

Idéias e identidade na América: quatro visões

Eugênio Rezende de Carvalho*

Resumo – Este trabalho pretende oferecer uma análise crítico-comparativa entre as “visões de América” de quatro pensadores latino-americanos, precursores de algumas idéias e contrapontos bastante influentes na trajetória histórica e historiográfica americana. São eles: o argentino Domingo F. Sarmiento (1811-1888), o cubano José Martí (1851-1895), o uruguaio José E. Rodó (1871-1917) e o brasileiro Manoel Bonfim (1868-1932).

Abstract – The present work intends to offer a critical-comparative analysis between the “visions of America” of four Latin-American intellectuals, predecessors of some ideas and counter-points quite influent in the historical path and American historiography. They are: the Argentinian Domingo F. Sarmiento (1811-1888); the Cuban José Martí (1851-1895); the Uruguayan José E. Rodó (1871-1917), the Brazilian Manoel Bonfim (1868-1932).

Palavras-chave – *Idéias Americanistas – Identidade latino-americana – Pensamento Latino-americano.*

Key words – *Americanist Ideas – Latin-American Identity – Latin-American Thought.*

Introdução

Nas recentes comemorações dos cinco séculos de descobrimento e conquista do continente americano o tema das idéias nas – e sobre as

* Professor de História da América da Universidade Federal de Goiás – UFG; doutorando em História pela Universidade de Brasília – UnB.

– Américas ganhou expressivo relevo e ocupou boa parte dos acalorados debates, o que levou a problemática das identidades para o centro das atenções e reflexões. Paralelamente aos juízos e revisões acerca da conquista e colonização espanhola, a maior parte dos debates comemorativos convergiu indiscutivelmente para uma análise dos discursos que visaram, em vários momentos da trajetória histórica americana, apresentar uma resposta à questão da existência ou não de uma especificidade cultural hispano-americana, ibero-americana ou latino-americana. Dentro e fora das Américas, intelectuais de vários matizes ideológicos, de ontem e de hoje, envolveram-se de alguma maneira, com maior ou menor intensidade, segundo interesses e inspirações diversas, nessa obstinada tarefa de definir o que consideraram os traços essenciais da América e do modo de ser dos americanos. Daí poder-se falar na existência de uma sólida tradição de pensamento de cunho *americanista*, que tem como característica básica a preocupação da intelectualidade em apresentar uma visão e uma interpretação do contexto e da realidade americana, em conformidade com o projeto de identidade que se queira construir e postular. De maneira que a cada projeto de identidade vincula-se uma determinada “visão”, “leitura”, interpretação ou diagnóstico da realidade americana. Obviamente, inevitáveis foram – e continuam sendo – os conflitos e disputas entre as distintas postulações e reivindicações de identidade. Cada intelectual que se inseria na disputa com uma tese ou discurso com ares de novidade buscava tomar posição perante seus interlocutores do passado ou do seu presente, alimentando uma polêmica e um debate quase que permanente e de raízes bastante remotas. Mas, os termos dessa polêmica nem sempre foram muito favoráveis à América. O historiador italiano das idéias, Antonello Gerbi, dedicou boa parte de sua vida a descrever, com requintes de erudição, o que considerou a história da polêmica em torno do Novo Mundo.¹ Pretendeu Gerbi apresentar as raízes remotíssimas de uma “calúnia” contra a América, analisando os inúmeros argumentos utilizados pelos contendores, na maior parte carregados de preconceitos de ordem teológica, biológica, histórica, científica ou pseudocientífica. Segundo Gerbi,

¹ GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

“a partir de Buffon a tese da inferioridade das Américas possui uma história ininterrupta, uma trajetória precisa que, passando por De Pauw, alcança seu ápice com Hegel e a seguir se prolonga em sua decadência até a troca de recriminações, as fanfarronas pueris, as condenações sumárias e as célebres exaltações tão comuns ainda em nossos dias” (Gerbi, 1996, p. 15).

Imaturidade, impotência, inferioridade, degeneração: estes seriam alguns dos termos mais recorrentes que povoaram durante séculos as acaloradas descrições da realidade americana, incluindo sua natureza e sua gente. Sem dúvida, como reconhece o próprio Gerbi, novos personagens e novos termos poderiam ser acrescentados e inseridos na polêmica iniciada pelo francês Buffon e pelo prussiano De Pauw, sobretudo nos séculos XIX e inícios do XX. O que traz a tona a seguinte questão: como teriam reagido alguns intelectuais ibero-americanos desse período às teses buffonianas e suas variantes e que relações tais teses guardariam com a intensificação dos discursos identitários gerados a partir da independência das repúblicas hispano-americanas, indo ao longo do século XIX até a virada do século XX?

Segundo Jorge Larraín Ibañez a demanda por uma identidade cultural não se constitui em um “problema” em situações de relativa estabilidade e auto-suficiência. Para que se torne um problema se requer um período de crise e instabilidade, seja por meio de uma ameaça interna ou externa ao modo de vida tradicional. Dessa maneira, propõe o autor que é possível distinguir algumas etapas históricas em que certas configurações culturais e versões acerca delas tenham adquirido maior preponderância. Um desses períodos, em que reemergem as perguntas sobre identidade, tem início com a crise de independência e a constituição dos estados nacionais na hispano-américa (Larraín Ibañez, 1996, p. 130). A nova conjuntura histórica aliada a absorção por parte de sua elite intelectual de um corpo de idéias científico-filosóficas de matriz européia acabou por gerar no seio dessa intelectualidade novas “visões” ou perspectivas interpretativas da realidade ibero-americana que formaram a base de novos projetos de identidade. Pretendemos explorar nesse trabalho algumas dessas “visões de América” próprias de alguns expoentes do pensamento ibero-americano, precursores de algumas idéias e contrapontos bastante influentes na trajetória histórica e historiográfica americana mais recente. Elegemos como objeto de nossa análise algumas idéias básicas, de cunho *americanista*, de quatro pensadores de distintas

nacionalidades, que foram sintetizadas em algumas de suas obras publicadas entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. São eles: o argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), com sua idéia dicotômica de “Civilização e Barbárie” (1850); o cubano José Julián Martí y Pérez (1851-1895), e sua perspectiva sintetizada na idéia de “Nossa América” (1891); o uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917), e sua crítica ao que denominou de “nordomanía” exposta em seu ensaio “Ariel” (1900); e, por fim, o brasileiro Manoel Bonfim (1868-1932), com sua idéia patológica dos “Males de Origem” da América (1905). Este trabalho pretende, assim, em linhas gerais, oferecer elementos para uma análise crítico-comparativa entre as distintas “visões de América” propagadas por estes intelectuais-escritores.

