

O DISCURSO AMERICANISTA DOS ANOS 20

“... las culturas pueden desaparecer sin destruir las imágenes que ellas evaporaron”.

Lezama Lima

IRLEMAR CHIAMPI CORTEZ

I

O extraordinário impulso do ensaio hispano-americano neste Século tem dado lugar a estudos interpretativos sobre os seus fundamentos ideológicos, seu método prospectivo e seu papel na formação de uma “consciência americana”. Interessada na questão central da penetração e difusão das ideologias no continente, essa nova e híbrida disciplina — a História das Idéias — tem mostrado que a variedade temática do ensaio não esconde o predomínio da reflexão americanista. Desse núcleo provém, segundo os especialistas, o caráter historicista e pragmático que, combinado ao humanismo idealista, confere à inteligência hispano-americana um modo singular de assimilação e deformação das idéias importadas ⁽¹⁾.

(1) Cf. Leopoldo Zea, *América como conciencia* (México, UNAM, 1972, 2.^a ed.); Martín Stabb, *América Latina en busca de una identidad* (Caracas, Monte Ávila, 1969); Luis Abellán, *La idea de América: origen y evolución* (Madrid, Istmo, 1972). Cruz Costa chega a conclusões similares sobre a vocação antimetafísica do pensamento brasileiro, mas seu estudo mostra que, salvo algumas exceções, a noção de “continentalidade” está nele ausente. (*Contribuição à história das idéias no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, 2.^a ed.).

Em outro setor da atividade intelectual — o da crítica literária — tem sido o romance, a única modalidade discursiva cuja vitalidade rivaliza com a ensaística, o objeto predominante de análise. No plano do conteúdo, a crítica tem constatado que a representação dos temas americanos (história, problemas sociais e políticos, mitologias etc.) comparece em perspectiva antidocumental, voltada para uma dimensão profunda do “ser histórico” da América. No plano formal, sua tarefa tem consistido em catalogar as técnicas de ruptura com o código realista, consagrado pelo regionalismo mundonovista, e identificar as de incorporação dialógica de textos de diversas procedências.

As similaridades entre a linguagem do ensaio e a do romance vão muito além do que possa sugerir este sumário esboço. Mas a co-ocorrência da hibridização dos modelos e da temática americanista são suficientes para reconhecer-lhes o parentesco no conjunto das produções textuais. Contudo, raras vezes a História das Idéias e a crítica literária têm associado intrinsecamente os seus objetos de estudo, limitando-se cada uma ao seu *corpus* específico, sem indagar sobre as possíveis relações interdiscursivas que têm permitido a circulação dos “interpretantes” da cultura americana para a narrativa, e vice-versa.

Em trabalho panorâmico sobre o novo romance, Emir Rodríguez Monegal, ao distinguir o *boom* publicitário do autêntico *boom* literário, assinala a urgência de um estudo que “saltase por encima de las categorías retóricas y las perezas y automatismos que engendra el examen por géneros para descubrir /sus/ conexiones (temáticas, ideológicas, pero sobretudo estilísticas) (2). É preciso retificar esta proposta, no que ela possa sugerir de mecânico registro de influências, apontando para um projeto crítico que dê conta das relações profundas entre o fazer poético do relato e as sucessivas atribuições de significado à cultura americana. Como exemplo, pode-se citar o realismo maravilhoso, que abriu e culminou o ciclo de renovação ficcional na América hispânica, nutrindo-se da ideologia da “América mestiça” dos anos 40.

Não cabe nos limites deste trabalho a demonstração de tal homologia (3). O propósito é, por ora, examinar o momento de formação

(2) Rodríguez Monegal, E., *El boom de la novela latinoamericana*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1972, p. 61.

(3) Já me ocupei dessa questão em *A poética do realismo maravilhoso*, de próxima publicação pela Editora Perspectiva de São Paulo.

do conceito da "mestiçagem cultural" que, convertido em *leit-motif* do discurso americanista contemporâneo, refluíu notavelmente para a série literária e nela afiançou o teor utopista de seu desejo de universalidade.

II

A construção do discurso americanista começa, a rigor, com as imagens dos primeiros descobridores e cronistas, mas a sua consolidação só acontece nas décadas de 40 e 50 deste Século. O trabalho intelectual firme e consciente de sua função cognitiva e a formulação de um projeto crítico em prol da descolonização cultural desta América é efetivado pelo grupo de ensaístas, entre os quais se incluem os nomes de Fernando Ortiz, Alfonso Reyes, Ezequiel Martínez Estrada, Mariano Picón Salas, Alejo Carpentier, Octavio Paz, Leopoldo Zea, Arturo Uslar Pietri e José Lezama Lima⁽⁴⁾. A profunda revisão conceitual ensaiada por esses escritores visa estabelecer os critérios da *diferença* latino-americana com relação aos modelos europeu e norte-americano e a formular um sentido homogêneo à nossa cultura.

