

## POSITIONEN LATEINAMERIKAS\*

von Klaus Hedwig

Der abstrakte Titel dieses Buches läßt nicht vermuten, daß die vorliegende Sammlung der Interviews, die Fornet-Betancourt mit den bekanntesten Vertretern der lateinamerikanischen Philosophie geführt hat, heute – zumindest für den deutschsprachigen Raum – eine der wenigen Arbeiten, wenn nicht sogar die einzige Darstellung ist, die die Vielfalt der lateinamerikanischen Philosophie dokumentiert. Die Texte, die unredigiert die Gesprächssituationen mit ihren Unwägbarkeiten spiegeln, lassen gerade in den Improvisationen, den überscharfen Sentenzen, Pointen und auch Anklagen die intellektuellen Konturen eines Aufbruchs hervortreten, die eine Monographie wohl kaum hätte nachzeichnen können.

Der Herausgeber, der das Buch als prospektive Korrektur der zu erwartenden „500-Jahr-Feier“ der Entdeckung Amerikas versteht, ordnet die Autoren verschiedenen Richtungen der Philosophie zu: Denker wie Basave, Scannone und Wagner de Reyna verstehen sich aus einer „partiellen Zugehörigkeit“ zu Europa, auch wenn sie eine „Inkulturation“ der Philosophie fordern, Autoren wie Dussel und Gutiérrez argumentieren bewußt aus der Situation der „Exteriorität“ eines unterdrückten Volkes, während Philosophen wie Bunge, Serrano, Villoro und Zea, wenngleich auf sehr verschiedene Weise, doch eine „kontextgebundene“ Wissenschaft nahelegen. Diese Übersicht, die Fornet gibt (6–8), wird nochmals von W. Biemel eingeleitet (9–10). Aber wenn man nach dieser etwas komplizierten Einleitung der Einleitung des Themas zum Thema selbst kommt, zur Sache, um die es geht, hält man ein Buch in der Hand, das den europäischen Leser in eine betroffene Nachdenklichkeit zwingt, das aber auch zu kritischen Nachfragen herausfordert.

Die eigene philosophische Arbeit, die A. Basave (14–22) als „Heilspropädeutik“ versteht, wird mit einer wenig differenzierten Ablehnung der positivistischen, marxistischen und existentialistischen Richtungen der Philosophie eingeleitet. Es geht primär darum, die Begriffssysteme der Philosophie mit dem christlichen Offenbarungsgut zu konfrontieren. Dabei erweisen sich allerdings die Konzepte, die B. verwendet, als Begriffe, die eindeutig *europäischer* Provenienz sind. Das eigentliche Zentrum, die „kopernikanische Wende“, die B. vollzogen zu haben meint, wird durch den Terminus „Habencia“ angedeutet – ein Neologismus, dessen konzeptuelle Ausarbeitung nicht ganz klar ist (15). Es scheint, daß eine strikt theozentrische Position vertreten wird, der gegenüber die traditionelle Rede vom „Sein“ sich als derivat erweisen würde. „Das *es* gibt Gott ist ursprünglicher als das *es* gibt Sein“ (15). Aber Basave übersieht, daß diese Theozentrik offensichtlich auf das Prädikat „ist“ nicht verzichten kann, um überhaupt „aussagbar“ zu sein. Es ist offensichtlich nicht einfach, den Implikationen der Ontologie zu entkommen. Für die Frage einer authentischen „lateinamerikanischen Philosophie“ seien hier die Antworten Basaves zitiert, die gerade in ihrer bewußten Überspitzung interessant sind. „Weil mir die Provinzialisierung der Philosophie immer absurd vorgekommen ist, betrachte ich den Anspruch, eine lateinamerikanische Philosophie zu ersinnen, als einen Unsinn“ (20). „Ich persönlich habe niemals weder Dependenz noch Vorherrschaft von seiten des imperialistischen Logos gefühlt“ (21). „Unrichtig ist ebenfalls für mich die These, daß das Volk als souveräne freie Gemeinschaft das eigentliche Subjekt der Philosophie darstellt. Philosophie bedeutet *denken*“ (22). „Um ehrlich zu sein, sehe ich in dieser theoretischen Vorhut, die sich als die höchste Stufe des

