

IDENTIDADE E NACIONALIDADE: CONCEITOS, DESENVOLVIMENTO E HISTÓRIA

IDENTITY AND NATIONALITY: CONCEPTS, DEVELOPMENT AND HISTORY

IDENTIDAD Y NACIONALIDAD: CONCEPTOS, DESARROLLO E HISTORIA

Sandra Trabucco Valenzuela¹

RESUMO: O ensaio discute os diversos conceitos que compõem a ideia de identidade e nacionalidade na América Latina do século XIX e início do século XX, tais como indigenismo, indo-espanholismo, hispanismo, latino-americanismo e panamericanismo. Aborda-se a Revolução Mexicana de 1917 e o esforço educativo proposto para integrar toda a população, bem como a participação da poeta e ensaísta chilena Gabriela Mistral. Conclui-se o texto com um panorama histórico com base nos teóricos trabalhados.

ABSTRACT: The essay discusses the various concepts that make up the idea of identity and nationality in Latin America of the 19th century and early 20th century, such as Indigenism, Indian-Spanishness, Hispanism, Latin-Americanism and Panamericanism. Deals with the Mexican Revolution of 1917 and the proposed educational effort to integrate the entire population, as well as the participation of Chilean essayist and poet Gabriela Mistral. The essay ends with a historical overview based on the theoretical works discussed.

RESUMEN: El ensayo discute los diversos conceptos que componen la idea de identidad y nacionalidad en la América Latina del siglo XIX e inicio del XX, tales como indigenismo, indoespañolismo, hispanismo, latino-america-

1 Pós-Doutora em Estudos Comparados, pela Universidade de São Paulo. Doutora em Letras pela FFLCH/USP. Docente da Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo. E-mail: sandratrabucco@uol.com.br

nismo y panamericanismo. Se trata de la Revolución Mexicana de 1917 y el esfuerzo educativo propuesto para integrar a toda la población, así como la participación de la escritora chilena Gabriela Mistral. Se concluye el texto con un panorama histórico basado en los teóricos presentados en el ensayo.

PALAVRAS-CHAVE: indigenismo; indo-espanholismo; latino-americanismo; Gabriela Mistral; Revolução Mexicana.

KEYWORDS: indigenism; indian-spanishness; latin-americanism; Gabriela Mistral; Mexican Revolution.

PALABRAS CLAVE: indigenismo; indo-españolismo; latinoamericanismo; Gabriela Mistral; Revolución Mexicana.

A formação da Identidade e da Nacionalidade na América Hispânica

Em 1917, o momento histórico vivido pelo universo intelectual hispano-americano era de interesse pela Revolução Mexicana, que levou ao poder um governo cuja consciência de integração entre os países latino-americanos despertou e incentivou ainda mais o desenvolvimento de trabalhos, teóricos e práticos, no sentido de resgatar, valorizar e divulgar as culturas autóctones, buscando sempre uma intersecção entre elas. Formava-se a cidadania latino-americana e, assim, o ser americano ganhava o *status* de “homem entre homens”, como veremos adiante.

Foi também com a Revolução Mexicana que se acentuaram as polêmicas em torno de termos como *indigenismo*, *indoespañolismo*, *hispanismo*, *latino-americanismo* e *panamericanismo* como concepções diferentes da nacionalidade ou da identidade americana.

Hoje, ao recuperarmos alguns dos trabalhos mais importantes desse período, constatamos diferenças substanciais com as posições adotadas pelo pensamento antropológico contemporâneo.

O anseio pela busca de um modo de ser americano marca a história latino-americana, especialmente a partir do século XVIII, com base nas ideias fi-

losóficas da Ilustração. Em sua obra *A razão na História: introdução à Filosofia da História Universal*, Hegel afirma:

América é o país do porvir. Em tempos futuros mostrará sua importância histórica talvez na luta entre a América do Norte e a América do Sul (...) (mas) o que até agora ocorre ali não é mais do que o eco do Velho Mundo e o reflexo da vida alheia (Hegel, 1995, p. 183).

Tal afirmação permitiu-lhe observar que a América sendo o “continente do futuro”, não se constituía ainda em um campo de estudos com legado histórico, filosófico e social que permitisse revelar um desenvolvimento do espírito, fugindo do sentido dialético de História. Essa “falta de história” própria pode-se verificar, também segundo Hegel, pela rejeição do hispano-americano ao autóctone, pela tentativa de assimilação de valores estranhos ou, ainda, pela adoção de ideias e soluções europeias e norte-americanas para questões particulares da cultura hispano-americana em formação.