Conquanto difiram os objetivos e o terreno de sua discussão, a idéia predominante em suas análises é a de que a mestiçagem constitui o signo cultural da América Latina. Segundo suas teses, os sucessivos cruzamentos raciais provocaram na linguagem e no comportamento social, na literatura e na arte, nos regimes políticos e nas práticas religiosas, nos modos de vestir e de habitar, nas técnicas e na imaginação, uma capacidade de combinação e estilização deformadoras dos modelos originários. Logo se vê que o reconhecimento do fenômeno da mestiçagem como padrão diferenciador funciona como suporte da reivindicação de uma identidade para o homem latino-americano, no contexto ocidental.

(4) Apesar de que Borges não se ocupou diretamente do problema da mestiçagem e até chegou a negar a unidade da América hispânica, em seus trabalhos dos anos 20 sobre o *criollismo* e o idioma argentino, tratou o tema de um ângulo nacional, chegando a conclusões similares às de Reyes e Henríquez Ureña. Vejam-se, por exemplo, "Queja de todo criollo" (*in Inquisiciones*, Buenos Aires, Proa, 1925, p. 131-138); "El tamaño de mi esperanza" (que dá título ao segundo livro de ensaios de Borges, Buenos Aires, Proa, 1926, p. 5-10); "El idioma de los argentinos" (no volume homônimo, Buenos Aires, Gleizer, 1928, p. 163-183). Um estudo bem posterior abunda em perspectivas similares: "El escritor argentino y la tradición", conferência de 1951, incluída em *Discusión* (Buenos Aires, Emecé, 1977).

Fernando Ortiz fala de "transculturação", termo que ele próprio cunhou para referir-se ao processo transitivo, de assimilação recíproca de culturas em toda a América (*Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, 1940). Alfonso Reyes discorre sobre o universalismo da inteligência americana, cuja abertura à assimilação e à novidade provêm do rechaço às segregações étnicas (*Última Tule*, 1942). Martínez Estrada diz que na América fêz-se uma experiência antropológica semelhante à dos tempos da conquista romana e na qual as contribuições heteróclitas produziram uma "cultura bastarda" (*Sarmiento*, 1943). Mariano Picón Salas descobre, na combinação de formas européias e indígenas, o legado original das sociedades coloniais (*De la Conquista a la Independencia*, 1944). O "real maravilhoso" de Alejo Carpentier é detectado na perpétua germinação de *práxis* que os sincretismos étnicos propiciaram ao contexto cultural americano ("De lo Real Maravilloso Americano", 1948). Para Octavio Paz, a dimensão histórica da *soledad* mexicana deita suas raízes na violação da cultura autóctone pelo conquistador europeu (*El Laberinto de la Soledad*, 1950). A contradição americana é, para Leopoldo Zea, produto da superposição de culturas em perene busca da forma unitária (*América como Conciencia*, 1953). Uslar Pietri — o mais exaltado defensor da mestiçagem — estima que a incorporação "aluvional" de materiais forâneos é a mais legítima expressão da nossa formação histórica (*Las Nubes*, 1956). No pensamento poético de Lezama Lima, a América constitui um "espaço gnóstico", aberto ao conhecimento e à fecundação de influências, que desde o período barroco gerou a síntese hispano-indígena e hispano-negróide (*La Expresión Americana*, 1957).

Se retrocedêssemos em busca das origens da idéia da mestiçagem, teríamos, no mínimo, de reconhecer aos *Comentarios Reales* (1609 e 1617) do Inca Garcilaso de la Vega, a reivindicação de um *status* de *criolledad*. Mas o problema, que teve uma trajetória desigual na história do ensaio hispano-americano, preocupando apenas tangencialmente a Bolívar ou José Martí, só será discutido de modo consistente na década de vinte, quando a mestiçagem abre novas perspectivas de valorização do modelo latino-americano de cultura, como tentaremos mostrar.

