 7).
- Santiago, Silvano (1987). A permanência do discurso da tradição no modernismo. In: G. Bornheim et al. *Cultura brasileira: tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Santos, Boaventura (2000). *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Milton (2000). Entrevista. *Valor*, 14-16 de julho.
- Schwartzman, Simon (1988). O espelho de morse. *Novos Estudos Cebrap*, n.22.
- ____ (1989). O gato de Cortázar. *Novos Estudos Cebrap*, n.25.
- Tenorio, Mauricio (1989). Profissão: latin americanist. Richard Morse e a historiografia norte-americana da América Latina. *Estudos Históricas* 2 (3).
- Todorov, Tzvetan (1993). *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 3ª reimp.
- Valle, R.; Souto, L.; Maciel, V. (2002). Conclusões. In: Valle, Rogerio, org. *Autogestão. O que fazer quando as fábricas fecham?* Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Vasconcelos, Gilberto (2000). *O xará de Apipucos*. São Paulo: Casa Amarela.
- Velho, Otávio (1995). *Besta-Fera: a recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ____ (1989). O espelho de Morse e outros espelhos. *Estudos Históricas*, 2 (3).
- Ventura, Roberto (2000). Civilización en los trópicos?. In: A. Amarante; F. Garramuñ (org.). *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos.
- Vianna, Luiz Werneck (1997). *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*. RJ: Revan.

ⁱ Entrevista, in: *O Estado de São Paulo*, 25.09.05, p. A18.

ⁱⁱ Shakespeare escreve esta peça invertendo o relato de Montaigne *Dos canibais* (1580) – donde se origina Caliban, anagrama de canibal – do qual transcreve passagens inteiras. Montaigne, para contrapor os que viam os povos do Novo Mundo como bárbaros e selvagens, defende a tese do bom selvagem, construindo um texto altamente representativo do imaginário europeu em relação à América. Já em Shakespeare, Caliban é um escravo selvagem, perigoso e ameaçador.

Este simbolismo já tinha sido utilizado, antes de Rodó, por Ernest Renan nos dramas filosóficos *Caliban, suite de la tempête* (1878) e *L'Eau de jeunesse, suite de Caliban* (1880), onde a cultura aristocrática representada por Próspero é derrubada quando Caliban (as massas) ascende ao poder. Estas obras de Renan decorrem da reação burguesa contra a Comuna de Paris.

ⁱⁱⁱ Em 1969 o martinicano Aimé Césaire publica *Uma tempestade*; alguns anos após (1971), o cubano Roberto Fernández Retamar, *Caliban*, ambos transformando Próspero no símbolo do imperialismo e Caliban no signo da resistência à dominação eurocêntrica.

Em seu clássico ensaio, Fernández Retamar (2005: 34) reivindica que a “*metáfora mais acertada da nossa situação cultural, da nossa realidade*” é Caliban, não Ariel. Ariel, é “o intelectual da mesma ilha que Caliban: pode optar entre servir a Próspero (...) ou unir-se a Caliban” (ibid., 64).

Morse, ao escrever *O espelho de Próspero* em 1982, numa clara alusão à obra de Rodó, *O mirante de Próspero* (1913), faz Próspero representar os Estados Unidos.

^{iv} Holanda (1963: 4-42) sublinha em seu clássico *Raízes do Brasil*, as nossas raízes ibéricas e lusitanas, matriz que também é mestiça em sua origem, pois foi “*um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com outros mundos*”. Dela recebemos uma cultura onde os vínculos interpessoais são os mais decisivos, e com uma forte repulsa à “*toda moral fundada no culto ao trabalho*”, traços acentuados pelo latifúndio escravista. Nesta obra Buarque de Holanda reconhece no “*homem cordial*” a síntese do “*caráter brasileiro*”. Porém, entende que transitamos para um sistema urbano e para um estilo de vida americanista que levará ao “*aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura*” (ibid.: 164).

^v O movimento regionalista do Nordeste em parte insurge-se contra o domínio do Brasil por uma política café-com-leite (ou seja, formulada por São Paulo e Minas Gerais). Além de Gilberto Freire, compunham o regionalismo nordestino José Américo de Almeida, Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos, José Lins do Rego e Câmara Cascudo, entre os mais expressivos.

^{vi} O Brasil, em particular, está eivado de eventos tipicamente híbridos que configuram o característico processo de “modernização conservadora”, tais como a independência “transada” entre o elemento nacional e a corte portuguesa, a lenta e nunca concluída abolição da escravatura, ou a industrialização a partir do oligárquico capital cafeeiro (ver Lisboa, 1989).