A partir da Ilustração, o hispano-americano conscientizou-se do vazio em que a América mergulhava e se propôs a conhecer, por meio da experimentação, o mundo que o cercava, sem ignorar, no entanto, o universo do divino, dominado pela religião. Essa aproximação com o real circundante levou o hispano-americano a descobrir concretamente os elementos da fauna e da flora que compunham a sua terra, diferenciando-a do Velho Continente. Essa consciência da diversidade foi o primeiro impulso para o ideal de autonomia e realidade própria, que resultaria no desejo de liberdade e independência política por parte das colônias americanas.

Foi a partir dessa perspectiva que uma nova consciência tomou forma: faltava à autonomia política a “autonomia do intelecto” (Zea, 1976, p. 68). Coube então ao movimento romântico hispano-americano descobrir a natureza e resgatar a história e a cultura da América, destacando sua preocupação com os destinos de suas respectivas nações e do continente como um todo.

Um questionamento, entretanto, passa a integrar os trabalhos literários que começam a despontar pelos diversos pontos da América Espanhola no período subsequente ao da emancipação: a análise histórica e sociológica revelavam um passado que deveria ser renegado, pois nele residia a causa da situação negativa da América: a violência do processo colonizador, formação da “barbárie” rural e a degradação do autóctone. Assim, enquanto a Europa buscava em sua história elementos para afirmação e valorização de sua cultura, a América via no seu passado a origem de todos os seus problemas.

Com a rejeição do passado, os intelectuais descobrem a força do presente, e a América volta-se para o próprio, no afã de conceber o que ainda não existia: concretizar uma cultura própria. O conceito de *Nação* torna-se a objetivação de uma cultura, incluindo-se aí a estruturação das literaturas de cada país, bem como de uma filosofia americana, com as respectivas especificidades nacionais.

A nova emancipação hispano-americana pode ser verificada especialmente nas ideias da geração romântica, expressas na literatura costumbrista e em ensaios de cunho sociológico e filosófico. Essa geração ilustrada tinha como fontes o ecletismo, o utilitarismo, o historicismo de Herder, o idealismo de Lamennais e de Quinet, além das doutrinas de Schlegel, Madame Staël e Victor Hugo. Esse quadro consagra na América hispânica um terreno fértil para o ingresso vigoroso do positivismo de Comte, Spencer e Littré.

A emancipação das Colônias, a cor local e a liberdade foram temas recorrentes tanto na poesia como na prosa. Seus autores empenhavam-se em causas políticas, sofrendo muitas vezes as pressões do exílio (forçado ou voluntário), da detenção ou da morte, sempre em prol da consolidação dos valores difundidos pela Independência dos Estados Unidos e pela Revolução Francesa: a América para os americanos com igualdade, liberdade e fraternidade.

Dentre as importantes figuras que se notabilizaram nesse período pela formação da chamada nova emancipação, destacam-se: o venezuelano Andrés Bello (1781-1865), os chilenos José Victorino Lastarria (1817-1888) e Francisco Bilbao (1823-1865); os argentinos Juan Bautista Alberdi (1810-

1884), Esteban Echeverría (1805-1851), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888); em Cuba, José Martí (1853-1895); em Porto Rico Eugenio María de Hostos (1839-1903), entre muitos outros.

No período compreendido entre 1880 e 1900, em cada um dos países hispano-americanos o positivismo assumiu contornos próprios, adequando-se às suas questões pontuais e circunstâncias históricas. Dois aspectos, porém, caracterizaram todos os países: a rejeição à religião e a aceitação do positivismo como doutrina educativa, capaz de extrair do educando todos os defeitos herdados da Colônia, dotando-o de um espírito prático, a exemplo dos Estados Unidos e da Inglaterra, e que constituiria o *novo ser hispano-americano*. A educação despontava, portanto, como caminho para gerar uma grande civilização, distante da anarquia e do despotismo que condenavam a América hispânica ao retrocesso.

Embora o progresso científico e material fosse evidente, o esforço educativo não conseguia atingir todas as camadas sociais. A multiplicação das indústrias e das estradas de ferro concentrava-se nas mãos de um novo imperialismo - o poder econômico e político das burguesias europeias e norte-americanas aliava-se ao militarismo, ao clericalismo e às burguesias ascendentes na América, gerando uma forma peculiar de colonialismo, desta vez manipulado tanto interna como externamente. É nessas condições que a América Hispânica chega ao século XX.

A experiência mexicana

Com a derrota empreendida pelos Estados Unidos sobre o México na Guerra de 1847, o México passou a olhar com desconfiança e receio ao chamado “Colosso do Norte”, cujo progresso era tão admirado pela intelectualidade da América do Sul.

Contudo, a questão racial era apontada pela elite mexicana como responsável pelo desastre da guerra: a fraqueza e a desorganização foram atribuídas à origem hispânica, considerada uma raça utopista e idealista, sem o espírito prático anglo-saxão. A única forma encontrada para remover esta cha-

mada “má índole” herdada pelos mexicanos era educar o povo a partir do positivismo, abrindo caminho para uma nova organização mental e social.

