

Héctor Alimonda

*A invenção da América Latina e outras obsessões**

*Te busqué, padre mío,
Joven guerrero de tiniebla y cobre
Oh, tú, madre caimán, metálica paloma,
Yo, incásico del limo,
Anduve entre flores zapotecas.
(Pablo Neruda, Canto General, I.)*

Várias rupturas redefiniram o horizonte político-cultural latino-americano durante as primeiras décadas do século XX. Algumas, de ordem internacional, repercutiram fortemente num continente cujas elites intelectuais têm, desde suas origens, referências ideológicas e políticas profundamente cosmopolitas. Outras crises foram de ordem interna, mas articularam-se de forma simultânea em diferentes países da região e contribuíram para reforçar, quase que com a força de uma evidência do senso comum, os postulados básicos de uma tradição intelectual que reivindicava uma identidade comum latino-americana (já existente ou ainda por construir) e, conseqüentemente, o imperativo de uma tarefa política de dimensão continental.

Sem dúvida, os grandes marcos definidores da época foram a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa, entendidas como ex-pressão de uma crise geral

* Capítulo de *A questão agrária na obra de José Carlos Mariátegui*, trabalho inédito desenvolvido com Bolsa de Pesquisa do CNPq (1987-1989), a quem agradecemos. Nossos agradecimentos também a Mamede de Souza Freitas pela revisão do presente texto.

catastrófica que sintetizava o esgotamento de uma época ou, pelo menos, de suas mais iluminadas ilusões.

Esgotara-se a ilusão de que as classes dominantes, sobreviventes dos antigos regimes, ou as novas burguesias aliadas, pudessem manter seu predomínio político e social sem recorrer a novos mecanismos hegemônicos, a dispositivos de legitimidade que incorporassem de alguma forma as classes subordinadas ao espaço da política. Quer se tratasse de gratificações materiais, quer simbólicas, a presença das massas no cenário não só impunha novas dimensões ao campo político (e, por seu intermédio, ao Estado), mas também colocava em crise os mecanismos centrais de legitimação. Abre-se uma etapa em que a legitimidade política vem repousar necessariamente na capacidade de interpelação coletiva, implodindo o modelo jurídico atomista que fundamentava a ordem estatal. Era a crise, claro, de toda a filosofia política do liberalismo. O liberalismo, entronizador do direito individual como fundamento da Ordem, era desafiado pela Sociedade, por reivindicações substantivas que só poderiam ser resolvidas com uma democratização da política e da sociedade.

Ofuscava-se também a ilusão de que a Humanidade transitava por um caminho linear de progresso indefinido. Entrava em crise uma leitura da sociedade e da história que se comprazia em avaliar os avanços das ciências positivas, a incorporação de novos desenvolvimentos tecnológicos à produção, a expansão da acumulação de capital como fundamento automático de uma forma superior de organização social. Não se acabaram a ciência, nem a tecnologia, nem o capitalismo; acabou o otimismo ingênuo que esperava destes elementos uma ação fatalmente regeneradora da sociedade. A Política assumia publicamente um posto de comando, que, por outra parte, nunca tinha abandonado. À direita e à esquerda renascia o voluntarismo político, enquanto os clarões do liberalismo e do positivismo eram turvados pela lama das trincheiras. Também a filosofia, a arte e a literatura seriam campos de avanço para tradições subjetivistas e irracionistas. Eram tempos de vanguardas.

Mas a crise das ilusões no progresso indefinido permitia ainda outra leitura. Se a história não avançava linearmente, se a eficiência transformadora dos avanços materiais sobre a sociedade passava necessariamente pela política, se a imaginação constituída em vontade organizada era o protagonista reivindicado do futuro, já não era possível acreditar que os países mais desenvolvidos fossem o espelho do futuro do mundo periférico. Existiam caminhos alternativos, e era

possível inverter os termos do problema, ou formular outras perguntas.

A Rússia era o território mais propício para se formular essa leitura e para se por em ação essa vontade, em virtude de determinações históricas e estruturais fundamentais. Mas, também, porque foi precisamente na Rússia onde se tinha iniciado, em meados do século XIX, a formulação de uma problemática crítica das particularidades do desenvolvimento capitalista e da modernização social nas condições concretas de uma sociedade periférica. Esse desenvolvimento e essa modernização eram viáveis? Eram pelo menos desejáveis? Poderiam ser conciliados com a densidade de relações sociais e de formações ideológicas cristalizadas durante séculos? E se as respostas fossem negativas, não era esta uma grande oportunidade, a possibilidade de que a investida do capitalismo ocidental acabasse de vez com essas cristalizações do passado, e abrisse, assim, o espaço social e político para um movimento que objetivava a construção de uma sociedade pós-capitalista?

Ou, não seria melhor, talvez, partir do lugar atual, recuperar essas formas tradicionais de organização social enquanto constituintes de uma identidade nacional e, fundamentalmente, de formas concretas de existência das grandes massas populares, defendê-las do avanço dessas forças dissolventes e, a partir daí, procurar um caminho alternativo ao seguido pela Europa Ocidental?