\* FORNET-BETANCOURT, RAÚL (Hg.), *Positionen Lateinamerikas*. Materialis-Verlag / Frankfurt 1988; 146 S.

kritischen Bewußtseins ausgibt, allzuviel Hochmut und viel Haß gegenüber der philosophischen Konstruktion des Abendlandes“ (22). Hinter dieser geschliffenen Polemik steht letztlich das ungelöste Problem, daß die Vernunft, die eine allgemeine und interkulturelle Verbindlichkeit beansprucht, doch an der konkreten, kontingenten Realität als dem Gegenstandsbereich der Philosophie das Kriterium ihrer Angemessenheit finden muß. Diese Spannung zwischen dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit logischer und ethischer Normen und dem notwendigen Rekurs auf den konkreten, partikulär bestimmten Kontext der Wissenschaft und des Handelns durchzieht leitmotivisch das gesamte Buch, ohne daß dieses Problem zufriedenstellend gelöst werden kann.

In seinen präzisen, geistreich formulierten und die gestellten Fragen souverän hinterfragenden Antworten betont M. Bunge (23–42), daß es für ihn darum geht, „sich mit der Philosophie innerhalb der Wissenschaften zu befassen“ (26). Die Philosophie, als Wissenschaft verstanden, kennt keine Grenzen. „Die Wissenschaft ist international“ (36). Dagegen erweist sich die Anwendung der Wissenschaft, die Technik, als problematisch, weil sie – nach Bunge – die nationale und kulturelle Eigenart eines Volkes respektieren müsse und daher letztlich einer ethischen Kontrolle (einer „Technoethik“) zu unterstellen sei. Aber daß die Wissenschaft, als abendländisches Produkt, die kulturelle Identität der Länder der Dritten Welt in Gefahr bringen könne, nennt Bunge schlicht und einfach „Volksverdummung“ (38). Diese sehr realistische Einschätzung gilt auch der allseits zitierten Dependenztheorie, die nicht berücksichtige, „daß der Hauptschuldige in den Ländern der Dritten Welt nicht etwa der Imperialismus, sondern vielmehr die lokalen Oligarchien sind“ (39). Nicht minder bissig ist die Kritik an der Geokultur des Denkens („daß das Bodenverbundene, der Grund und Boden, das Denken bestimme“), die schließlich in der Imitation angelsächsischer Philosophen degeneriere. „Dadurch importieren sie nun Philosophen aus Oxford oder besser die überschüssigen Philosophen aus Oxford, denn diejenigen, die in England nicht gebraucht werden, werden nach Mexiko geschickt“ (42). Daß hier bewußt polemisiert wird, ist klar. Aber die Vertreter einer genuin „lateinamerikanischen“ Philosophie werden durch diese und ähnliche Invektiven an diese angenehme Wahrheiten erinnert.

Das Gespräch mit E. Dussel (43–59) gibt eine Übersicht über die Entwicklung der „Befreiungsphilosophie“ (*filosofía de la liberación*) und die leitenden Motive, die auf die Dependenztheorie, den Einfluß H. Marcuses und vor allem auf die Bestimmung des „Anderen“ (*Autruí*) zurückgehen, wie sie Levinas ausarbeitet – eine Kategorie, die nicht mehr hinterfragbar scheint. „Plötzlich wurde mir außerdem klar, daß Lateinamerika der ‚Andere‘ (*Autruí*) des europäischen Denkens war“ (46). Dieser Gesichtspunkt wird von Dussel mit einer durchaus unorthodoxen Marx-Interpretation verbunden, so daß das „unterdrückte Volk“ nunmehr als die radikale Exteriorität zu bestimmen wäre, aus deren Perspektive die Philosophie argumentiert. „Indem ich also durch die Praxis die Sicht des Armen übernehme, gewinne ich eine Exzentrizität, die mir erlaubt, die gesamte Philosophie von ihrem Anfang an ganz anders zu sehen“ (53). Diese „Neudefinition aller philosophischen Begriffe“ zeigt sich etwa darin, daß D. das Verhältnis von Theorie und Praxis umkehrt. „Die Philosophie ist eine Reflexion, die der Praxis folgt, die sich in und aus der Praxis artikuliert und die – wie ich meinen möchte – der Praxis eine strategische Klarheit hinzufügt“ (56). Hier liegt zweifellos der Schwachpunkt der Argumentation, da die Strategien der Praxis einfach vorausgesetzt, aber nicht mehr hinterfragt werden. Wenn man die Thesen, die D. vertritt, in systematischer und methodischer Hinsicht genau analysiert, findet man einen Philosophiebegriff, der zwar interessante Perspektiven eröffnet, aber doch unausgereift ist. – Die Überlegungen von A. Serrano Caldera (94–106) sind zwar begrifflich weniger reich instrumentiert, aber für die Rezeptionsart des klassischen Marxismus in Lateinamerika überaus aufschlußreich. „Bei der Analyse der Wirklichkeit muß man den Versuch unternehmen, den Marxismus