Justo Sierra (1842-1912), uma das figuras mais importantes na área da educação no México, defendia essa nova organização, a instrução com independência da Igreja, e pregava a passagem da era militar, marcada por conflitos internos, para a era industrial, período em que o trabalho e o esforço individual seriam recompensados, resultando na formação de uma *consciência nacional*.

Calcando-se nas ideias de Justo Sierra, o México tentou desenvolver, entre 1880 e 1910, um projeto educacional voltado ao estabelecimento de uma consciência mexicana, baseada no positivismo, e encontrando no porfirismo a expressão de uma nova ordem político-social.

Em 26 de novembro de 1876, o general Porfirio Díaz toma o poder; em 5 de dezembro, ele cede a presidência ao general Méndez; em 16 de fevereiro de 1877, Porfirio volta ao poder em caráter provisório; em 25 de setembro de 1880, o general Manuel González é eleito com o apoio de Porfirio Díaz; no entanto, Porfirio Díaz, o “tirano honrado”, assume a presidência em 1884, permanecendo até 25 de maio de 1911, quando foi deposto pela Revolução Mexicana.

A burguesia apoiava o porfirismo, visto como uma ditadura social necessária para o estabelecimento da ordem, e Justo Sierra também o defendia no início, considerando que a “tirania honrada” seria uma forma educativa mediante a qual os mexicanos aprenderiam o significado de liberdade. Justo Sierra confirmava a necessidade de autoconhecimento do ser latino-americano, para, assim, poder conquistar a universalidade:

toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia: que, participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales, que constituye una identidad perfectamente distinta de otras (Sierra, 1948, p. 450).

O movimento revolucionário mexicano trouxe consigo uma carga popular que colocava o povo - entendido como as classes sociais mais pobres e os indígenas que conformavam “o território dos humildes” e a grande maioria da população - como protagonista do ideal de “nação” (Blancarte, 1994, p. 344). Com base nisso, o conceito de “mexicanidade” passou a ser o centro de atenções, enquanto sua busca e definição, uma preocupação social, econômica e pertinente à política interna e externa, repercutindo tanto na relação com os Estados Unidos, como com a América Latina e a Europa.

A representação do “ser mexicano” começou a ser cunhada nos círculos intelectuais e políticos, alcançando sua divulgação por meio da Literatura e das Artes, em geral (música, teatro, dança, artes plásticas, entre outras), bem como através da comunicação de massa, como o rádio e o cinema. Assim, indígenas e mestiços, camponeses e o proletariado transformaram-se em temas recorrentes.

Com o lema “*Por mi raza hablará el espíritu*”, José Vasconcelos, com o apoio do presidente Álvaro Obregón, em 1920, assume a tarefa de implantar um programa educacional para todo o País, por intermédio da chefia da Secretaria de Educação Pública. Vasconcelos fazia parte de um grupo de intelectuais de prestígio, entre eles Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, e os pintores Diego Rivera e José Clemente Orozco, os quais tomaram para si a tarefa de propiciar educação e cultura para o povo.

Este período de reconstrução nacional mexicana termina em 1923, quando eclode a sangrenta rebelião do exército, liderada por De La Huerta, contra o governo de Obregón. Vasconcelos considerou essa rebelião como uma hecatombe e um retrocesso pavoroso do País (Krauze, 1987, p. 100). O México entra em um longo período de incerteza e violência política, que somente teria fim em 1934, com o mandato do general Lázaro Cárdenas, que retomou os valores da Revolução Mexicana.

Indigenismo, Hispanismo, Latino-Americanismo e Panamericanismo

Segundo Pérez Monfort (Blancarte, 1994, pp. 343-83), o pensamento nacionalista daquele momento assumiu três rumos diferenciados: o *indigenismo*, o *hispanismo* e o *latino-americanismo*.

O *indigenismo* — também chamado por Abelardo Villegas de “nacionalismo etnológico” (Zea, 1993, pp. 369-80, t. I) — estava mais ligado aos projetos oficiais, e visava reivindicar o passado indígena, brutalmente negado pela conquista espanhola, para conseguir reconhecer-se em suas tradições ancestrais, e dar sentido ao conceito de “mexicanidade” e de “povo mexicano”. O governo deveria encarregar-se de propiciar condições dignas de vida aos herdeiros daquelas tradições, que eram os índios.

Em oposição ao *indigenismo*, estava a ideia de *hispanismo*, defendida pelos conservadores que entendiam os valores hispânicos como definidores dos valores mexicanos, isto é, a língua e a religião católica seriam marcas inequívocas de uma dívida que o México teria com a “*madre patria*”, a Espanha. A corrente do hispanismo considerava o violento processo de colonização como um acontecimento doloroso, porém necessário para colocar o México num caminho civilizatório.