Os insurgentes que em 1917 derrubaram o Governo Provisório em Petrogrado descendiam desta tradição polêmica, que durante décadas constituiu o chão natural da intelectualidade russa. Uma polêmica que, como assinala Franco Venturi (1981), não foi uma "síndrome de atraso", mas de absoluta contemporaneidade, de sintonia do próprio tempo nacional com a história universal (até, pode-se dizer, consistiu precisamente no reconhecimento de que, pela primeira vez, a história era universal), uma página da história do socialismo. Filhos dessa tradição, os revolucionários de 1917 tentaram responder às interrogações colocadas pela própria história nacional.

O paradoxal é que precisamente esta questão é a que não foi percebida pelas leituras latino-americanas da Revolução Russa até meados da década de 20. Também não foi reconhecida a importância e amplidão do debate russo desde meados do século anterior. Os latino-americanos leram a Rússia através da Europa; como um cataclismo que anunciava o final de um mundo; como a comprovação de que uma revolução era possível. Ou leram-na a partir

do triunfal discurso bolchevique, sem perceber que a legitimação do novo regime desqualificava e ocultava uma polêmica tradição, onde residiam chaves fundamentais para os latino-americanos.

O horizonte latino-americano

Um curioso contraponto de circunstâncias repõe no começo do século latino-americano uma homogeneidade de problemas que torna fundamental, aos olhos de muitos intelectuais, uma efetiva solidariedade continental. Como no período da Independência, os países latino-americanos parecem defrontar-se com os mesmos inimigos, com os mesmos desafios. Nada mais natural, então, do que procurar (re)constituir uma tradição que podia esgrimir antecedentes verossímeis (e até marciais), interrogar-se por uma identidade continental e por identidades nacionais referidas a ela, propor ações e objetivos comuns a partir dessa recomposta solidariedade.

Este ponto nos levará ao período da Independência hispano-americana, quando surgem questões que serão relidas e recompostas na tradição intelectual continental.

A sociedade colonial esteve rigidamente estratificada e cristalizada em posições sociais e políticas. Os nativos da América ("criollos") estavam excluídos das funções de comando e responsabilidade na administração colonial, o que os condenava a situações de, pelo menos, incômoda ambigüidade. Os "criollos" enriquecidos se equiparavam socialmente à minoria dirigente espanhola, mas não politicamente. Ao mesmo tempo, um abismo social separava esse estrato superior nativo do conjunto das classes subordinadas, brancos pobres (espanhóis e americanos), negros e índios.

Para os "criollos" ricos, a reivindicação básica esperada do movimento pró-independência seria ingressar nessas posições de comando político estatal. "O processo da Independência, para a grande maioria dos 'criollos' que dele participou, tem sentido conservador: é meramente a continuação das reivindicações do século XVIII no que se refere ao controle dos quadros administrativos, militares e eclesiásticos (agregando-se a elas, pela perda da hegemonia espanhola nas relações Metrópole-Colônia, o desejo de comerciar liberado dos entraves colocados pelo regime de mono-pólio)" (Ferreira, 1970, p. 69). O liberalismo que efetivamente chegou à América Latina, como vários autores assinalaram, foi basicamente o liberalismo econômico, amputado por uma apropriação conservadora das suas derivações mais incômodas para a

manutenção da ordem social consagrada pelo regime colonial. Por outra parte, a mesma independência constituiu uma alternativa conservadora, enquanto o liberalismo de base popular parecia avançar ameaçadoramente na própria Espanha.¹

O fato é que o próprio movimento reivindicativo desdobrou-se em várias situações pela dinâmica de um processo de mobilização que nem sempre conseguiu controlar. A origem da Independência hispano-americana está em procedimentos coincidentes com o quadro doutrinário espanhol, processado nas Juntas.² A reação militar espanhola forçou uma radicalização do processo e, conseqüente-mente, a procura ansiosa de uma legitimidade para o movimento de Independência.

Foi precisamente nas regiões com menor peso relativo do componente indígena onde os elementos liberais doutrinários, que participavam minoritariamente do movimento emancipador, tiveram maior presença política. As contingências da guerra demonstraram que o bloco andino, cimentado sobre a servidão indígena, era o baluarte não só do poder espanhol, mas também do conservadorismo. Os exércitos libertadores tiveram de avançar desde o norte e o sul sobre essa área. Foram os “comissários políticos” desses exércitos, os “jacobinos” argentinos Castelli³ e Monteagudo, quem decretaram a abolição da servidão indígena na atual Bolívia e no Peru.

Mas esta substantivação do liberalismo com conteúdos de reforma social não foi precisamente a norma no processo emancipador, e tanto Castelli quanto Monteagudo fracassaram em seus propósitos. O movimento da Independência não incorporou, então, a abolição da servidão indígena como uma reivindicação substantiva.