III

No quadro da ideologia antipositivista que informa o americanismo dos anos 20, podem-se indicar duas linhas retoras de formulação da idéia da América: 1. o reexame dos valores da cultura européia e a

crítica sistemática ao modelo cultural anglo-saxônico; 2. a valorização das culturas indígenas. Ambas procedem de dois fatos, que segundo Sánchez Barba, dão o fundamento da situação da América Hispânica de então: o auge do capitalismo norte-americano e o exemplo do nacionalismo revolucionário mexicano⁽⁵⁾. Esses fatos contraditórios e divergentes definem a tensão que experimentam os hispano-americanos ao começar o Século e que terá, como instância positiva, o despojamento do seu complexo de inferioridade. Foi a Revolução mexicana a responsável, nos anos 20, pela euforia quanto ao futuro da América Latina, assim como, nos anos 60, foi a Revolução cubana que abriu o novo ciclo de perspectivas otimistas.

A obra que melhor sintetiza essa primeira fase contemporânea de esperanças, e que provavelmente iniciou, ao nível continental, a valorização da mestiçagem, foi *La Raza Cósmica* de José Vasconcelos, publicada em 1925. Produto da vontade de inserir os nacionalismos ibero-americanos no projeto de restauração do humanismo do após-guerra, as teorias de Vasconcelos descendem das polêmicas raciais da época e da crítica a Hegel, para encontrar o lugar histórico do continente mestiço.

Concebe, assim, um processo de evolução humana que culmina na abolição das estirpes conhecidas, numa síntese feliz — a quinta raça, ou a “raça cósmica”. Nesse desenvolvimento apoteótico, a parte ibérica do continente aparece como o espaço privilegiado, posto que “dispone de los factores espirituales, la raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la Humanidad”. Mais adiante: “. . . tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia”⁽⁶⁾.

Ao enaltecer a vocação ibérica para a mistura de sangues, critica Vasconcelos, seguindo a linhagem de *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó, o modelo cultural anglo-saxônico e supõe um *compasso sinfônico* na formação ibero-americana, que resultará na conciliação das

(5) M. Hernández Sánchez Barba, *Las tensiones históricas hispanoamericanas del siglo XX*, Madrid, Guadarrama, 1961, p. 29-30.

(6) José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Madrid, Aguilar, 1966, p. 62. A idéia da formação de uma nova estirpe e da futura homogeneidade da América Latina já aparece em uma declaração de Bolívar a San Martín (cf. V. Andrés Belaunde, *Bolívar y el pensamiento de la revolución hispanoamericana*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1959, p. 179).

possibilidades geológicas, étnicas, culturais e estéticas do Planeta. A América será o centro, não a periferia da História, o paradigma humanista que cumprirá o sonhado monismo cósmico de Vasconcelos. Suas profecias prevêm, inclusive, a excelência do trópico — para onde retornará a civilização, refeita finalmente dos estragos da decadência do Ocidente: “una civilización refinada e intensa responderá a los esplendores de una Naturaleza henchida de potencias, generosa de hábito, luciente de claridades. El panorama de Rio de Janeiro actual o de Santos . . . nos pueden dar una idea de lo que será ese emporio futuro de la raza cabal que está por venir” (p. 41).

O entusiasmo e a sensualidade que latejam na utopia de *La Raza Cósmica* se completam no livro de 1926, *Indología. Una Interpretación de la Cultura Iberoamericana*, onde Vasconcelos retoma a tese da *cultura sinfônica*. Vista hoje, à distância, ela é objetável, não tanto por sua euforia (compreensível para então), mas porque Vasconcelos não conseguiu vincular suas idéias à realidade de seu tempo; nunca chegou a compreender o sentido da Revolução mexicana de 1910. Opina José Joaquín Blanco que sua persistência legalista e conservadora só pôde captar a repugnância das classes médias pelo autoritarismo e pela corrupção dos caudilhos, sem perceber que eram as massas o sujeito histórico da revolução⁽⁷⁾. Mas suas idéias tiveram notável repercussão na América, pois catalizava a vontade anticolonialista da década de 20 e repropunha o conceito bolivarista do universalismo da cultura hispano-americana, tema sobre o qual voltariam escritores como Reyes e Carpentier.

Não foi por um passe de mágica que os hispano-americanos viram na mestiçagem um fator positivo para a definição de sua cultura. O ideário antipositivista de refutação das teorias racistas, vigentes no fim do Século XIX, teve um degrau necessário na corrente indigenista que se fortalece a partir dos anos 10. Com efeito, toda projeção eufórica do mestiço passa pela reabilitação dos seus componentes raciais: se a mistura de sangues se torna aceitável para o branco, é porque o negro e o índio adquirem *status* de humanidade e as suas culturas começam a ser repensadas dentro dos novos enques da História.