Por sua vez, a linha do *latino-americanismo* não se prendia estritamente ao passado, e, embora rejeitasse tanto as chamadas “culturas anquilosadas” pertinentes à Europa como o atraso técnico das culturas aborígenes diante da ocidental, sua argumentação baseava-se na confiança no futuro. Essas ideias terminaram sendo usadas também pelos Estados Unidos na criação do *panamericanismo*, apesar de que o latino-americanismo fosse contrário às tendências imperialistas norte-americanas. Durante a 2ª Guerra Mundial, o panamericanismo ganhou força, sob o pretexto da segurança continental.

Durante toda a década de 1920, houve no México manifestações exaltadas tanto por parte dos indigenistas como dos hispanistas. Do lado hispanista, durante 1921 e 1922, circulou na capital mexicana a revista *América Española*, dirigida por Francisco y José Elguero, tendo como subtítulo “*Revista quincenal destinada al estudio de los intereses más importantes de la patria mejicana*”

y de la raza española y a la propagación de todo linaje de cultura en Méjico". Essa revista, como aponta Pérez Montfort, rejeitava o uso da letra "x" na palavra México, na tentativa de excluir qualquer imagem ou som que remetesse à língua aborígene. Num artigo de 1922, Francisco Elguero afirma que

los indios eran hombres, los misioneros y los Obispos eran santos, la civilización de los primeros era bárbara, la de los segundos era la más pura, sabia y hermosa que la historia ha podido ver y la filosofía concebir (Blancarte, 1994, p. 367).

Na *Revista Española*, que circulou no México entre 1922 e 1926, na edição de novembro de 1924, seu diretor, Alberto Barella, chegou a publicar uma polêmica apologia a Hernán Cortés:

España libertó a América, la redimió, la hizo cristiana y la incorporó al concurso de las sociedades libres, [por lo que] México daría una gallarda prueba de su cultura el día que se decida a glorificar la memoria de Cortés (Blancarte, 1994, p. 367).

Pela outra parte, as posições nacionalistas eram também radicais e polêmicas. Em 1928 circulou o texto, de autoria de Roberto D. Fernández, intitulado *Los gobernantes de México desde D. Agustín de Itúrbide al general Plutarco Elías Calles*. Nele pode-se ler:

los españoles siempre han sido enemigos de la libertad mexicana, desde la Independencia hasta nuestros días [...]. Podemos asegurar que si nosotros los mexicanos no eliminamos a los españoles y los sustituimos en los negocios que manejan, lo harán en nuestro lugar los norteamericanos (Blancarte, 1994, p. 369).

Gabriela Mistral e o esforço educativo no México

No México, o papel da mulher dentro da sociedade durante o período colonial é um tanto obscuro, como revela Asunción Lavrin (Lavrin, 1985). O analfabetismo feminino era predominante, e as poucas mulheres ilustradas pertenciam a congregações religiosas, a exemplo da mais conhecida e genial escritora colonial, Sor Juana Inés de la Cruz, que, já em sua época, lutava pelo direito das mulheres à educação e à expressão.

Até o século XVIII, a ilustração e a educação formal não se destinavam às mulheres, fossem da classe alta ou das populações menos privilegiadas. O hábito era orientar as mulheres através de “manuais” e receitas de comportamento elaborados para senhoras “bem-nascidas”, sempre seguindo o paradigma da cultura europeia.

Um dos manuais mais lidos durante a época colonial na América Hispânica foi *Instrucción de la mujer cristiana* (1524), de Luis Vives. A obra considerava que as mulheres, como esposas, deveriam permanecer no lar, mantendo o menor contato possível com o mundo exterior; embora não proibisse a instrução, rejeitava que as mulheres mostrassem em público seus conhecimentos, enaltecia a castidade, a modéstia e a força de caráter, considerando que a educação feminina deveria preocupar-se em afastar as mulheres do mal, com ensinamentos apenas do que era bom, honesto e puro.

Essas recomendações constituíam a base de muitos manuais de comportamento feminino em voga no período colonial em toda a América Latina. Foi apenas em meados do século XVII, a partir da obra *Teatro crítico universal*, do frei beneditino Benito Feijóo, que começa a ocorrer uma tênue mudança nos costumes. O livro continha “Una defensa de la mujer”, na qual o autor rejeita a suposta inferioridade intelectual feminina, dando início aos primeiros passos rumo ao reconhecimento da capacidade intelectual das mulheres perante a sociedade.