zu entplatonisieren“ (102). Das heißt, daß nicht nur die zentralen Begriffe wie etwa „Klasse“, „Klassenkampf“ oder die Priorität der „ökonomischen Macht“ an der Wirklichkeit selbst zu verifizieren oder zu falsifizieren sind, sondern daß der Marxismus in seiner lateinamerikanischen Rezeption, vor allem in den Sozialwissenschaften, aber auch in der Philosophie, nur als „analytisches Instrumentarium“ und nicht als Weltanschauung zu verstehen wäre. Auch hier liegt das Hauptinteresse der Philosophie darin, den Weg zu einer Gesellschaft zu öffnen, in der die Menschen „menschlicher und freier“ leben können.

Die Einführung, die G. Gutiérrez (60–77) in die Entstehung, die leitenden Motive und Zielsetzungen der „Befreiungstheologie“ gibt, dürfte der Stilform eines „lateinamerikanischen Denkens“ sicherlich am nächsten kommen. Das, was überzeugt, ist nicht nur die Klarheit der Argumentation, sondern auch die genaue Bestimmung zwischen der kontextgebundenen Pluralität und prinzipiellen Einheit der christlichen Religion, eine Spannung, die theoretisch und praktisch durchzuhalten ist. Die Sozialwissenschaften, aber auch die historisch-kritischen Analysen und die durchaus nuanciert bewerteten Systeme der Philosophie dienen dazu, der theologischen Arbeit die notwendigen begrifflichen Instrumente zu liefern, um eine verkürzte „Verkündigung des Evangeliums“ in der bedrängenden Situation von Armut, sozialer Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu ermöglichen. Die Lektüre dieser Seiten sollte für alle verpflichtend sein, die sich mit der Befreiungstheologie – kritisch oder nicht – auseinandersetzen.

Für die Autoren J. C. Scannone (78–93), L. Villoro (107–118), A. Wagner de Reyna (119–131) und L. Zea (132–143) geht es – wenngleich aus sehr verschiedenen Perspektiven – vor allem um das Projekt einer genuin lateinamerikanischen Philosophie, deren Aufgabe es wäre, die indianischen, spanischen und die modernen europäischen Einflüsse, die in Lateinamerika zu einer Symbiose (*mestizaje cultural*) verschmolzen sind, in die philosophische Reflexion einzubeziehen. Auf die Diskussion der zahlreichen Detailfragen, die sich gerade in diesem Zusammenhang stellen, muß – leider – verzichtet werden. Dagegen scheint es nützlich, die Positionen und Forderungen zu skizzieren, die in der Ausarbeitung einer genuin lateinamerikanischen Philosophie von den Autoren als Desiderate verstanden werden.