A “barbárie” de Sarmiento

A crise de independência da América espanhola gerou uma circunstância propícia à assimilação pelas classes dominantes hispano-americanas, assim como dos seus intelectuais, de um conjunto de doutrinas científico-filosóficas vigentes à época na Europa, com destaque para a Ilustração francesa do século XVIII, o liberalismo britânico e, com maior força, o positivismo de Augusto Comte e suas variações. Esse corpo ideológico encontrava um terreno fértil no seio de uma intelectualidade que buscava obsessivamente caminhos e soluções para os problemas ligados à crise de identidade gerada no seio da América Espanhola recém-independente. Influenciados por essa onda positivista e por outras idéias ilustradas, imaginavam que os novos critérios de racionalidade científica seriam os únicos capazes de apresentar um diagnóstico seguro para os problemas dessa América. Setores importantes da intelectualidade esposaram tais justificativas ideológicas para sustentar seu diagnóstico patológico de uma América enferma, imperfeita, bem como para sustentar seu julgamento do passado e do legado cultural indo-ibérico. Esses intelectuais ilustrados americanos acabavam por reproduzir os diagnósticos e impressões européias sobre a América, sobretudo aquelas que a consideravam um continente dominado por forças irracionais e povoado por povos sem história. Com base nesse arcabouço doutrinário, enquadravam-se as causas dos males e das enfermidades dessa América dentro do binô-

mio explicativo *civilização e barbárie*, cunhado pelo argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) em seu célebre *Facundo* (1848). Segundo a perspectiva sarmientiana, era preciso romper com a *barbárie* do passado hispânico e colocar definitivamente a América no caminho da *civilização*. O passado hispânico era uma realidade que precisava ser negada, uma realidade imposta pela colonização, que impedia o pleno desenvolvimento dessa América. Assim, Sarmiento dividia o continente americano entre aquela parte, representada pelos Estados Unidos, que representavam e se identificavam com os ideais europeus de civilização e progresso; e aquela parte representada pela Hispano-América, inferior, degenerada, imatura e impotente – para recuperar alguns termos da tese de Buffon – incapaz, portanto, de gerar progresso.²

A absorção cega de soluções européias ou norte-americanas às deficiências hispano-americanas acabava por assimilar também conotações claramente racistas, num momento em que era bastante influente as interpretações norte-americanas das teses do darwinismo social e do evolucionismo spenceriano, segundo as quais os indivíduos fortes – assim como as nações – triunfariam e os débeis ficariam eliminados. A barbárie sarmientiana, fruto da colonização espanhola, era assim o resultado de uma síntese entre uma raça *medieval* e uma raça *pré-histórica servil*. A Hispano-América assim padecia, contaminada por vários elementos como a impureza racial e o vírus da barbárie, que a deixavam em descompasso com o ritmo da civilização. Esse vírus era representado pela presença das etnias e culturas tradicionais, que dificultavam a incorporação da região à civilização. Se o espanhol, o indígena e o africano eram, por si só, a expressão máxima da barbárie, mais bárbaro ainda seria o resultado da sua mestiçagem. Vivia-se numa época em que muitos acreditavam, com supostos argumentos de ordem biológica, que a mestiçagem conduziria a humanidade à degeneração. A raça e o fenômeno da mestiçagem eram as fontes das incapacidades, as causas da inferioridade do homem hispano-indígena.

² A origem de tais diferenças se baseava no fato de que “los anglo-sajones no admitieron a las razas indígenas, ni como socios, ni como siervos en su constitución social. Em qué se distingue la colonización española? En que la hizo um monopolio de su propia raza, que no salía de la edad media al trasladarse a América y que absorbió en su sangre una raza prehistórica servil” (Sarmiento, 1993, p. 407).

Essa explicação de cunho racista buscava no fundo justificar o suposto despreparo desses povos para a tarefa civilizatória. Neste quadro, é inevitável a emergência de conflitos íntimos, associados à rejeição de origem, a uma auto-depreciação, à vergonha da cor, do nome e da terra natal. Partilhavam a infelicidade de haverem nascido assim na América, de possuir sangue ibero, índio, africano e mestiço. Seria natural este quadro gerar uma situação de abatimento e de renúncia à própria identidade. Afinal, não se poderia aceitar como expressão legítima de identidade aquilo que mantinha aqueles povos na barbárie, no atraso, no leito das enfermidades. A identidade presente era uma identidade imposta pela colônia e tinha, por isso mesmo, que ser negada. A solução seria renunciar ao que era para ser outro, descartando o espanhol e o indígena como possíveis fatores de identidade. Assim, o rechaço da herança hispânica traz consigo a necessidade de recorrer a outros modelos. A verdadeira identidade haveria que ser buscada no modelo daqueles povos que encabeçavam a modernidade, que marchavam rumo à civilização e ao progresso. A América Espanhola, na visão sarmentiana, era em síntese um repositório de barbárie. Bárbaro era todo aquele que se opunha ao processo civilizador ou não contribuía com ele, que não estava enquadrado na lógica desse processo. Seu projeto é de uma metamorfose do homem americano, que necessitava, para se salvar, deixar de ser bárbaro, pois “No coloniza ni funda naciones sino el pueblo que posee en su sangre, en sus instituciones, en su industria, en su ciencia, en sus costumbres y cultura todos los elementos sociales de la vida moderna” (Sarmiento, 1993, p. 409). Assim, o grande sujeito do projeto sarmentiano, que será o agente social capaz de salvar a América de seus males, será o imigrante, o estrangeiro. Esse sujeito terá uma dupla missão: a lavagem de sangue e de cérebro. Essa lavagem cerebral havia que ser empreendida mediante uma nova educação,³ pautada nas novas filosofias e ciências que formaram esses heróis e homens práticos da civilização.