Por iniciativa de José Vasconcelos e a convite oficial do governo mexicano, a escritora chilena Gabriela Mistral (1889-1957) — mais tarde, primeiro

Prêmio Nobel de Literatura da América Latina (1945) — assim como outros intelectuais de diversas partes da América, integraram o esforço educacional mexicano. Mistral admira Vasconcelos e, com ele, envolve-se em um trabalho incessante em prol da educação rural e indígena, criando escolas-granja e bibliotecas, inclusive em pequenos povoados, encontrando na reforma de Vasconcelos a possibilidade de ampliar seu trabalho de “maestra”, ocupando-se da educação popular: dos indígenas, dos camponeses e, em especial, da educação feminina.

No artigo “La reforma educacional de México”, de 1926, Mistral aponta como uma de suas metas básicas a criação de uma “*civilización rural digna de su magnífica cultura urbana*”, possível apenas a partir da educação. Conforme Mistral, o México colonial dispunha de educação secundária e superior apenas para atender o elemento branco, sendo que este

abandonó al indio por completo a su suerte en las sierras, excepto cuando el régimen tenía a su mano grupos misioneros a quienes entregarlos en suave tutoría (...) el indio se quedaba en una espantosa soledad moral, en un abandono sin nombre (Mistral, 1978, p. 188).

A partir das definições de indigenismo, hispanismo e latino-americanismo, Gabriela Mistral vale-se dos conceitos de *latinoamericanismo*, *indigenismo* e *indoespañolismo* sem um critério fixo, extraído de cada um as ideias que considera conveniente conforme o contexto. Num artigo escrito no México, em 1923, Mistral fala do assunto usando outro termo — “*raza latinoamericana*” — e afirma sobre a mulher mexicana:

la raza latinoamericana se probará en tus hijos; en ellos seremos todos los del continente austral juzgados y nos salvaremos o seremos perdidos en ellos (Mistral, 1979, p. 23).

Toda a biografia mistraliana revela sua intensa atividade pedagógica, e que no México volta-se para a educação da mulher do povo, vista como a mãe da raça americana que deverá ninar seu filho, transmitindo-lhe elementos de sua cultura (folclore, paisagem, heróis):

Para mí, la forma de patriotismo femenino es la maternidad perfecta. La educación patriótica que se da a la mujer es, por lo tanto, la que acentúa el sentido de la familia (...), tu vientre sustenta a la raza; las muchedumbres ciudadanas nacen de tu seno calladamente con el eterno fluir de los manantiales de tu tierra, (...) tú fuiste hecha para dar hombres más fuertes, los vencedores más intrépidos, los que necesita tu pueblo en su tremenda hora de peligro: organizadores, obreros y campesinos. Tú estás sentada sencillamente en el corredor de tu casa y esa quietud y ese silencio parecen languidez (...) (mas) tal vez estás meciendo al héroe de tu pueblo (Mistral, 1979, p. 23).

Mistral avalia sua época e analisa a posição diferenciada que assume o Novo Mundo: há um potencial em formação, um mundo ainda não-degradado, onde há tudo por se fazer. Daí sua expectativa no desenvolvimento da raça hispano-americana, ou melhor, como ela prefere, “*indoespañolismo*”:

Los guías del pueblo, así los burgueses como los líderes obreros, creyeron durante un siglo que unas pobres nociones científicas y materialistas dadas en las escuelas iban a crearnos un bello pueblo culto, y no saben bien todavía que la porción de las artes dentro de una cultura popular ha de ser mucho mayor que la que pone la ciencia y que, por su parte, la región allega unas especies insustituibles a la espiritualidad de cualquier raza. Cuando hayan visto claro la proporción exacta de estos componentes dentro de la fórmula ‘cultura popular’, y los acepten uno por uno, sólo entonces estarán en situación... de comenzar la empresa (Mistral, 1978, pp. 102-3).

A mesma idealização do continente surge também no artigo “La música americana de los ‘Cuatro Huasos’”, publicado em 1º de dezembro 1940, no jornal *El Mercurio*:

Cuando la fusión de las patrias indoespañolas se logre - ya no son los tiempos de decir ‘nunca’ sino de decir ‘mañana’ - se hará el recuento minucioso de las herramientas que trabajaron en el duro milagro” (Mistral, 1957, p. 216).

Todo o pensamento mistraliano em favor do americanismo vincula-se aos movimentos político-sociais e culturais que ganhavam cada vez mais espaço nas primeiras décadas do século XX. A questão do indigenismo e da miscigenação assumiram, na obra de Mistral, um novo perfil a partir de sua experiência mexicana, convivendo com novas realidades culturais e sociais, ampliando o leque de preocupações abrangidas por esse americanismo: a questão da terra e da reforma agrária, a pauperização do campo, a importância da educação popular, a educação do indígena, o papel feminino na sociedade e na família, a valorização da cultura autóctone, o conhecimento e exaltação da natureza como forma de arraigo e amor à terra e o cristianismo como sustentação e guia para o desenvolvimento latino-americano.