O paradoxo, porém, está em que na construção apressada de uma nova legitimidade para o seu movimento (e posteriormente para afirmar plenamente o direito à independência recente), os hispano-americanos foram obrigados a

¹ Na Espanha, a resistência à invasão francesa assume um caráter marcadamente popular, que desborda as hierarquias tradicionais. Em 1812 é promulgada uma Constituição liberal, que, entre outras heresias, suprime a Inquisição e estabelece a liberdade de imprensa e o *habeas corpus*, e convida os povos americanos a se integrarem às Cortes Legislativas do Império. É o momento em que os setores conservadores americanos elegem a Independência, antes de ficarem submetidos a uma metrópole liberal.

² As Juntas foram instituições de governo provincial, baseadas no “Terceiro Estado” espanhol, surgidas durante a resistência à invasão francesa.

³ Sobre a biografia de Castelli ver o romance *La revolución es un sueño eterno* (1985), de Andrés Rivera.

inventar uma tradição autóctone, a constituir um mito fundante da nova ordem política frente ao inimigo comum. Utilizou-se então a “Leyenda Negra” da Conquista, e as passadas civilizações americanas foram reivindicadas como componente essencial de uma identidade continental que percorria, também, os caminhos menos metafóricos da mobilização e o enfrentamento bélico contra a resistência do poder colonial.

Desde a Conquista, a Igreja atribuiu-se de prerrogativas paterna-listas em relação à população indígena, constituindo um monopólio enunciativo. Não é casual, então, que alguns dos apresentadores dessa reivindicação indigenista tenham sido homens da Igreja.

Desde o início da expansão europeia a Igreja exerceu importante papel intermediador das relações com os povos não cristãos. No caso da Companhia de Jesus, tratou-se inclusive de uma estratégia sincrética, de assimilação das religiões pagãs num tronco cristão comum. Foi o caso da missão na China de Matteo Ricci (Spence, s.d.). Essa estratégia fundamentava-se em um dos alicerces do humanismo renascentista, a doutrina hermética da Academia Platônica de Florença. Através das utopias de Thomas Morus, Campanella e das sociedades secretas, o neoplatonismo hermético desemboca na tradição socialista (Paz, 1982).

Na América Latina, este sincretismo terá máxima expressão doutrinária no México, com operações de assimilação entre o Cristianismo e a religião Náhuatl. Dentro da tradição dos jesuítas mexicanos, Francisco Javier Clavijero e Servando Teresa de Mier desenvolveram uma prédica que, reivindicando o elemento indígena, instituiu um debate positivo para a formulação da questão da existência de uma identidade latino-americana e, conseqüentemente, para a fundamentação de uma atividade independentista (Halperin Donghi, 1982). Como bem assinalou Oliveiros S. Ferreira, trata-se de um avanço substancial desde as exortações de Bartolomeu de las Casas que defendia os índios pela sua fraqueza e necessidade de proteção. Agora firma-se teoricamente a igualdade do índio, a partir de um lugar discursivo que não se identificava com a ordem colonial espanhola.

Abre-se assim o espaço para uma desagregação da ordem colonial e para a formulação de uma nova proposta hegemônica, que legitime a Independência. O “criollo” pode, agora, identificar-se com o índio, fazendo-o participar da mesma natureza humana, e sentir-se real-mente americano, passando a ser o “intelectual” do grande número, e seu guia político na Revolução redentora.

É o caso do cura Hidalgo, que, realizando praticamente esta síntese, dirá aos nativos: "Abrid los ojos, considerad que los europeos pretenden ponernos a luchar criollo contra criollo, retirándose ellos a observar nuestros ejércitos desde lejos, y apropiarse después de la victoria, haciendo después mofa de todo el criollismo, y de aquellos que lo defendieron!"

Quando, mais tarde, a invasão napoleônica à Espanha corta os vínculos reais com a Coroa e detona a crise da Independência, os críticos da dominação colonial se voltarão para um redescobrimto do índio. É neste momento preciso que se dá a divisão entre revolucionários e conservadores no movimento emancipador; entre aqueles que vêem o índio como um ser humano concreto, a quem se deve estender, por meio de reformas sociais, os direitos humanos que institui a Razão, e aqueles para quem o indígena constitui apenas o elemento místico legitimador da luta dos brancos americanos contra a Espanha.

Oponto máximo de radicalização do movimento emancipador está no México, onde os padres Hidalgo e Morelos mobilizam milícias indígenas. Mas as hierarquias eclesiásticas, se optam pela Independência, o farão em sentido conservador, e Hidalgo e Morelos são excomungados. O interessante é que o movimento mexicano organiza-se em volta de palavras de ordem que, ao mesmo tempo, são antiliberais e independentistas. Proclama Morelos: "Amados hermanos, nuestra sentencia no es otra que los criollos gobiernen el Reino y que los 'gachupines' se vuelvan a su tierra, con sus amigos franceses. Juramos sacrificar nuestras vidas y haciendas en defensa de nuestra santa religión y de nuestra Patria, hasta reestablecer nuestros derechos que 300 años nos han usurpado los 'gachupines'".

Verdadeiro caleidoscópio discursivo, toda a história da dominação espanhola é denunciada neste discurso em nome de uma América "raigal", mas através da invocação à Religião e à Pátria, de direitos usurpados, que não podem ter fundamento num passado indígena. "Unamonos, pues - dizia Hidalgo - todos los que nacimos en este suelo dichoso, veamos desde hoy como extranjeros y enemigos de nuestras prerrogativas a todos los que no son americanos".