Tal idéia ganha a consciência de inúmeros pensadores em continente americano, contribuindo para a disseminação do sentimento de vergonha de suas próprias origens. Ficava patente, nesse pensamento

³ “Están mezcladas a nuestro ser como nación, razas indígenas, primitivas, prehistóricas, destituidas de todo rudimento de civilización y gobierno; y sólo la escuela puede llevar al alma el germen que en la edad adulta desenvolverá la vida social [...]” (Sarmiento, 1993, p. 410).

predominante, o reconhecimento da inferioridade americana, a consciência de que a Hispano-América era dominada por um sentimento de imperfeição, de inadequação ao modelo. Lamentava-se a ausência de uma tradição e o atraso técnico-industrial, a incapacidade de acompanhar as grandes nações no rumo do desenvolvimento e do progresso. Assim afirmava:

“La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a Estados Unidos en su marcha: es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos” (Sarmiento, 1993, p. 411).

Sarmiento partilhava assim da infelicidade de não pertencer ao mundo saxão, inglês ou estadunidense ou francês, enfim, de estar fora da história, da cultura e da civilização. Essa incapacidade de incorporar-se ao progresso como parte ativa e não passiva da civilização tinha como consequência graves conflitos de identidade. Somente a modernidade poderia emancipar esses povos desse pecado original de que eram portadores segundo as teorias buffonianas.

A Nuestra América de José Martí⁴

O cubano José Julián Martí y Pérez (1853-1895), num contexto histórico e conjuntural posterior e bastante distinto ao de Sarmiento, entra nessa polêmica e busca traçar um diagnóstico da realidade americana a partir de novos critérios. No seu afã de identificar as reais causas dos males de que padecia a América Espanhola em fins do século XIX, lança mão de um conjunto de idéias, caminhos e perspectivas que no geral tendiam a se afastar das alternativas disponíveis em sua época. O discurso martiano buscou resolver o que ele mesmo denominou de *enigma hispanoamericano*, reconhecendo esta América como um campo conflitivo de identidade. Seu diagnóstico se concen-

⁴ As reflexões contidas neste tópico e, em certa medida, no precedente, são fundamentalmente decorrentes de um estudo anterior, intitulado *O Projeto Utópico da “Nuestra América” de José Martí*. Goiânia: mimeo, 1995. Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

trava principalmente na identificação e análise dos perigos que ameaçavam, em última instância, a existência da *Nuestra América* enquanto uma entidade cultural peculiar e autônoma. Já nos referimos anteriormente como que a demanda por uma identidade cultural está quase sempre ligada à ocorrência de períodos de instabilidade ou de ameaças a um modo de vida constituído (Larraín Ibañez, 1996). Em seu ensaio *Nuestra América* (1891), José Martí recorre a uma descrição metafórica desses perigos ou ameaças, utilizando-se de imagens de tigres que “esperam, atrás de cada árvore, o momento de entrar pelas frestas, o momento do ataque final”. Fala dos “tigres de afuera” e dos “tigres de adentro”. Os primeiros estariam claramente identificados com as ameaças expansionistas e com o modelo representado pelo vizinho do norte – a “outra” América, que não a “nuestra”, os Estados Unidos. Já os segundos estariam representados por vários fatores internos que ameaçavam a América Espanhola, tais como os vícios da herança colonial, o localismo, o fenômeno do “desarraigado”, a excessiva importação de modelos e fórmulas alheias, entre outros.

Em seu diagnóstico conclui José Martí pela dualidade da realidade americana, ressaltando a diferença de origens, métodos e interesses entre os dois fatores continentais. Compreendia que a América Espanhola era algo distinto, específico, diferente dos mundos europeu e estadunidense. Sua expressão preferida para nominá-la foi *Nuestra América*, onde o pronome *nuestra* representava a busca de uma personalidade própria, a consciência de uma especificidade. Mas representava também a distinção, a diferenciação em relação a uma outra América, que não a *nuestra*, representada pelos Estados Unidos, pela sua política, interesses e propósitos ameaçadores ao equilíbrio e à paz continental.

Martí viveu num momento em que a grande maioria dos líderes intelectuais e políticos da Hispano-América, em comunhão com as teses sarmientianas, consideravam o passado colonial, e todas as suas mazelas, como o grande responsável pelo *atraso* das novas repúblicas americanas, por quase todos os problemas enfrentados por elas. Esse diagnóstico considerava que os elementos e estruturas herdadas de três séculos de colonização impediam a realização plena da liberdade nas novas repúblicas americanas. A cultura hispânica perdia assim a legitimidade, era identificada com um passado imposto. Tudo o que havia sido legado por ela devia ser rechaçado. Era preciso romper definitivamente com essa cultura da tutela. Nessa tentativa de diferen-

ciação cultural, esses pensadores americanistas tenderam a uma importação excessiva de fórmulas, a uma aceitação cega de modelos exógenos, que não levavam em conta a realidade local dessa América. Se verificava uma atração pelos modelos oferecidos pelos ingleses, franceses e pelos Estados Unidos da América do Norte. Se verificava uma admiração frente ao colosso do norte e suas propostas de união continental. É nesse contexto que se insere a intensa e contundente crítica de Martí aos *modelos*. Martí colocou em relevo a necessidade de superação dessa prática de importação, pois compreendia que ela entrava em choque com qualquer projeto de construção de identidade em bases autóctones. Compreendia que os modelos importados impediam a interpretação autêntica da própria realidade, desestimulava a criatividade e a imaginação desses povos, tão necessárias para a superação de seus problemas e conflitos de identidade. A América padecia, segundo Martí, muito em função da má representação daqueles que denominou de *letrados artificiales* e *redentores bibliógenos* aqueles que buscavam decifrar a realidade americana e apresentar soluções aos seus problemas a partir das receitas oferecidas pelo livro importado. Afirmava que “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1975, t. 6, p. 17) Aqui, a referência a Sarmiento é notória. Assim, essa falsa erudição, praticada por esses *redentores bibliógenos*, ameaçava qualquer intento de definir uma interpretação genuína da própria realidade, ameaçava qualquer intento de construção de uma identidade a partir de bases autóctones, a partir dos elementos naturais.