A experiência mexicana levou Mistral a conceber o seu próprio conceito de cultura indígena aliada à sua força de expressão, passando a incorporá-la em definitivo à sua produção literária e ensaística a partir da etapa mexicana, apontando para uma alteração ou, mais precisamente, uma consciência fundamental do continente americano e sua cultura.

O pensamento latino-americano no início do século XX

Novas linhas começam a fazer parte da ideologia latino-americana substituindo a *filosofia do permanente* pela *filosofia da mudança* perpétua: Schopenhauer, Nietzsche, Renan, James e Bergson. O progresso positivista dá lugar ao progresso baseado no *ser humano*, no homem criador de cultura, ideal este que é compartilhado por Mistral, que se mostrou avessa ao positivismo exacerbado, defendido no Chile pelos irmãos Lagarrigue.

Alguns dos principais líderes do antipositivismo latino-americano são: como precursores, o escritor uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917), o peruano Manuel González Prada (1848-1918), o poeta e ensaísta cubano José Martí (1853-1895), os argentinos Alejandro Korn (1860-1936) e José Ingenieros (1877-1925), os peruanos José Carlos Mariátegui (1895-1930) e Alejandro Deústua (1849-1945); os mexicanos Antonio Caso (1883-1946) e José Vasconcelos (1882-1959); o uruguaio Carlos Vaz Ferreira (1872-1959), o chileno Enrique Molina (1910), o colombiano Baldomero Sanín Cano (1861-1957) e o brasileiro Farias Brito (1862-1917), além de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), Alfonso Reyes (1889-1959), Ricardo Rojas (1882-1957), Alberto Zum Felde (1889-1976), entre outros.

Dentre esses intelectuais, destaca-se especialmente José E. Rodó, considerado como o primeiro a conceber uma teoria e filosofia da cultura latino-americana, o *neoidealismo*:

Somos los neoidealistas, o procuramos ser, como el nauta que yendo, desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda (Rodó, 1965, p. 45).

Rodó representa essa revalorização do americano na alegoria de *Ariel*, espírito, *contra Calibán*, a matéria, numa dissertação filosófico-social, como diz Ureña. Os Estados Unidos é visto como a expressão do utilitário, que desperta a “nordomania” e a tentativa da deslatinização, transformando a América Ibérica numa imitação sem originalidade da América do Norte, perdendo qualquer caráter criativo e pessoal:

Calibán puede servir a Ariel, si Ariel sabe orientar a Calibán. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu. La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de cíclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su

sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos, o él mismo en lo futuro, en eficaces elementos de selección (Rodó, 1942).

O peruano Manuel González Prada (1848-1918), já em 1840, detectava a questão do indígena na América, apontando o problema da desigualdade social provocada por questões raciais, que se radicaliza em países como o Peru e o México. González Prada condena os ensinamentos que o branco oferece ao índio, pois, em vez de orgulho e rebeldia, pregam-lhe a resignação e a humildade, como se os indígenas fossem uma raça inferior. No entanto, prossegue González Prada, ao índio dificilmente é dada a possibilidade de educação, e quando este a tem, alcança os mesmos resultados de um outro homem branco, derrubando a ideia de que o indígena seria um povo de moral e inteligência inferior ou corrompida. Sua degradação moral é fruto da submissão e da exploração às quais ele foi submetido pelo colonizador.

Nenhuma diferença houve, para o índio, a independência da metrópole Espanhola, visto que o colonialismo interno e externo prosseguiu conduzido pelas oligarquias nacionais. A “liberdade, igualdade e fraternidade” sonhada pelos revolucionários que fizeram as lutas pela independência jamais chegou de fato às massas indígenas ou aos negros, produzindo na sociedade um vazio interno, mantendo essas grandes massas fora de contexto, como se fossem alheias ou estranhas à realidade americana.

Segundo González Prada, nesse sistema neocolonial, todos os que não possuíam pele branca eram tidos como expressão da barbárie, e isso justificaria, aos olhos da sociedade, sua exploração e reificação. Para ele, a América Latina jamais poderia se tornar uma grande civilização porque tinha como “índice de humanidade” ou “infra-humanidade” a cor da pele.

Contudo, foi o escritor peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), admirador de González Prada, com sua obra *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, de 1928, que determinou, no Peru, o debate da questão indígena. Mariátegui fundamenta, da perspectiva marxista, sua análise na situação socioeconômica do indígena e no regime de propriedade da terra. Para ele, o colonizador transformou a terra e seus homens em instrumentos para seu bem-estar:

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios.

Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor, al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. La redención, la salvación del indio, he aquí el programa y la meta de la renovación peruana (Mariátegui, 1928, pp. 457-458).