^{vii} Uma visão ibérica de inspiração católica e de perfil conservador está também presente fortemente na obra de Oliveira Viana (1883-1951). Revisões recentes sobre a presença do iberismo em nossas tradições são feitas por W. Vianna (1997), M. Carvalho (1998) e Devés V. (2000). Já o debate sobre a opção ibérica de Morse tem sido realizado por Arocena (1990), W. Vianna (1988), Merquior (1990), Schwartzman (1988; 1989); Oliveira (1991); Velho (1989), Tenorio (1989), M. de Carvalho (1998), Morse (1989; 1982).

^{viii} A obra seminal de Gustavo Gutiérrez que dará gênese à Teologia da Libertação é fortemente influenciada por Arguedas, bem como por Mariátegui.

^{ix} Lezama Lima (1988) e Dussel (1993) perfazem uma dura crítica às grotescas e colonialistas avaliações de Hegel sobre a América Latina.

^x Escreve Hegel: “*na Espanha se está já na África*” (apud. Dussel, 1993: 23). Resgata Freire (1971: 33) um popular dito sarcasticamente usado nos países nórdicos: “*a África começa nos Pireneus*”.

^{xi} A CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina), organismo das Nações Unidas, teve como principal gestor e ideólogo Raúl Prebisch, além da ativa participação de Celso Furtado, Aníbal Pinto e Osvaldo Sunkel. Já do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), criado pela Presidência da República e situado no Rio de Janeiro, participaram Hélio Jaguaribe (secretário geral), Cândido Mendes, Guerreiro Ramos, Roland Corbisier, Alvaro Vieira Pinto, Roberto Campos e Nelson Werneck Sodré, entre outros. De certo modo, o ideário destas instituições se prolonga no CEBRAP (Centro Brasileiro de Análises e Planejamento) que, fundado em 1978 por Fernando Henrique Cardoso (e por ele dirigido por muitos anos) e estando situado em São Paulo, vai acentuar ainda mais uma visão desnacionalizante e industrializante.

^{xii} A análise de Ortiz sobre o fenômeno cultural, entretanto, peca por se limitar a avaliá-lo conforme os aspectos políticos e conjunturais, deixando de apreendê-lo nas suas raízes trans-históricas. A cultura, que sem dúvida está implicada na poeira dos jogos de poder, necessariamente tem uma dinâmica de longa duração, ou seja, elementos mais permanentes que configuram um núcleo ético-mítico, conforme indica Ricoeur (1968: 283).

^{xiii} Conf. consulta na página www.ces.fe.uc.pt/emancipa/ em 12.06.00.

TEXTO PARA DISCUSSÃO

- Nº 01/06 - CÁRIO, Sílvio A. Ferraz e ALMEIDA, Carla Cristina Rosa de.** *Indústria Automobilística Brasileira: Conjuntura Recente e Estratégias de Desenvolvimento.*
- Nº 02/06 - GOULARTI FILHO, Alcides.** *A Construção e a Modernização do Porto de Itajaí e Construção e modernização do Porto de São Francisco do Sul.*
- Nº 03/06 - MATTEI, Lauro e NIEDERLE, Sidnei L.** *O Comportamento do Mercado de Trabalho em Santa Catarina nos anos de 1990.*
- Nº 04/06 - VIETRA, Pedro; CAMERLÁTTO, Lairton e SANTOS, Fábio Pádua dos.** *Revisitando as Origens da Indústria no Brasil: Uma Interpretação da Economia Política dos Sistemas-Mundo.*
- Nº 05/06 - NICOLAU, José Antônio e CÁRIO, Sílvio A. Ferraz.** *Estruturas de Governança em Arranjos Produtivos Locais no Brasil: Um Estudo Empírico.*
- Nº 06/06 - ALVES, João Marcos de Souza; MARTINELLI, Orlando e DEWES, Homero.** *A Dinâmica Inovativa no Agronegócio: A Inovação Tecnológica na Avicultura Industrial através da Análise de Patentes.*
- Nº 07/06 - LISBOA, Armando de Melo.** *Desenterrando o Espelho. A Construção da Identidade Latino-americana.*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SÓCIO-ECONÔMICO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
Campus Universitário – Trindade
CEP 88.049-970 – Florianópolis - Santa Catarina
Tel.: (48) 3331.9458 – Fax (48) 3331.9776