Enquanto a maioria de seus contemporâneos buscava negar seu passado e suas raízes indo-ibéricas, Martí reconhecia que nenhum povo jamais poderia em sã consciência sentir vergonha de seu próprio passado, por mais doloroso que esse fosse. Buscar as verdadeiras raízes, fossem quais fossem e onde quer que elas estivessem, era uma necessidade para quem se encontrava com o orgulho ferido. Essa América de Martí, com todos os seus problemas e desafios, essa América com tendências à fragmentação, de tantas más heranças do colonialismo, era a única possível realidade com que se podia contar e a que deveria ser assumida e potenciada (Zea, 1990, p. 73). Contra o sentimento predominante de inferioridade e desdém em relação ao ser americano, em particular à raça mestiça, Martí entoou um hino res-

saltando o orgulho de ser americano⁵. Esse povo que saberia, com todos os seus problemas e dificuldades, encontrar seu próprio caminho, com suas próprias forças, com a maturidade e experiência de seus longos sofrimentos. Esse povo fruto da mestiçagem, da vitalidade brilhante da raça autóctone, que “piensan de una manera que tiene más luz, sienten de una manera que tiene más amor” (Martí, 1975, t. 6, p. 200). Essa fé em suas próprias forças, o conhecimento das suas verdadeiras necessidades é que deveriam fazer despertar este gigante colossal e desconhecido, que era essa América fabulosa de Martí. E desse gigante adormecido haveriam de brotar tipos originais, novos. Não de cópias servis de naturezas esgotadas.

Para José Martí o instrumental teórico até então utilizado para explicar a realidade americana era insuficiente, impróprio para essa tarefa. Exatamente por que esse instrumental não considerava a própria “natureza”, a própria realidade americana. Era um instrumental de análise dessa realidade elaborado e surgido em uma realidade alheia, por isso duvidoso, inadequado à realidade americana. Daí que Martí, negando esse modelo da importação, empunhado pelos *redentores bibliógenos*, reivindicava um arquivo da tradição, um saber americano, alternativo, uma universidade americana, uma *biblioteca alternativa* (Ramos, 1989, p. 234). Essa era a chave do que Martí denominou de “enigma hispanoamericano” (Martí, 1975, t. 6, p. 20). As respostas das perguntas *quem somos? quem éramos? quem poderemos ser?* não poderiam ser buscadas nem no livro europeu, nem no livro estadunidense. Havia que se estabelecer uma grande cruzada de estudo dos problemas próprios. O futuro da *Nuestra América* não poderia estar nas idéias vindas de fora, muito menos nas amizades artificiais, nem tampouco na crença na suposta superioridade alheia.

Por fim, Martí buscou desmentir as teses pregadas pelas doutrinas do darwinismo social e do evolucionismo spenceriano. Fez isso, segundo Noël Salomon,⁶ em nome de um velho princípio da igualdade

⁵ “¿Em qué pátria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?” (Martí, 1975, v. 6, p. 16).

⁶ O pensador francês Noël Salomon defende a tese de que, sendo Martí filho de espanhóis, criado em tradições morais hispânicas, estaria influenciado por essa idéia igualitária, muito arraigada na visão hispânica da sociedade, da idéia da existência de uma “nobreza da alma”, genuína, essencial, em cada indivíduo. Re-

essencial dos homens, o que Martí denominava “el alma igual” e sua identidade universal (Salomon, 1972, p. 21). Acreditava Martí numa espécie de “igualdade original”, como uma lei natural, como algo imanente ao homem. “todos son idénticos y todos hacen la gran identidad” (Martí, 1975, t. 21, p. 56) No afã inclusive de condenar as explicações de caráter biologista, racista, que justificavam as desigualdades entre civilização e barbárie, Martí chegava inclusive a exagerar na aceitação de uma boa fé e boa vontade de todos, capaz de superar os antagonismos sociais. Onde o homem moderno via civilização e barbárie, Martí via distintas culturas, igualmente interessantes, que integravam a grande identidade humana.

O “ariélismo” de Rodó

Em fins do século XIX, entretanto, ainda se mantinha com relativa força a tese daqueles a quem o filósofo mexicano Leopoldo Zea chamou de “emancipadores mentais”. Aqueles que, em vão, tratavam de apagar o passado de uma cultura imposta pela colonização para adotar outra, porém, tentando modelar os povos hispano-americanos de acordo com arquétipos estranhos a sua realidade (Zea, 1976). Aos poucos porém, as tentativas de transformar esses povos em nações semelhantes ao arquétipo da América do norte foram sendo questionadas, obviamente, diante dos inevitáveis insucessos na sua aplicação prática. O uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917) qualificou este afã de assemelhar-se a modelos estranhos a própria realidade latino-americana como “nordomanía”. A crítica atingia em cheio o modelo admirado ao norte do continente, que já não conseguia encobrir suas contradições sociais e a face cruenta de sua espetacular riqueza. Rodó viveu num momento de formação de um novo e poderoso império na América do Norte. Escreveu sua principal obra durante a guerra hispano-americana de 1898. O expansionismo dos Estados Unidos visava alargar suas fronteiras rumo ao Caribe e ao sul visando a hegemonia do continente com base em ideologias do tipo “destino manifesto” ou de novas manifestações de “monroísmo”. Esse quadro decepcionava e

pete o autor um ditado Andaluz, segundo o qual “cada un tiene su alma en su almario”. SALOMON, Noël. En torno al idealismo de José Martí. In *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, v. 1, Ciudad de La Habana-Cuba, Centro de Estudios Martianos, 1978, p. 41-58.

apagava o otimismo de muitos daqueles que antes sonhavam ver suas nações hispano-americanas seguindo o exemplo do vizinho do norte. Mas a decepção não se restringia à política imperialista em relação ao continente americano, ao intervencionismo em si, mas ao próprio modelo, à própria sociedade estadunidense: vinham à tona suas contradições sociais, os conflitos gerados pela intolerância religiosa e racial, a distância entre os ideais de liberdade pregados pela constituição e a prática dos governos etc. Na perspectiva de Rodó a crítica atingiria ainda mais fundo: alcançaria as próprias bases da cultura anglo-saxônica, em contraposição com os valores da cultura latina. Resgatar o passado e o legado latino desta América frente as ameaças de sua saxonização: este seria o grande propósito de Rodó.