Anteriormente, a Revolução Mexicana também defendeu posições semelhantes a respeito dos direitos indígenas e de sua incorporação na sociedade. Nesse período é criado o Instituto Nacional Indigenista, que, ao aceitar a questão do indígena como um problema social e não racial, identificou o índio como um homem marginalizado e explorado por outros homens, transformando o que seria uma disputa racial em uma luta de classes, do explorado contra o explorador, do camponês contra a oligarquia.

A concepção do indigenismo ganha, portanto, um caráter diferente: o povo explorado identifica-se com o índio, que permanecia desgarrado da sociedade. Para reverter isso, fazia-se, então, necessário que o mexicano voltasse os olhos para si próprio e captasse os elementos espirituais e sociais que o integravam.

A nova linha do pensamento latino-americano exigia a transformação da realidade, melhorá-la, mas partindo dela, conhecendo-a e descobrindo seus valores e especificidades. Inspirado em Rodó, José Vasconcelos escreve *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana* (Vasconcelos, 1966), onde discute a deslatinização e as potencialidades de uma América capaz de criar sua própria cultura. Na primeira parte do trabalho, Vasconcelos discorre sobre a origem e o objeto do continente americano, sustentando que, na América, havia uma grande civilização que decaiu e fragmentou-se nos impérios inca, asteca e maia, período em que se deu também a colonização e a conseqüente ocupação pela cultura branca. O predomínio do europeu,

porém, seria temporário, pois este configuraria apenas uma ponte para a formação de uma “quinta raça universal”.

Vasconcelos propõe uma distinção básica entre a latinidade e a cultura saxônica: a primeira possui, segundo ele, um sentido universal que assume como missão a formação de uma nova raça capaz de expressar e englobar toda a concepção do humano, numa constante superação; e a saxônica, ao contrário, que privilegia o império do elemento branco. O ponto de desenvolvimento da “quinta raça”, fruto da miscegenação de todas as raças, estaria concentrado no trópico americano (Brasil, Colômbia, Venezuela, Equador, parte do Peru, Bolívia e parte da Argentina) e seu crescimento, resultado da técnica e sua potencialidade de controlar as doenças típicas do trópico, teriam uma vida centrada no amor, na beleza e na fraternidade universal (Goic, 1988, 2: 650ss.). Vasconcelos opõe ao mundo e à filosofia materialista o mundo da liberdade e a criação livre e desinteressada:

La colonización española creó el mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco, y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia (Vasconcelos, 1976, pp. 419 e s.).

O significado de “raça” passa a ter um cunho cultural, em que a assimilação é exaltada, numa forma de ampliação de conhecimentos e evolução criadora que, ilimitada como as possibilidades do homem, gera uma raça universalista, uma *raça cósmica*:

En la América española ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis, raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal (Vasconcelos, 1976, p. 430).

O homem latino-americano deixa de ser uma abstração e começa a ser visto em seu contexto real, tornando-se um homem concreto. Embora Sarmiento e sua geração tentassem transformar a realidade latino-americana valendo-se de elementos como o progresso econômico e científico, bens culturais produzidos na Europa e Estados Unidos, e da introdução do positivismo, a realidade falava mais forte: o indígena e o mestiço, a natureza e o passado colonial da América hispânica propiciavam outro contexto, impossível de ser apagado ou ignorado.

O poeta e ensaísta cubano José Martí (1853-1895) foi um precursor em sua forma de pensar a cultura americana como sendo construída por pessoas que encontram sua força em sua realidade presente e passada. Ao contrário dos positivistas, Martí via no passado anárquico e sangrento do novo continente uma grandeza feita por homens que lutaram desde o início pela liberdade. Nas palavras do cubano José Martí:

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de pe-timetre y la frente de niño. Éramos una máscara con los cal-zones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España (Martí, 1964, p. 453).

Por sua vez, o escritor argentino José Ingenieros (1877-1925) assumiu um caminho diverso ao de seus contemporâneos, sustentando que a única forma possível de constituição de uma civilização na América deveria basear-se nos moldes europeus e norte-americanos, sendo que o extermínio dos indígenas fazia parte desse “plano civilizatório”, assim como o incentivo à imigração europeia. Segundo ele, o território argentino formaria uma raça de “euro-argentinos”, composta por brancos, os quais

en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extingui-das razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retardó la formación de la raza blanca, y acaso los poe-mas gauchescos de Martín Fierro y Santos Vega, o las nove-las de Juan Moreno (Ingenieros, 1976, p. 324).

Outro argentino, Alejandro Korn (1860-1936), sustenta uma posição humanista que distingue o *mundo objetivo* do *mundo subjetivo*, e observa a necessidade de que os povos latino-americanos voltem os olhos para si próprios para buscar não só soluções para seus problemas, mas também uma incorporação a uma tarefa universal de união e contínua aprendizagem.