A filosofia de Spengler, divulgada na América desde a tradução ao espanhol de 1923, teve nesse sentido um papel inseminador. Ao problematizar a centralidade da cultura européia, diz o filósofo ale-

(7) J. J. Blanco, “Quetzalcoatl vs. Huichilobos”, in *Suplemento de Siempre!* (La cultura en México), México, 9 de março de 1976, n.º 735, p. 11.

mão: “Y en cuanto a las grandes culturas americanas, han sido, sin más ni más, ignoradas, so pretexto de que les falta conexión; con qué?” (8). Em sua concepção das culturas como organismos biológicos, a decadência começa quando a reflexão filosófica substitui os mitos e a mística religiosa pelo racionalismo pragmático e cético. Não era difícil, pois, identificar, no seu ciclo morfológico das civilizações, a situação das sociedades indígenas como um “universo-história”, em plena primavera, anterior ao declínio estival da reflexividade.

À influência das teses spenglerianas, devem somar os progressos das investigações arqueológicas e etnológicas de Lévy-Bruhl, Frazer e Lang sobre as sociedades ditas primitivas. A descoberta de portentosas ruínas na costa andina e no planalto mexicano estimularam o reexame da América pré-colombiana e a opinião de que a colonização espanhola representava uma cisão desastrosa na história americana. Mais que o negro, cuja valorização se desencadeia na década de trinta, o *ab-origen*, como era então chamado, foi um motor à rebelião antieuropeia a antiespanhola que faria dele ora um *objeto estético* (um modelo de pureza, de força instintiva, de comunhão com a natureza), ora um *objeto social e político*, nas versões quéchua e náhuatl do marxismo.

Como objeto estético, o índio já havia sido enaltecido no já citado *Indología*, de Vasconcelos e já produzira o texto memorável de “Visión de Anáhuac”, onde Reyes reconstrói o espetáculo do México asteca de 1519. Escrito em 1917, este ensaio antecipa o teor das reivindicações indigenistas da década de 20, pela proposta de uma vinculação, através do espaço natural, entre as atitudes do mexicano atual e as dos astecas anteriores à Conquista. Uma suposta cultura indo-americana, unificada pela “alma comum” vincula-se às altas formas de civilização alcançadas pelos astecas, que Reyes descreve com emoção a minúcia. Reescrevendo o deslumbramento de cronistas como López de Gómara, Bernal Díaz e Hernán Cortés evoca o vale, os templos, o mercado de Tenochtitlán, os costumes, o vestuário e a pompa nos palácios de Montezuma; examina a representação poética da natureza nas artes plásticas e na poesia náhuatl, onde acusa a similaridade dos motivos com os mitos gregos e uma “ideação não europeia” na audácia das metáforas (9).

(8) T. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1923, t. I, p. 41.

(9) A. Reyes. “Visión de Anáhuac” (1917), in *Obras completas*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 13-34.

Mas enquanto Reyes se resguarda de qualquer fantasia nostálgica de perpetuação das formas indígenas de cultura⁽¹⁰⁾, Ricardo Rojas adota uma postura neo-romântica de atribuição de valor estético a todos os produtos culturais de base indígenas. Na sua mística da natureza glorifica o “númen do lugar” como uma autêntica manifestação telúrica, capaz de incorporar todo elemento exótico (europeu). “En América” — explica o A. — “el proceso de ‘antes’ y ‘después’ se entrecruza con las mareas sociales de ‘aquí’ y de ‘allá’, o sea, de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, en una especie de ritmo intercontinental”⁽¹¹⁾.

Com abundantes exemplos da transformação do castelhano, procura demonstrar como a convivência histórica forjou o espaço euríndico, no qual o autóctone absorve o europeu, apontando para uma civilização universal.

Na outra vertente do indigenismo dos anos 20, o índio significa, não já o objeto de beleza, “engendrador de ternos goces”, como dissera Reyes, mas o símbolo da nacionalidade, o mártir da colonização, o herói da resistência às deformações capitalistas. O substrato ideológico ganhará novas conotações políticas, mas continuará sendo animado pelo desejo de encontrar uma alternativa diante dos valores europeus decadentes. Vinha, assim, o indigenismo a cumprir uma dupla função compensatória, no terreno da ação política (revitalizar os regimes coletivistas de trabalho) e da ação cultural (solucionar o tradicional conflito de ser original perante a Europa).