Derrotado o movimento mexicano, e fuzilados Hidalgo e Morelos, a reivindicação indigenista voltará a renascer em outra latitude do movimento emancipador: o Rio da Prata.

Pelo menor grau de cristalização da ordem colonial nessa região periférica do Império, pela ausência de elementos indígenas, pela proximidade com a área colonial portuguesa, pela rápida e crescente vinculação com a corrente do

mercado internacional a partir dos últimos anos do século XVIII, pela ausência de agricultura ou de mineração, por estar sob ocupação ou assédio britânico no biênio 1806/07, o Rio da Prata tinha características diferenciadas do resto do Império espanhol na América.

Também foi diferente seu movimento emancipador. Interessa-nos destacar a importância de um grupo “ilustrado”, “liberal radical”, “jacobino”, que agiu no sentido de impulsionar o movimento além dos limites estreitos marcados em um primeiro momento (uma Junta assumindo o governo em nome do rei prisioneiro).

Quando o primeiro exército revolucionário adentra o espaço andino, levando como “comissário político” Juan José Castelli, destacado “jacobino”, este ideário liberal-radical assume conteúdos de reivindicação social que não se faziam sentir na região dos pampas, e que se vinculam com uma tradição americana: é no cenário das ruínas de Tiahuanaco onde Castelli proclama a abolição da escravatura e dos tributos indígenas.

Mas é também neste momento que os “criollos altoperuanos” abandonam a causa da emancipação e retornam a sua lealdade à ordem colonial. O movimento emancipador que vem do sul assume, na área andina, a feição de um espectro tenebroso: a revolução, a abolição da ordem social cristalizada nos séculos coloniais, fundamentada na servidão indígena.⁴

Desde então, mesmo com contingentes indígenas incorporando-se aos exércitos e guerrilhas independentistas, o bloco andino constituirá o baluarte do domínio espanhol.

O movimento continua no Sul. Os “jacobinos” de Buenos Aires são rapidamente deslocados do governo, mas o processo já superou seus pontos de não retorno. Em Buenos Aires os conservadores controlam o movimento mas, no Uruguai, a dissidência de Artigas aprofunda o protagonismo popular e o conteúdo social, procedendo à distribuição de terras. Em 1813 reúne-se uma assembléia em Buenos Aires, que ainda não se atreve a proclamar a Independência. Sanciona, porém, a simbologia de um Estado independente: uma bandeira que exibe um sol americano, um Hino que invoca os antigos incas como antepassados dos atuais sublevados. É abolida a escravidão (de importância limitada na região),

⁴ Lembremo-nos de que na região andina ainda estava muito viva a lembrança da grande rebelião indígena de Tupac Amaru (1779-1783). Várias sublevações vinham se sucedendo desde então, a última das quais a de Pumacahua, às vésperas do início da luta pela Independência por parte dos “criollos” das regiões não andinas.

e, sem nenhum dote profético, são proibidos “para sempre” os instrumentos de tortura.

É significativo que com o deslocamento dos liberais radicais num quadro de inevitável continuidade da guerra com a Espanha, se processe a constituição de um discurso legitimador do movimento independentista, através da recomposição, em sentido conservador, de elementos simbólicos referidos ao passado indígena (andino, não rio-platense) e a uma bizarra identidade americana. Longe o perigo dos tribunos livre-pensadores, o lugar da enunciação deste discurso é ocupado de maneira destacada por homens da Igreja.

Os oradores eclesiásticos retomam elementos articuladores do discurso de Hidalgo e Morelos, mas postos a serviço de princípios organizadores que excluem a reforma da ordem social. Assim, o padre Neyrot proclamava no púlpito da Catedral de Santiago del Estero, a 7 de outubro de 1812: “Não faltou mais desse solo peruano, para que fosse o noviciado dos céus, que a religião católica. Nele se fez realidade a utopia do mártir Moro; e também a lei agrária sonhada desde a Antigüidade. A esse terrestre paraíso sucedeu o duro domínio espanhol”. Esta insólita (mas não excepcional) reivindicação da ordem incaica no alto do púlpito concluía com uma profecia inesperada, ainda que verossímil: “Vejo extinguir-se os monopólios da Europa e aberto um livre comércio”.

No terceiro aniversário do movimento emancipador, 25 de maio de 1813, na Catedral de Buenos Aires, o presbítero Domingo Victorio de Achega investia contra a conquista espanhola, por ter sido obra de escravização. Os conquistadores foram responsabilizados por introduzir o cristianismo na América pela violência, “como a lei de Maomé”. Segundo o presbítero, a guerra como meio de impor conversões nunca fora aceitável para os cristãos. Um ano depois, em Córdoba, o deão Funes voltará ao tema: a revolução é um instrumento da Providência “para vingar os tronos americanos” desses conquistadores estrangeiros que, “dormindo insolentemente sobre as cinzas dos virtuosos incas, adotaram o sistema bárbaro e inumano de repartir os índios como escravos” (Halperin Donghi, 1985).