Rodó publica seu ensaio *Ariel* em 1900. Lança mão, para elucidar sua tese, de uma metáfora extraída da peça *A Tempestade*, de Shakespeare. Um de seus personagens, Ariel, que deu título à sua obra, representa, segundo o próprio Rodó

“no simbolismo da obra de Shakespeare a parte nobre e alada do espírito. Ariel é o império da razão e do sentimento sobre os baixos estímulos da irracionalidade; é o entusiasmo generoso, o móvel elevado e desinteressado na ação, a espiritualidade da cultura; a vivacidade e a graça da inteligência” (Rodó, 1991, p. 13).

Ariel representa em suma o espírito, o intelectual, a cultura. Já o outro personagem, Calibán (anagrama de Canibal), “símbolo de sensualidade e torpeza”, estaria identificado com o selvagem, o bárbaro. De um lado, Ariel, o símbolo do espírito iluminado com a inteligência e a razão, com quem deveria a América Latina se identificar; e, de outro, Calibán, o símbolo do apego ao bens materiais e ao utilitarismo em detrimento do idealismo, numa nítida alusão e identificação desse personagem com os valores da cultura anglo-saxônica.

O diagnóstico que Rodó apresenta acerca da realidade americana revela o que considera um “otimismo paradoxal”, ou seja, uma espécie de pessimismo que “muito longe de supor a renúncia e a condenação da existência, propagam, com sua insatisfação pelo atual, a necessidade de renová-la” (Rodó, 1991, p. 24). Rodó alerta para o perigo da “limitação dos espíritos”, o perigo de sermos incapazes de ver mais do que uma face da Natureza, o perigo da especialização que estreita horizontes de cada inteligência que pode levar a uma indiferença pelo aspecto geral dos interesses da humanidade (Rodó, 1991, p. 28-29).

Em outras palavras, o predomínio da utilidade material e do bem-estar no caráter das sociedades leva a uma mutilação de seu espírito. O centro principal de sua crítica se dirige, assim, ao princípio utilitarista e pragmatista, que inibe a meditação desinteressada e a contemplação, que são, por sua vez, elementos superiores da existência racional. Encontram-se em pugna duas concepções: uma *utilitária*, a partir da qual tudo se move pelo interesse; e outra, que se funda no desenvolvimento livre e harmonioso de nossa natureza (Rodó, 1991, p. 49). Numa alusão às teses sarmientianas, afirma

“a civilização de um povo adquire seu caráter não nas manifestações de sua prosperidade ou grandeza material, e sim das maneiras superiores de pensar e sentir que são possíveis dentro delas” (Rodó, 1991, p. 55).

Rodó deixa explícito seu temor em relação ao sentimento de admiração que guardam os líderes latino-americanos para com os Estados Unidos, considerados por ele como a “encarnação do verbo utilitário”. O risco é, para Rodó, que se passe da admiração à imitação, pois somente se imita aquele em cuja superioridade se acredita. É o que chama de “nortemania”. É preciso impor limites à essa tendência de uma identificação com um modelo estranho em detrimento da “instituível originalidade de seu próprio espírito”. Os latino-americanos têm “uma herança de raça e uma grande tradição étnica a manter, um vínculo sagrado que nos une a páginas imortais da História” (Rodó, 1991, p. 72). Numa perspectiva dialética, Rodó propõe uma concórdia superior entre as raças americanas, sem subordinações, pautada na reciprocidade de influências de modo a garantir a glória de ambas. Rodó aprofunda na reflexão sobre como o espírito utilitarista impregna a vida das sociedades modernas e impõe seus resultados em todos os setores e atividades. A questão não é negar totalmente o utilitarismo, mas elevar-se acima da necessidade, para garantir o reino do espírito nas sociedades humanas. Para Rodó a vida norte-americana não oferecia – e nem se vislumbrava tal possibilidade – um exemplo para o desenvolvimento do ideal desinteressado do espírito. Somente a Europa, a velha Europa, fornecia ainda um estilo de vida, uma tradição e uma cultura que preservava esse idealismo desinteressado.

A crítica de Rodó, assim como de Martí, se dirige portanto às tentativas empreendidas por latino-americanos de negar seu próprio

passado, sua própria história, e de buscar assentar suas raízes em solos estranhos, de culturas alheias, destoantes com sua própria realidade. Abraça uma versão essencialista da identidade latino-americana pela via do hispanismo, pelo resgate dos valores cristãos e espanhóis como base dessa identidade, a essência perdida do verdadeiro ser da América Latina.

O “parasitismo social” de Manoel Bonfim

Apenas três anos depois da publicação do *Ariel* de Rodó, em 1903, um brasileiro, Manoel Bonfim (1868-1932), já começava a escrever em Paris um livro intitulado *América Latina: males de origem*. Segundo o autor, o livro seria uma reação ao juízo desfavorável e condenatório, então corrente na Europa, a respeito da América Latina. Essa visão européia da América Latina que ressaltava os levantes, as revoluções, as substituições de governos etc. considerando a violência a causa de seus males, contra o que o autor se contrapõe. Bonfim assim dá início aos seus escritos com o fim de demonstrar aos equivocados europeus a verdadeira causa dos males que atormentavam a América Latina.

A visão de Manoel Bonfim da América Latina é mesma de um médico que se coloca diante de um organismo debilitado e enfermo, ainda que se trate de um organismo social. Portando a autoridade e o conhecimento próprio dos médicos busca estabelecer um diagnóstico preciso de seus males sociais, para, em seguida, propor a terapêutica, ou seja, prescrever os meios para livrar o doente da enfermidade que lhe consome. Registre-se que esse tratamento “científico-patológico” do corpo social – extensão da biologia ao campo da sociedade – era um procedimento típico adotado por inúmeros intelectuais latino-americanos no estudo de suas sociedades. Com esse aparato teórico, ou, se quiser, lançando mão desse corpo metafórico, Bonfim elabora sua tese do “parasitismo social”, do qual a América Latina seria vítima. A questão que incomoda Bonfim é: o que tem dificultado o progresso e o desenvolvimento das nações sul-americanas? Onde reside a verdadeira causa das perturbações sociais que afetam a América Latina? A resposta é direta: no seu passado, na colonização ibérica. É preciso estudar e compreender seus antecedentes históricos, pois somente eles poderão revelar as verdadeiras causas de seus males atuais.