Im Hinblick auf die Spannung, die zwischen dem Anspruch normativer Universalität und der unumgänglichen Kontextualität der Aussagen der Philosophie besteht, meint J. C. Scannone: „Es geht nicht darum, eine regionalbezogene Philosophie zu machen – dann wäre es nicht Philosophie – sondern es geht um den hermeneutischen Ort, von dem aus mit universaler Gültigkeit gedacht wird, denn dieses Denken ist gleichzeitig historisch und daher inkulturiert . . . Wichtig ist jedoch, wie man sich die Universalität vorstellt. In unserer philosophischen Gruppe sprechen wir vom ›situierten Universalen‹. Es handelt sich dabei nicht um ein abstraktes, eindeutiges Universales, aber auch nicht um ein konkretes Universales im Hegelschen Sinne, sondern es gibt eine Universalität, die in der Geschichte, in der Kultur verwurzelt und die ohne ihre Universalität zu verlieren, analogisch universal ist“ (87). Es scheint aber, daß Scannone mit dieser „sapientalen Rationalität“ doch etwas zu großzügig umgeht. Die Philosophie hat es nicht nur mit transzendentalen Begriffen zu tun, die sich „analog“ oder – um mit B. Lakebrink zu sprechen – „analektisch“ artikulieren, sondern auch mit den Operationen des Denkens und Handelns, die strikte *Eindeutigkeit* erfordern. Der Begriff der logischen Wahrheit ist ebensowenig analog, wie die Tortur, die ein Mensch erleidet, nur analog schmerzvoll wäre. Es gibt offensichtlich logische und ethische Aussagen, die eine strikte Universalität einfordern und diese auf einer *kategorialen Ebene* exemplifizieren. – Der Beitrag von L. Villoro (107–118) unterscheidet sehr klar zwischen den konkreten, auch geschichtlich relativen „Motiven“ einer Philosophie und dem „konzeptuellen System“, das sich nicht regional begrenzen läßt. „Ich meine, daß das konzeptuelle System, das

dem lateinamerikanischen Philosophen zur Lösung der Probleme zur Verfügung steht, durch seine ihn umgebende Situation aufgeworfen wird, das gleiche ist wie das rationale, von der Philosophie seit ihren Anfängen in Griechenland bis zur heutigen Zeit entwickelte System. Ich glaube nicht, daß wir Lateinamerikaner ein neues konzeptuelles System erfinden müssen“ (109). Auch die zentrale Aufgabe, die sich in Lateinamerika heute stellt, nämlich „Wege und Bedingungen zur Verwirklichung einer freien und rationalen Gemeinschaft“ zu finden, ist eigentlich nicht als ein spezifisch „lateinamerikanisches Thema“, sondern vielmehr als ein „universales Problem“ zu betrachten. „Aber Lateinamerika ist hierfür vielleicht ein bevorzugter Ort, weil die lateinamerikanische Geschichte bis zum heutigen Tag stets den gescheiterten Versuch einer Annäherung an dieses freie und rationale Zusammenleben dargestellt hat“ (113). Die Implikationen dieser Rationalität werden von Villoro scharf herausgestellt, wenn er „Klarheit und Genauigkeit des Diskurses“ auf allen Gebieten – auch in der Politik, Religion und Moral – fordert. Dann erst, wenn die „Verschleierung der Sprache und des Denkens, die wir von unseren Vorfahren geerbt haben, aufhört“, wäre sinnvoll von einer „Befreiung“ zu sprechen. – Fast kontrapunktisch dagegen fordert A. Wagner de Reyna (119–131) in einer Skizze der lateinamerikanischen Philosophie, die „einheimischen Werte“ – „Indoamerika“ – nicht nur wiederzuentdecken, sondern in eine kulturelle „Identität“ einzubringen, die dann als „abendländische Dritte Welt“ zu verstehen wäre. Man findet in diesem Gespräch sehr sensibel formulierte Hinweise auf die Grenzgebiete, in denen die Rezeption des abendländischen Logos durch die einheimische Kultur tiefgreifend geändert wurde – etwa durch die „agglutinierenden“ Sprachen, durch die „symbolische“ Denkweise oder auch durch die Prädominanz des „Mythischen“, die offensichtlich eine bestimmte „Seelenstruktur“ anspricht. Aber dann ist es wiederum doch überraschend, daß in der philosophischen Diskussion des „Seins“, der „Analogie“, der „Vernunft“ und auch der „Religion“ nicht nur europäische Leitthemen dominieren, sondern daß auch der Duktus der Argumentation – etwa die Abgrenzung gegen Heidegger – ganz eindeutig der *abendländischen Tradition* verhaftet bleibt. – Einen der frühesten, auch einflußreichsten Beiträge zur Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika hat zweifellos L. Zea (132–142) in einem breit angelegten Werk geliefert, das von sehr verschiedenen Seiten – von der Sorbonne und der Lomonosov-Universität – gewürdigt worden ist. Der Anfang des Gespräches läßt die Motive deutlich werden, die zur Ausarbeitung der Befreiungsphilosophie geführt haben. „Für mich ist gerade die Situation von Abhängigkeit und Unfreiheit diejenige, die das philosophische Denken fördert, und zwar als ein Denken, das nach konkreten Lösungen sucht“ (133). Die Philosophie – in ihrer Duplizität von Theorie und ideologischer Praxis – ist nach Zea in sachlicher Hinsicht weder von den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften, noch von den Erfahrungen der Praxis abzulösen. Aber doch unterscheidet sich die Philosophie von allen anderen Wissenschaften durch ihre „kritische“ Haltung. Genau hier beginnen jedoch die Probleme, denn – nach Zea – drängt die Philosophie einerseits auf die „Veränderung der Wirklichkeit“, aber die Lösungen, die sie „anbietet“, muß sie konstant kritisch „relativieren“, ohne für die Theorie eine definitive Einsicht oder für die Praxis eine konsistente Strategie liefern zu können. Nicht weniger problematisch ist die Annahme, daß das „Volk“ – nicht der „Einzelne“ – das eigentliche „Subjekt“ der Philosophie sei, ohne daß eine genaue kategoriale Bestimmung des Kollektivs vorgelegt würde. Auch in der Kritik des Eurozentrismus bleiben zahlreiche Fragen offen. „Ich würde eher sagen, daß alle Menschen deswegen gleich sind, weil sie anders sind; sie alle sind ja Individuen, Personen, die wirklich unterschiedlich sind, dabei jedoch nicht so anders, daß einige menschlicher als andere sein könnten“ (142). All dies ist zu ungenau. Aber dabei darf man andererseits nicht übersehen, daß Zea auch sehr vielschichtige Probleme anschneidet, etwa die lateinamerikanische Neigung des „querer ser como ...“.