Nas primeiras décadas do século XX, a América descobre-se não só branca e indígena, mas também negra. Na Martinica, colonizada por franceses, o poeta Aimé Césaire e o poeta senegalês Leopoldo Sédar Senghor criam, em 1913, o conceito de “negritude”, interpretado como instrumento de reivindicação do homem negro e suas expressões culturais. Enquanto o índio, que ao longo do período de colonização e de independência calou suas reivindicações, e em contato com a sociedade branca abandonou suas tradições, o negro conhece e perpetua suas origens, mantendo suas tradições (Zea, 1976, p. 470). Frantz Fanon (1925-1961), filósofo também da Martinica, acredita que a integração do negro será a única força capaz de obter o “homem concreto”, real, que unindo energias, poderá lutar contra o colonialismo. Como o negro, segundo ele, sentia-se culpado e envergonhado por sua cor, devido a essa condição de inferioridade social, a questão, portanto, não era a cor e, sim, a sociedade. Fanon fala especialmente da humanidade, de “homem entre homens”, sem rancor do passado, mas com expectativas para o futuro.

Durante a primeira metade do século XX, porém, a Europa, berço do colonialismo e da filosofia positivista, é devastada por duas Guerras Mundiais. Assim como o homem latino-americano volta-se para si próprio para alcançar o universal, o europeu também volta-se para si e, como afirma Jean Paul Sartre, descobre-se “homem entre homens”, tomando consciência de sua pseudo-superioridade, tomando consciência de sua humanidade, tentando resgatar valores e brios próprios, recuperando sua originalidade e capacidade de criação.

Nessa linha, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro assinala, em seu livro *As Américas e a civilização* (Ribeiro, 2007), três expressões que caracterizam a América Latina e sua cultura: *povos testemunho* (aqueles que já se encon-

travam na América quando da chegada do colonizador, e que sofreram um processo de aculturação e reconstrução étnica frente à expansão europeia), povos novos (formados pelo amálgama de correntes imigratórias diversas, vindas para a América por iniciativa própria ou trazidos à força, e que serviram como mão de obra; uma segunda categoria de povos novos, que se distingue da primeira pela formação étnico nacional basicamente indígena tribal, é encontrada no Chile e no Paraguai; em geral, os povos novos formaram sociedades mestiças, voltadas para atividades rurais e de exploração) e povos transplantados (surgiram da transferência de europeus, vindos com seus familiares, movidos pelo desejo de reconstituir uma vida mais próspera e em liberdade na América).

A 1ª Guerra e, mais especificamente, a 2ª Guerra Mundial alimentaram a ideia de uma América como esperança do mundo, em função do caos europeu e das perspectivas de um florescimento cultural e comercial do Novo Mundo. Os governos dos países latino-americanos tomaram, durante a 2ª Guerra, posições contraditórias, mas que terminaram por apoiar, direta ou indiretamente, os Aliados - os Estados Unidos - diante do inimigo comum, o nazifascismo. Tal apoio aos americanos prosseguiu durante a Guerra Fria, dividindo a intelectualidade, bem como os movimentos reivindicatórios do período.

Referências

BLANCARTE, Roberto. (Comp.) *Cultura e identidad nacional*. México: CNCA/FCE, 1994.

GOIC, Cedomil. *Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana*. vol. 2. Barcelona: Crítica, 1988.

HEGEL, Georges W. F. O contexto natural ou o fundamento geográfico da história universal. In: *A razão na História: introdução à filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KRAUZE, Enrique. *Biografía del poder. Álvaro Obregón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

LAVRIN, Asunción. *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MARIÁTEGUI, J. C. *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. Biblioteca Amauta: Lima, 1928.

MARTÍ, José. *Obras completas. Poesía I*. vol. 16. La Habana: Nacional de Cuba, 1964. 376 p.

MISTRAL, Gabriela. *Croquis Mexicanos*. Seleção e prólogo de Alfonso Calderón. Santiago: Nascimento, 1979.

MISTRAL, Gabriela. *Magisterio y Niño*. Santiago: Andrés Bello, 1979a.

MISTRAL, Gabriela. *Gabriela Piensa en...* Prólogo de Roque Esteban Scarpa. Santiago: Andrés Bello, 1978.

MISTRAL, Gabriela. *Recados contando a Chile*. Seleção, prólogo e notas de Alfonso M. Escudero. Santiago: Pacífico, 1957. Obras Selectas vol. IV.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIERRA, Justo. *Discursos*. México: Universidad Autónoma, 1948.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. 3ed. México: Seix Barral/Ariel, 1976.

ZEA, Leopoldo (org.) *Fuentes de la cultura latinoamericana*. t. I-III. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.