Como dissemos, a Independência chegou à área andina através de exércitos americanos que confluíram do norte e do sul. A 27 de agosto de 1821, um decreto de San Martín suprime os tributos indígenas. A 8 de abril de 1824, Bolívar dispõe o acesso à propriedade da terra por parte dos índios.

Os americanos estarão com a iniciativa na longa e difícil guerra que se travará nos

Andes. Esta iniciativa, porém, coloca-os frente a seu dilema: como derrotar os espanhóis evitando uma insurreição indígena, uma “guerra de castas”? Porque, ao mesmo tempo, a legitimidade do seu movimento repousa na reivindicação de um passado americano, de uma continuidade histórica que só podia ser indígena.

Assim, o periódico de campanha *Los Andes Libres* coloca a guerra como uma luta para acabar com as desgraças comuns que afligem “criollos” e índios. Argumentava-se que os males do Peru remontam à decapitação do “inocente príncipe Tupac Amaru, herdeiro legítimo do Império”. Em Jauja, em 1822, guerrilheiros e montoneros proclamam combater em nome do seu pai, o Inca. O general San Martín cria a bandeira peruana, com as cores vermelha e branca que aparecem nas representações incaicas com muita frequência (Flores Galindo, 1988).

O mundo indígena foi incorporado simbolicamente, mas não como incorporação das reivindicações dessa maioria da população andina. Por isso, não existiu uma mobilização orgânica dos índios no processo da Independência peruana. Tiveram participação nos exércitos, em guerrilhas insurgentes e em grupos de autodefesa, mas de ambos os lados.

O ciclo positivista

Com as exceções sintomáticas do Brasil, Chile e Paraguai, o século XIX latino-americano caracteriza-se por uma profunda e prolongada crise social, resolvida somente nas suas últimas décadas, com a consolidação de regimes políticos estáveis.

Fora das exceções assinaladas, a finalização das campanhas da Independência demonstrou que não havia condições para as elites ilustradas se converterem no núcleo de uma nova classe dirigente, apta a estruturar um projeto de sociedade nacional. Ainda mais, a desagregação da ordem colonial trouxe como resultado, inclusive, a dificuldade de constituir um centro político estruturador das sociedades latino-americanas. Explodiram conflitos regionais que puseram em evidência a ausência de mecanismos unificadores de ordem política ou econômica. O espaço do público, onde existiu, foi apenas uma ex-tensão, um desdobramento dos dispositivos privados de hegemonia. Dispositivos que tendiam a organizar as classes populares em equilíbrios paternalistas, e a convocá-las com base em lealdades pessoais, e não segundo as interpelações constitutivas de um Estado moderno.

Essa crise só foi superada quando, por diferentes caminhos, constituíram-se blocos ou alianças entre classes dominantes de expressão regional. Este momento se vincula, sem dúvida, ao surgimento de uma demanda estável e significativa por parte do mercado internacional: a acumulação de capital vinculada ao estabelecimento de uma economia exportadora afiançou os recursos políticos de algumas dessas classes dominantes regionais, e permitiu-lhes impor, ou negociar as condições de uma aliança constitutiva da unidade nacional com os dirigentes de blocos regionais menos vinculados à dinâmica internacional. Ao mesmo tempo, este processo potencializou a capacidade de institucionalização dos limitados centros políticos, isto é, abriu condições para a constituição de Estados Nacionais. Se a conquista de uma Ordem foi uma potência econômica (Oszlak, 1980), também é verdade que condições econômicas e inclusive tecnológicas (estradas de ferro, telégrafo) foram também potências políticas.

Mas este processo de atualização histórica das sociedades latino-americanas colocou-as no cenário de uma problemática de absoluta vigência também no horizonte europeu da época: a construção das nacionalidades (Hobsbawm, 1984). Esse constitui um dos maiores paradoxos do campo político-cultural latino-americano do século XIX: a coincidência temporal entre a formação do Estado moderno (que, enquanto Estado de Direito, supõe a individualização dos sujeitos) e a necessidade de totalização (constituição da nacionalidade).

De fato, tanto a tarefa de incorporação ao mercado internacional (e as readequações internas correspondentes) como a de rearticulação das estruturas e relações sociais foram assumidas por meio do fortalecimento e expansão do centro político estatal. Foi a potenciação do Estado que permitiu a constituição das sociedades latino-americanas.

Aqui nos interessa dizer que este processo significou, também, a constituição de um conjunto de instituições, práticas e dispositivos produtores e difusores de saberes normalizadores da sociedade. Não se tratava somente de disciplinar a sociedade, de assegurar a governabilidade, segundo uma equação piamente conservadora. Essa governabilidade era a condição necessária para uma política de longo prazo de "refundação social", de transformação modernizadora das sociedades. A centralidade do Estado impulsionaria uma "revolução desde cima", na direção do Progresso. Parecia ter chegado a oportunidade histórica para um "despotismo ilustrado", cuja legitimidade, lembrava o argentino Juan Bautista Alberdi, repousava na sua capacidade para impulsionar o progresso econômico, condição do progresso social.