eine Tendenz, die sich bis weit in die Anfänge der Eroberung Amerikas zurückverfolgen läßt und die zahlreiche Gesichtspunkte aufweist, die nicht nur kulturell zu klären sind.

Dem Leser wird bei den Vertretern einer genuin lateinamerikanischen Philosophie zunächst die Insistenz auffallen, mit der davon gesprochen wird, daß Lateinamerika ein „gleichberechtigter Gesprächspartner“ sei, daß seine Kultur kein „Echo“ der europäischen Geschichte sei und daß die gängigen „eurozentrischen Vorurteile“ abzubauen seien. Aber gerade diese Betonung des „Dialoges“ überrascht nicht wenig. Man wird im Selbstverständnis asiatischer, auch afrikanischer Weisheitslehren vergeblich danach suchen, von Europa her „anerkannt“ zu werden. Warum – um Marx zu zitieren – wirft man in der lateinamerikanischen Philosophie nicht einfach die „Ketten“ ab, um sich um die „eigene Sonne“ zu drehen? Aber gerade dies geschieht nicht. Wenn man nämlich die Ausarbeitung der Positionen einer *lateinamerikanischen* Philosophie verfolgt, dann fällt auf, daß nicht nur die Exposition des Problems, sondern auch dessen Formulierung in enger Anlehnung an *europäische* Autoren geschieht – Marx, Levinas, Blondel, Heidegger werden in einer Weise rezipiert, die mit den Vorlagen äußerst frei umgeht: die Konzepte, die zu gebrauchen sind, werden in „strategischer“ Weise gebraucht, um die eigene soziale, politische und kulturelle Situation aufarbeiten und verändern zu können. Es ist aber nicht zu übersehen, daß man sich damit enorme Probleme einhandelt.