A tese de Bonfim associa as relações entre Espanha e Portugal e a América Latina com as relações entre um corpo parasita e outro parasitado, respectivamente. As nações colonizadoras Espanha e Portugal padeciam, antes de suas incursões em terras americanas, dos mesmos males das atuais nações da América Latina. Com a conquista e colonização da América tornaram-se aos poucos parasitas, e, com isso, transferiram esses males de origem ao corpo parasitado da América Latina, que por isso se encontrava, como todo corpo parasitado, debilitada e enferma. Na análise desse passado ibérico Bonfim põe em relevo a secular história de violências e lutas que marcam a trajetória dos espanhóis e portugueses. Em tempos remotos de sua história, a conquista, o saque, a violência de rapina eram não só valores cultivados, sendo mesmo uma necessidade orgânica. Bonfim fala de uma transição de um parasitismo depredador para um parasitismo sedentário, iniciado com a exploração das colônias americanas, sob a égide do pacto colonial. Daí surgem os primeiros efeitos desse parasitismo sobre as novas sociedades. “O regime parasitário sob o qual nasceram e viveram as colônias da América do Sul influenciou naturalmente sobre o seu viver posterior, quando já emancipadas” (Bonfim, 1993, p. 121). Uma série de qualidades e vícios, que irão moldar o caráter das novas nacionalidades, são oriundos das nações ibéricas e transmitidos através dessa relação parasitária. Ao ressaltar a influência natural do parasita sobre o parasitado, Bonfim resume assim os seus efeitos gerais que

“compreendem três ordens de manifestações: o enfraquecimento do parasitado; as violências que se exercem sobre ele, para que preste uns tantos serviços ao parasita – além do encargo capital de nutri-lo; finalmente, a adaptação do parasitado às condições de vida que lhe são impostas” (Bonfim, 1993, p. 122).

Em seguida Bonfim analisa os efeitos desse parasitismo na vida econômica, política, intelectual e moral das novas sociedades americanas. Lutas contínuas, trabalho escravo, estado tirânico e espoliador: tudo isso moldava o caráter das novas nacionalidades, levando à “perversão do senso moral, horror ao trabalho livre e à vida pacífica, ódio ao governo, desconfiança das autoridades, desenvolvimento dos instintos agressivos” (Bonfim, 1993, p. 151). Das qualidades a nós transmitidas, Bonfim considera o conservantismo a mais funesta, levando à falta de originalidade e à cópia servil. Dos vícios destaca o

espírito belicoso e o desrespeito à ordem legal.⁷ Ao abordar as novas sociedades americanas Bonfim tenta caracterizar os elementos essenciais do seu caráter e os efeitos da mestiçagem sobre as novas nações. Embora ressaltasse a indolência, a submissão e a infantilidade dos indígenas e negros, combate a teoria das “raças inferiores”, considerando-a nada mais que um sofisma, ciência barata, “justificativa aos crimes e às vilanias de negreiros e algozes de índios”. Não perdoa as teses do “darwinismo social” e não acredita na incapacidade dos índios e africanos. Quanto à mestiçagem critica com a mesma intensidade as teses que apregoavam a degeneração da espécie. Quanto aos Estados Unidos, via com restrições os impulsos de admiração que manifestavam setores da intelectualidade latino-americana, alertando para o perigo das propostas de proteção oferecidas à América pelos Estados Unidos.

Restava analisar as nações sul-americanas em face à civilização e ao progresso. Muitos sustentavam, à sua época, que estas nações jamais se organizariam e jamais progrediriam. Bonfim perguntava: com base em que critérios se poderia afirmar essa incapacidade de progresso? Se há algo que obstaculizava o progresso em terras latino-americanas, para Bonfim, esse algo seria exatamente o parasitismo. Essa é a verdade que precisa ser revelada aos povos americanos.

“A este progresso se opõem males antigos; é mister conhecê-los e conhecer as suas causas essenciais. A natureza e a origem dos males nos indicarão o remédio. Desprezamos dissertações e preceitos formulados a distância” (Bonfim, 1993, p. 321).

Mas qual o sentido do progresso para o médico e escritor sergipano? Certamente não estava restrito à prosperidade material, à riqueza e poder. É mister, dizia, “que se pense em outro progresso, que não seja a pura riqueza material” (Bonfim, 1993, p. 331).

Mas, é sobre o parasita que a decadência se manifesta, sendo que “o parasitado sofre não de uma degeneração propriamente dita, mas de depauperamento”. Ou seja, se um dia se libertam de tal regime parasitário, podem curar-se perfeitamente desses males. O caminho privilegiado para romper com este estado patológico ainda continua a ser o da educação, que teria a função de conscientizar esses nações

⁷ “Educadas neste regime, as sociedades americanas não se podiam transformar, de um dia para o outro, em modelos de ordem e de liberdade política” (Bonfim, 1993, p. 210).

dessa sua condição de parasitadas. Bonfim faz uma verdadeira apologia da instrução, pois considera que a única inferioridade que sofre a América Latina é a ignorância, “a falta de preparo e de educação para o progresso”. Mas seu otimismo repousava exatamente no fato de que tal inferioridade é curável. Assim, o maior mal que abate sobre a América Latina e a ameaça é aquele que bloqueia seu livre caminho rumo ao progresso e à civilização.⁸