O tom ideológico que constituía o sustento das elites dominantes era um liberalismo iluminista, que justificava o monopólio do poder político por parte dos mais cultos e ilustrados, e uma política econômica tendente a incorporar o espaço nacional no sistema produtivo mundial. Paradoxalmente, pretendia-se constituir a nacionalidade a partir do zero: o respectivo passado nacional ou continental era condenado como “bárbaro”, e as maiorias populares eram, como os árabes e outros povos coloniais, consideradas incapazes de compreender e assimilar a civilização européia.

Assim, as múltiplas contradições que atravessavam as sociedades latino-americanas podiam ser interpretadas como conseqüências inevitáveis de um processo natural de desenvolvimento, que tenderiam à superação e à homogeneização em um nível superior de civilização. A lógica implacável do processo econômico e do seu correlato, a institucionalização dos Estados Nacionais, aparecia então alterada em conjuntos ideológicos, em que os antagonismos reais eram reduzidos à oposição entre a civilização e a barbárie, entre o Progresso indefinido e os seus agentes (Europa, as cidades, as classes ilustradas) e as forças que se entrincheiravam no atraso e na estagnação (o interior, o campo, as classes subordinadas, a herança indígena).

Não se tratava de um ingênuo deslumbramento com as luzes do Velho Mundo. Precisamente, a eficácia deste complexo ideológico residia em que, aceitando seus princípios organizadores, era possível oferecer uma interpretação coerente da evolução histórica das sociedades latino-americanas, que justificava as decididas intervenções no presente em nome do futuro venturoso a ser construído.

Se um liberalismo cuidadosamente depurado de tendências democráticas aparecia como rutilante frontispício do Estado e da classe política, seu fundamento residia na hegemonia da filosofia positivista no campo intelectual, como “cimento ideológico” dos estratos intelectuais que formulavam os projetos de país. A confiança no Progresso – como conseqüência necessária da Ordem – e a ênfase em uma intervenção cientificamente orientada – como método de transformação social – eram os atributos de uma filosofia de absoluta atualidade nos centros internacionais do saber, mas que, além disso, a adequavam com precisão às necessidades do horizonte político-cultural das elites latino-americanas.

Além disso, se o momento era de institucionalização, de normalização social, o

projeto positivista criava, pela primeira vez na América Latina independente, um espaço legitimado de existência e de intervenção política para uma intelectualidade laica, para uma nova articulação entre saber e poder. Abria-se o espaço para o exercício do Poder Letrado, redimindo assim os intelectuais latino-americanos das agruras das décadas pós-independentistas, de exílio e frustração. A confiança no desenvolvimento científico e tecnológico, como fundamento do desenvolvimento econômico e social, e mais, a ênfase na educação laica e em uma série de práticas microscópicas de regeneração social (sistemas carcerários e judiciais, hospitais, racionalização administrativa) eram outras tantas confirmações do Paternalismo do Saber. Chegava o momento em que o Saber se revestia de sua contraparte necessária, o Poder. Por isso, não deve surpreender a celeridade com que os intelectuais latino-americanos aderiram ao positivismo, nem a firmeza com que constituíram a Instituição como o lugar da sua enunciação. Na política, o liberalismo ilustrado formalizava o código organizador do Estado centralizador e oligárquico; no campo intelectual, o positivismo legitimava a Academia, pólo de apropriação oligárquica do saber (Rama, 1985).

Claro que, em termos dos pressupostos básicos deste tom ideológico, toda a problemática referida à identidade nacional e continental carecia de sentido. Já não se tratava de se diferenciar da Europa, senão de se lhe assemelhar o máximo possível. Já não se tratava de reivindicar as massas autóctones e seus elementos culturais, mas de lograr sua extinção (na melhor das hipóteses, mediante a mestiçagem com imigrantes, a denominada "solução bovina") (Terán, 1987).

Mas o projeto positivista demonstrou-se excessivamente otimista e autoconfiante. Começa então uma crítica negativa, que utiliza o instrumental do positivismo para diagnosticar o caráter irreduzível do atraso latino-americano, com a força das explicações de base biológica. Voltava-se aos tempos da "Leyenda Negra" da América do Sul, contra a qual, já no século XVIII, tinha-se debatido o jesuíta Clavijero. O continente estava doente, pela degradação das raças que o povoavam, e também pela dos povos ibéricos que o conquistaram.

É o caso do mexicano Francisco Bulnes (1847-1924), que publica em 1899 seu pessimista *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*. Para Bulnes, a humanidade se divide em três raças: a do trigo, a do arroz e a do milho, e só a primeira é apta para o Progresso. Os ideais bolivarianos de unidade continental parecem "uma loucura formosa", "quase sinfônica", já que estes países "não têm mais porvir do que a barbárie alentada pela miséria e a guerra civil". "Nossos

adversários —acrescenta— são nossa tradição, nossa história, nossa herança mórbida, nosso alcoolismo, nossa educação contrária ao desenvolvimento do caráter”.