Die europäische Philosophie, wie vielgestaltig sie sich auch artikuliert haben mag, war stets – auch noch in ihrer Selbstkritik – eine Philosophie, die sich am Leitfaden der „Vernunft“ entwickelt hat. Auch wenn man nur Bruchstücke dieser Tradition übernimmt, kommt man nicht daran vorbei, Auskunft darüber zu geben, wie die Stilform dieser Philosophie – der „vernünftige Diskurs“ – verändert, erweitert oder verabschiedet werden soll. Man wird fragen müssen, welchen Stellenwert die „Vernunft“, auch in ihrer Artikulation als „Wissenschaft“, in einer Philosophie hat, die authentisch lateinamerikanisch und damit partikulär ist. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß auf den kategorialen Gebieten der Mathematik, der Physik, der Medizin und anderer, durchaus empirischer Wissenschaften eine Universalität erreichbar ist, die keine regionalen Grenzen kennt. Dagegen kann man geltend machen, daß die Philosophie schon deswegen, weil sie nach dem „Warum“ dessen fragt, was ist, nicht ohne weiteres nach Maßgabe der Kriterien der empirischen Wissenschaften bewertet werden darf. Aber es läßt sich nicht bestreiten, daß in den konkreten Erfahrungen dessen, was „wahr“, „gut“ und „gerecht“ ist, eine – wie in diesem Band mehrfach gesagt wird – „situiertere Universalität“ hervortritt, die sich in verschiedenen Kontexten durchaus verschieden artikuliert, aber die in ihrem normativen Anspruch doch über die konkreten Situationen hinausgeht und eine Ebene der Rationalität eröffnet, die regional nicht einzugrenzen ist. Daher scheint auch die Neigung, die „lateinamerikanische“ Philosophie an der Eigenständigkeit der Literatur, auch der Religion, zu messen, wenig glücklich, da die Philosophie – anders als Kunst – mit dem Anspruch rationaler Ausweisbarkeit der Aussagen steht und fällt. Hier liegt genau der Punkt, auf den ein europäischer Leser auch deswegen immer wieder zurückkommen wird, weil der konzeptuelle Status einer genuin lateinamerikanischen Philosophie gerade in dieser Hinsicht seltsam unterbestimmt bleibt.

Nun ist die Diskussion um eine authentisch lateinamerikanische Philosophie relativ alt. Neu ist zweifellos die Eindringlichkeit, auch die praktische und vor allem moralische Insistenz, mit der das stumme Elend der Lebensbedingungen erstmals in der *Philosophie* eine Stimme der Anklage gefunden hat, in ihren Kategorien ausgesprochen wurde und auf der Linie dieser Konzepte nach Veränderungen gesucht wird. Auch wenn die philosophischen Ausarbeitungen dieses Projektes durchaus verschieden, sogar gegensätzlich sind, wird die Verantwortung des Philosophen gegenüber dem sozialen Kontext in keinem der Beiträge unterschätzt. Daß die Antworten gerade in dieser Hinsicht präzise, auch engagiert sind, dürfte – dies sei als Kompliment den Herausgebern gesagt – vor

allem an den Fragen liegen, die auch für die Sachgebiete, die kontrovers bleiben, nicht nur mit einer beeindruckenden philosophischen Sensibilität, sondern auch mit unbestreitbarer Objektivität gestellt wurden. Nur nebenbei sei daher bemerkt, daß die Herausgeber vor allem in den Themen, die auf die Linie Heideggers die Technik als das „Gestell“ des beherrschenden abendländischen Logos nahelegen, merkwürdig eurozentrisch argumentieren. Daß diese Fragen von ihren Gesprächspartnern entweder überhaupt nicht verstanden oder nur zögernd akzeptiert werden, ist nicht uninteressant.

Es läßt sich nicht übersehen, daß die Vertreter einer genuin „lateinamerikanischen Philosophie“, aber auch die Herausgeber selbst, dazu neigen, die „Vernunft“, die das einzige Instrument der Philosophie ist, in ihrer theoretischen und praktischen Leistungsfähigkeit gegenüber den konkreten Kontexten deutlich einzuschränken. Man wird diese Tendenz, auch im Vergleich zu anderen Positionen, die sich um eine authentisch lateinamerikanische Artikulation der Philosophie bemühen, sicherlich als Einseitigkeit bewerten müssen. „Toda auténtica racionalidad conduce a la liberación humana. En este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a acalar el sendido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana. La filosofía latinoamericana, culmina en esta dirección, en un verdadero humanismo, en el único humanismo que merece su nombre: un humanismo universal, aplicable a todos los seres humanos y que, en consecuencia, sólo puede realizarse en la práctica mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo.“<sup>1</sup> Dem ist nichts hinzuzufügen.

<sup>1</sup> FRANCISCO MIRÓ QUESADA, *Possibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana*, in: *La Filosofía en America*, I, Caracas 1979, 167–172.