Crítica comparativa dessas visões de América

A partir de uma apresentação sumária de algumas idéias dos autores aqui abordados, especificamente aquelas vinculadas às suas visões e interpretações do contexto americano, as quais constituem a base de seus projetos identitários, nos arriscamos agora a confrontá-las numa brevíssima análise crítico-comparativa visando destacar alguns aspectos que julgamos pertinentes no debate sobre a América e o modo de ser americano. Perguntamos no início deste trabalho sobre as possíveis reações da intelectualidade ibero-americana, ao longo do século XIX e na virada para o XX, às teses buffonianas e depauniananas sobre a realidade americana. Novos ingredientes históricos internos e externos, com destaque para a influência dos Estados Unidos, aliados à absorção pela intelectualidade ibero-americana no século XIX de um conjunto de idéias e doutrinas de origem européia, ofereceram novos termos e ingredientes à polêmica sobre a América nesse período. Seja para negá-las completamente ou parcialmente, ou para remodelá-las ao menos em alguns de seus aspectos, atualizando-as, o ponto de referência nestes discursos identitários ainda continuava a ser as teses originais inauguradas pelos iniciadores da polêmica. Enquanto tendência, o objeto principal das atenções vão das considerações sobre o meio e a natureza americana para a sua gente. As novas teses agora colocavam em questão a capacidade dessa parte da América em assimilar o modelo europeu de cultura racionalista. Colocava em questão sua capacidade de trilhar o caminho do progresso e da civilização. O

⁸ “o mal é fundamental, orgânico, e vem da herança, da educação social e política, das próprias condições da nossa formação: a opressão parasitária, que logo dividiu as populações coloniais contra elas mesmas, e as conduziu a esta quase incapacidade para o progresso, afundando-as, pervertendo-as, à proporção que nasciam e se desenvolviam” (Bonfim, 1993, p. 321-322).

que estava na ordem do dia para estes intelectuais eram os ecos da tese hegeliana que negava ao novo mundo a maturidade física e espiritual requerida para que este se integrasse ao movimento da história universal. Uma tese que considerava esta parte do continente sem consciência, sem maturidade, sem passado, sem história, sem tradição. Um mundo, enfim, que vivia o drama da ausência. O fato é que tais teses se constituíam em desafios para a intelectualidade local. Constituíam-se em um chamamento para que esses intelectuais ibero-americanos apresentassem seus parâmetros norteadores das relações entre essa América e os novos valores e ideais inerentes à modernidade européia. Com que cara e sob que condições essa América deveria se apresentar diante desse novo contexto?

É possível detectar, em maior ou menor grau, nos quatro autores analisados, um pano de fundo doutrinal, uma matriz científico-filosófica mais ou menos comum a todos eles, ainda que varie o modo como tais doutrinas foram apropriadas no contexto de cada autor específico. É inegável, por exemplo, a vigência e a influência no pensamento ibero-americano da época de algumas idéias básicas do iluminismo francês do século XVIII, do racionalismo, do cientificismo e do positivismo europeus, com todas as suas variações e modalidades. No caso de Sarmiento verifica-se ainda uma forte influência do liberalismo. Entretanto, em que pese tal influência ideológica mais ou menos comum, as diversas apropriações e usos desse conjunto de idéias geraram discursos com perspectivas bastante distintas, nem sempre livre de contradições, mas que acabaram por apresentar reações diferentes aos termos impostos pela polêmica que apresentamos acima. Sarmiento, por exemplo, admitia e reivindicava para a América do Sul um papel de “sucursal” da civilização moderna. É como se encontrássemos envoltos num grande movimento inexorável da história universal, no qual nos encontramos atrasados e em desvantagem. Devemos trilhar o caminho dos vencedores e, ainda que numa relação subordinada, garantir um melhor lugar ao sol da modernidade. Seguindo a linha dos “emancipadores mentais” Bonfim pregava a eliminação dos resquícios da herança ibérica para garantir o pleno desenvolvimento e progresso da América Latina. Rodó assumia uma postura mais crítica em relação aos valores do progresso e da civilização moderna, embora em sua crítica valorasse e se espelhasse nos elementos básicos da cultura européia. Martí admitia e pregava um progresso e um desenvolvimento das nações hispano-americanas, mas

sem que isso significasse uma renúncia da sua condição de um conjunto de nações livres e independentes, sem que isso implicasse numa renúncia à sua própria natureza, a sua própria identidade cultural. Nesse sentido, todos eles estavam preocupados em definir uma posição, uma função e um lugar de sua América no cenário composto e moldado sob a égide da civilização e do progresso. Interessante observar que antes de tratar seus respectivos países ou nações individualmente em relação a esse contexto, inclusive num momento em que seus respectivos países se viam às voltas com a questão da construção das nacionalidades, todos tenderam a tratar da questão da identidade numa perspectiva de âmbito supranacional e mesmo continental, seja numa referência à América do Sul, Hispano-América, Ibero-América ou América Latina.

Dando continuidade a análise de algumas possíveis confluências entre as idéias dos autores em questão, temos que, tanto Sarmiento como Martí, Rodó ou Bonfim partiram do pressuposto, em suas interpretações do contexto americano, de que seu objeto de análise padecia de sérias enfermidades, de problemas gerados por algum tipo de incapacidade ou de imaturidade. Entre esses problemas destacavam-se o atraso no desenvolvimento econômico-material em contraste com as enormes riquezas, as violências e lutas intestinas, a debilidade das instituições políticas e sociais, a fragilidade da democracia e dos governos, a falta de liberdade, a falta de originalidade etc. Em seus escritos esses autores buscavam diagnosticar as “causas” reais e potenciais desses males que ameaçavam as nações latino-americanas, bem como apresentar os meios para a sua completa solução. Entre as causas apontadas temos, para Sarmiento, a “barbárie” indoibérica; para Martí, o que considerou como os “tigres” internos e externos; para Rodó, o que qualificou de “nordomania”; e, para Bonfim, a herança ibérica. Em todos os casos o diagnóstico adquire portanto um sentido patológico. Embora o otimismo seja regra geral na esfera das propostas – ou da terapêutica –, as interpretações pautam-se por um certo tom negativo, que é nada mais que o reconhecimento do estado patológico em que se encontra a América analisada. A “realidade” americana é, para todos, uma realidade com a qual mantêm de certa forma objeções e incongruências, e por isso, buscam, com seus discursos, apresentar alternativas para sua transformação. Cada qual apresenta o caminho bem como os meios necessários à mudança. Para Sarmiento, trata-se de purificar o sangue dessa gente com a imigração européia,