Na mesma direção aponta o boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) no seu *Pueblo enfermo* (1909), e o argentino Carlos Octavio Bunge com sua *Nuestra América* (1903). Para Arguedas, a decadência é inexorável já que o componente racial indígena é impenetrável e inviável a qualquer projeto modernizador. Para Bunge, a alma social hispano-americana está constituída sobre o tripé “preguiça-tristeza-arrogância”, que tem como resultado “o grotesco e sangrento labirinto da política criolla”.

Existiu também outra crítica que, permanecendo no território positivista, impugnou a partir daí a ordem oligárquica, como foi o caso do mexicano Molina Enríquez (*Los grandes problemas nacionales*, 1908) e do peruano González Prada (1848-1918).

O antiimperialismo latino-americano

Nos fins do século XIX, os Estados Unidos retomam sua política expansionista, derrotando a Espanha em uma guerra desigual e ocupando Cuba e Porto Rico. Os anos posteriores presenciaram uma série de intervenções militares no México e no Caribe. Nesse contexto uma série de discursos antiimperialistas começam a ser enunciados na América Latina, denunciando esse expansionismo e propondo a unidade continental como defesa frente ao mesmo. Constituiu-se, então, uma tradição intelectual que reivindica a América Latina como uma unidade, organizada ao redor de essências pré-hispânicas, coloniais e/ou pós-independência, e cuja prostração se deveria à sua balcanização, fomentada por potências exteriores e pela mesquinhez das elites oligárquicas. A recuperação dessa unidade teria efeitos potenciadores e suficientes para incorporar esses países em uma era de prosperidade e de autonomia (Terán, 1986).

Esta tradição, obviamente, implicava em radical ruptura com o horizonte cultural do positivismo, ainda que o instrumental da doutrina e a reivindicação do caráter progressista da ciência e da tecnologia continuassem vigentes em muitos dos enunciadores desse discurso. Outros, pelo contrário, na linha do uruguaio Rodó (*Ariel*, 1900), adotavam um apaixonado espiritualismo, que impugnavam o materialismo e o pragmatismo norte-americano.

De fato, os Estados Unidos tinham sido apresentados no período anterior como o espelho desejável no qual se deveriam olhar os latino-americanos. Agora, novas pontes ligavam a América Latina com a derrotada Espanha. Em alguns casos, a crítica se estendia à Europa saxônica, reivindicando a latinidade. Em outros, como na tradição da Independência, diferenciava-se rispidamente o americano do europeu.

É interessante acentuar, também, que esta impugnação do imperialismo norte-americano era obviamente pré-bujarinista e pré-leninista. Utilizava-se o termo tal como era corrente na época anterior à Primeira Guerra Mundial, até que a tradição marxista lhe outorgou um definido conteúdo econômico e político, vinculado à evolução do capitalismo. Nesse sentido, e considerando a vigência territorial das intervenções norte-americanas, era freqüente que essas denúncias, como a do brasileiro Paulo Prado e do colombiano Vargas Vila, excluíssem precisamente a Inglaterra do qualificativo “imperialista”.

Dois argentinos têm lugar destacado nesta tradição. Manuel Ugarte (1878-1951) desenvolveu uma intensa prédica, enfatizando a necessidade da unidade latino-americana frente à penetração econômica, política e cultural dos Estados Unidos, resguardando a Europa da sua crítica nas obras *El porvenir de la América Latina* (1909) e *La Pátria grande* (1924). José Ingenieros (1877-1925), em troca, em *El suicidio de los bárbaros* (1914), proclama que a guerra indica a caducidade da Europa como portadora dos ideais de progresso humano, que agora se aclimataram na América.

Destaque especial merece o boliviano Franz Tamayo (1879-1956), autor de cinquenta e cinco artigos reunidos em *La creación de la pedagogia nacional* (1910). Tamayo se interroga pela “alma da raza”, denunciando “a aplicação de uma pedagogia importada meramente da Europa”. Ao denunciar esse predomínio do exótico, Tamayo considera os índios como verdadeiros depositários da essência da nacionalidade. A obra de Tamayo influenciou no grupo indigenista peruano de Cuzco, primeiro núcleo socialista andino.

Sem formar uma corrente política estruturada, e sem sequer identificar claramente sujeitos e estratégias de sua prédica continentalista, o antiimperialismo latino-americano de começos do século era importante impugnador da política oligárquica e, enquanto tal, constituiu uma tradição de indubitável vigência no processo de desagregação da ordem conservadora.

Esta vigência potencia-se pelo impacto de dois processos de singular

transcendência para a imaginação político-cultural latino-americana.

Por um lado, temos o impacto da Revolução Mexicana, que desde 1910 constitui um pano de fundo iniludível de todo o debate latino-americano. A ordem oligárquica mais estável do continente caía ante o embate de um movimento liberal, logo superado por massas camponesas que, de armas na mão, impunham a distribuição da terra. A partir de 1917, uma elite intelectual se propôs a constituir uma nova nacionalidade e um novo desenho de país, promovendo uma reforma intelectual e moral, uma revitalização das raízes americanas e propondo modelos alternativos de ação político-cultural.

Por outro lado, está o impacto da Reforma Universitária. Desde seu início, o movimento estudantil latino-americano adotava uma perspectiva continentalista. Em 1908 reuniu-se em Montevidéu o Congresso de Estudantes Universitários. Um delegado peruano, o futuro ensaísta Víctor André Belaúnde, disse: "Esse Congresso foi o impacto que definiu o perfil nacionalista da nossa geração" (Chavarria, 1970).

Em junho de 1918, os estudantes argentinos de Córdoba ocupam a Universidade, exigindo a autonomia da instituição, gestão democrática através de eleições, participação estudantil nas instâncias de administração, liberdade de cátedra e outras reivindicações. No conjunto, uma profunda reestruturação da instituição universitária, posta a serviço da democratização e modernização da sociedade. A "extensão universitária" é também uma das bandeiras do movimento.

Os estudantes obtêm do governo a realização de suas reivindicações. Mas o traço mais característico do movimento é seu continentalismo. Os estudantes não falam como cordobesses ou argentinos, mas como latino-americanos, e invocam a solidariedade continental.

O movimento ganha outros países. No Chile, peru, México e Cuba a "Reforma Universitária" deixará profundas marcas na conformação do horizonte intelectual e político. "Os estudantes" aparecem como uma força social antioligárquica. No México incorporam-se à política cultural da Revolução. No peru, simbolizados nas figuras de Haya de la Torre e Mariátegui, formam a Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra) e o Partido Socialista. Em Cuba, é do movimento estudantil que se origina o Partido Comunista.

Deste movimento da Reforma Universitária interessam vários aspectos. Por um lado, supõe-se uma crítica aos aparelhos institucionais apropriadores e reprodutores de saberes (e das suas possibilidades de exercício). Enquanto

tal, significou uma subversão do campo cultural oligárquico em sua instituição característica, a Academia. Este papel de crítica às instituições culturais localiza o movimento latino-americano de Reforma Universitária como um legítimo antecedente das vanguardas artísticas e intelectuais da década posterior.

Mas essa crítica ao aparelho universitário não implicava em uma rejeição do conhecimento científico e tecnológico. Muito pelo contrário: a crítica era aos dispositivos de apropriação do saber, e reafirmava sua importância estratégica para um projeto de transformação social. Daí a ênfase que os reformistas colocavam na ampliação de vagas nas escolas e nas atividades de extensão. O reformismo universitário inspira-se basicamente na urgência da modernidade.

Outro traço fundamental da Reforma Universitária é que o movimento assume as bandeiras latino-americanas da prédica antiimperialista. Não somente existem estreitos contatos entre os estudantes reformistas de diferentes países, senão que, também, estes jovens reconhecem como “mestres de América” os mesmos intelectuais: Vasconcelos, Rodó, José Ingenieros, Alfredo Palácios, González Prada. Basta lembrar o manifesto dos estudantes da Universidade de Córdoba, de 15 de junho de 1918, dirigido “aos homens novos da América”, e que começa afirmando: “Estamos pisando sobre uma revolução, estamos vivendo uma hora americana...”

Referências Bibliográficas

- Chavarria, Jesús. The intellectuals and the rise of modern peruvian nationalism, 1870-1919. *Hispanic American Historical Review*. May, 1970.
- Ferreira, Oliveiros S. *Nossa América, Indoamérica*. São Paulo, Pioneira, 1971.
- Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopia en los Andes*. Lima, Horizonte, 1988.
- Girardet, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- Gonzalez Prada, Manuel. *Ensayos escogidos*. Lima, Patronato del Libro Peruano, 1956.
- Halperin Donghi, Tulio. El letrado colonial como inventor de mitos revolucionarios: Fray Servando Teresa de Mier a través de sus escritos autobiográficos. In: *De história e historiadores: homenaje a José Luis Romero*. México, Siglo XXI, 1982.
- _____. *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.
- Hobsbawm Eric (org.). *A invenção das tradições*. São Paulo, Paz e Terra, 1984.
- Oszlak, Oscar. *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980.

- Paz, Octávio. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fé. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Rama, Angel. A cidade das letras. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- Rivera, Andrés. La revolución es un sueño eterno. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1985.
- Romero, José Luis. Pensamiento político de la emancipación. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Soler, Ricaurte. Idea y cuestión nacional latinoamericanas. México, Siglo XXI, 1986.
- Spence, Jonathan. O palácio da memória de Matteo Ricci. São Paulo, Companhia das Letras, Círculo do Livro, s.d.
- Terán, Oscar. En busca de la ideología argentina. Buenos Aires, Catálogos, 1986.
- . Positivismo y nación. Buenos Aires, Pontosur, 1987.
- Thompson, Edward P. Tradición, revuelta y conciencia de clase. Barcelona, Crítica, 1979.
- Venturi, Franco. El populismo ruso. Madrid, Alianza, 1981.

Héctor Alimonda é professor da UFRRJ/CPDA.

Estudos Sociedade e Agricultura, 2, junho 1994: 23-40.