pois esses imigrantes trariam em seu sangue o germe da civilização e do progresso. Há que se educá-la segundo os valores da civilização. Por fim, trata-se de negar o que se é para ser outro, para identificar-se com o outro, o europeu, o civilizado. Para Martí, trata-se de assumir sua própria condição, o que se é, e, com seus próprios meios e esforços, estudar, compreender e dar soluções aos seus próprios problemas. Urge reconhecer a diversidade dos aportes culturais que culminaram numa mestiçagem cultural extraordinariamente rica. O desafio é descobrir a verdadeira natureza americana velada pelos discursos daqueles que sempre interpretaram essa realidade a partir de critérios e referenciais estranhos ao contexto americano. Para Rodó trata-se de resgatar o componente latino, cristão e hispânico, como a essência da cultura latino-americana. Os problemas dessa América decorrem sobretudo das tentativas fracassadas de modelar sua sociedade segundo a experiência e valores da sociedade estadunidense. Alerta para os efeitos nefastos de uma saxonização da América Latina, de uma disseminação do espírito utilitário e pragmático que ameaçam comprometer os valores culturais essenciais do latino-americano. Para Bonfim, trata-se de superar e romper com as heranças nocivas do passado ibérico que persistiram na América Latina independente. Ter consciência de seu próprio passado e das causas de seu mal estar é o primeiro passo para superar seus problemas. Assim, essa América estará livre para assumir sua nova e própria identidade e trilhar um caminho de progresso e prosperidade. Nessa busca de caminhos e soluções aos problemas latino-americanos, chama a atenção o papel que estes intelectuais conferem à educação, que parece ser o começo de todo processo de mudança, embora varie, obviamente, os objetivos e conteúdos dessa educação, que se vinculam aos respectivos projetos de identidade postulados.

Tais “visões de América” levam em conta ainda peculiares visões do passado e da história. Em Sarmiento o passado indo-ibérico é algo a ser negado completamente. Muito embora os dois pensadores não tivessem a mesma posição sobre o passado e as culturas indígenas, Bonfim se aproxima de Sarmiento em seu juízo acerca do passado ibérico. Ambos concordam que a conquista e colonização ibérica, com a imposição de sua cultura, era o principal fator responsável pelos problemas das nações latino-americanas, que obstaculizavam sua adaptação e incorporação ao progresso e à vida civilizada. Rodó, por seu turno, trabalhou no sentido de recuperar, de certa forma, o passa-

do latino-americano em busca de uma essência ou matriz cultural perdida. No caso, seria movido pela necessidade de resgatar o componente hispânico e cristão como símbolo dessa essência cultural latino-americana, para contrapô-lo ao modelo utilitarista e pragmatista saxão. Enquadra-se numa perspectiva essencialista sobre a identidade, e, ao eleger e relevar apenas um de seus componentes, acaba por menosprezar o hibridismo da cultura latino-americana. Já Martí buscou de todas as maneiras valorizar o passado indígena e resgatar a grandeza das civilizações pré-colombianas. Também tivemos a “Nuestra Grécia” dizia Martí. A conquista e colonização espanhola foi uma página negra em nossa história. Mas, esta era a nossa história, não havia como negar nosso próprio passado, por mais cruento que fosse. Haveria que se recuperar sim o passado grandioso, sufocado pela conquista, e, no presente, escrever novas páginas de glória. Nesse perspectiva, considera igualmente importantes todas as contribuições indo-afro-ibéricas, que compõem o hibridismo da cultura latino-americana. A base e a essência cultural latino-americana para Martí é fundamentalmente o elemento mestiço. De tudo que foi dito evidenciam-se distintas visões entre os autores analisados sobre o significado dos fenômenos da mestiçagem e do hibridismo na cultura latino-americana, bem como distintas posturas são assumidas frente aos modelos culturais europeus e norte-americanos.

Dizíamos anteriormente que todos os autores aqui analisados consideraram a “realidade” americana como uma realidade em maior ou menor grau imperfeita, uma realidade com a qual mantinham algum tipo de incongruência, e por isso, seus discursos propunham alternativas para transformá-la. Ao buscarem um sentido para esta América e o modo de ser americano, tendiam a situar seus ideais de uma “América nova”, moldada segundo seus projetos de identidade, em um tempo futuro. Suas visões da América “real e concreta” estiveram sempre permeadas – muitas vezes determinadas – pelas Américas com as quais sempre sonharam, mas que não existiam, ao menos “ainda”. Disso resulta uma complexa relação entre o “é” e o “deve-ser”, entre as dimensões do real e do utópico, que marca os discursos dos autores em questão. O *dever-ser* assume muitas vezes o lugar da realidade, se confundindo com ela. Disso resulta que nesses casos a identidade adquire maior vigor e intensidade em projetos de futuro, ao contrário de uma identidade que se baseia em um passado histórico comum ou em elementos de alguma maneira ancorados no passado. Nos identifi-

camos mais pelo americano que queremos ser, do que pelo que somos ou fomos. E creio que é exatamente aí que reside o ponto central que desafia os novos contendores da polêmica sobre a América e o ser americano.

Referências bibliográficas

- BONFIM, Manoel. *A América Latina: males do origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- CARVALHO, Eugênio Rezende de. A utopia liberal americanista de Sarmiento. *SOLAR – Estudos Latinoamericanos*, Santiago-Chile, 1997, p. 139-153.
- . Os Sujeitos do Projeto Utopico da Nuestra América de José Martí. *História Revista*, Goiânia: v. 1, n. 1, p. 83-103, jan./jun., 1996.
- . *O Projeto Utopico da “Nuestra América” de José Martí*. Goiânia, 1995. mimeo, 1995. Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge. *Modernidad razón e identidad en América Latina*. Santiago/Chile: Andrés Bello, 1996.
- MARTÍ, José. *Obras Completas*. 27 tomos. 2. ed. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México/DF: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Campinas/SP: Unicamp, 1991.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. Conflicto y armonia de las razas en América (Conclusiones). In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Vol. I. México/DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: evolução e barbárie no pampa argentino*. Porto Alegre: UFRGS, 1996.
- ZEA, Leopoldo. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México/DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- ZEA, Leopoldo. *Filosofia y cultura latinoamericanas*. Caracas/Venezuela: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1976.