Os ideólogos mais notáveis dos nascentes programas do radicalismo na América Hispânica foram, sem dúvida, Manuel González Prada, Antenor Orrego e Victor Haya de la Torre. Mas para os objetivos desta exposição foram os *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui que orien-

(10) Em um ensaio posterior, Reyes volta à questão indígena e define o seu lugar na cultura mexicana: “No tenemos una representación moral del mundo precortesiano, sino sólo una visión fragmentaria, sin más valor que el que inspiran la curiosidad, la arqueología: un pasado absoluto. Nadie se encuentra ya dispuesto a sacrificar corazones humeantes en el ara de divinidades feroces, untándose los cabellos de sangre y danzando al son de leños huecos. Y mientras estas prácticas no nos sean aceptas — ni la interpretación de la vida que ellas suponen — no debemos engañarnos más ni perturbar a la gente con charlatanerías perniciosas: el espíritu mexicano está en el color que el agua latina, tal como ella llegó ya hacia nosotros, adquirió aquí, en nuestra casa, al ocurrir durante tres siglos lamiendo las arcillas rojas de nuestro suelo”. (*Tentativas y orientaciones* 1944, in *Obras completas*, tomo XI, 1960, p. 161.)

(11) Ricardo Rojas, *Eurindia*, t. V de *Obras de* —, Buenos Aires, La Facultad, 1924, p. 20 (cf. também caps. XII e XX).

taram e redefiniram o conceito de indigenismo, tanto na política como na literatura.

Figura lendária de revolucionário heterodoxo, Mariátegui condenou o simplismo dos sentimentos antiyanquis dos radicais de seu tempo e procurou repensar a questão do colonialismo de modo abrangente, que envolvesse a visão do vencido. Acusou o culto do índio na literatura como imitação da moda européia do exótico, propondo que, em vez de indigenismo deveria haver na América uma literatura indígena, produzida pelos próprios índios e com o sentido de reivindicação do autóctone.

Sua recolocação do problema do índio implicava tomá-lo numa perspectiva social, econômica e política e não meramente étnica, argumentando que no Peru os conquistadores haviam lançado as bases de uma economia feudal, sobre as ruínas e resíduos de uma economia socialista⁽¹²⁾. Na sua concepção antipaternalista dos valores indígenas, criticou a “utopia mestiça” de Vasconcelos e no seu lugar colocou a viabilidade de uma “utopia índia”. Se era válida a fé no mestiço como tipo humano e étnico, como tipo social considerava que o seu hibridismo possuía uma “estagnação sórdida e mórbida”. (p. 398). Ao contrário, as sociedades indígenas continuam um padrão social resgatável, porque:

Bajo el más duro feudalismo, los rasgos de la agrupación social indígena no han llegado a extinguirse. La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura... una sociedade autóctona aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente.” (p. 400).

Mas é em outro meandro da heterodoxia de seu pensamento que melhor se caracteriza a sua utopia americanista. Como é sabido, na versão “porvenirista” de Mariátegui, o destino da América se realizará não dentro da ordem burguesa, mas sim com plenitude no socialismo. Contudo, na sua adaptação do marxismo à realidade peruana, a sua crítica ao materialismo envolvia a proposição de um *mythos* no horizonte revolucionário: “Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer completamente la necesidad de infinito que hay en el hombre... solamente el mito tiene el extraño poder de alcanzar las profundidades de su ser.”⁽¹³⁾

(12) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1973, p. 2.

(13) J. C. Mariátegui, *El alma matinal*, Lima Amauta, 1959, p. 18.

Alguns analistas de sua obra fazem coincidir a idéia do *mito necessário* com a fé religiosa, recordando amiúde a sua crença católica da juventude⁽¹⁴⁾. Sem embargo, no seu estudo do fator religioso dos incas, se entrevêm as origens indigenistas do seu humanismo marxista. A ampliação e aprofundamento do conceito de religião nutriu-se, certamente, na doutrina antiintelectualista de Georges Sorel, na qual a noção de mito como verdade relativa se formulava como instrumento para realizar uma ação proposta. Mas é na organização teocrático-coletivista do incanato que Mariátegui busca justificar a preservação da mitologia:

“El pueblo incaico ignoró toda separación entre la religión y la política, toda diferencia entre Estado e Iglesia. Todas sus instituciones, como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con su espíritu de pueblo sedentario. La teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico; no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el Estado.” (p. 188)

A identificação absoluta entre a religião quéchuá e o regime político de Tawantinsuyu, apoiada mais em princípios éticos que em concepções espiritualistas, é a verdadeira fonte do socialismo anti-materialista que Mariátegui projetou para toda a América. Por isso, o relativismo do seu pensamento, no qual muitos acusam a inspiração “europeizante”, vem a ser apenas a envoltura filosófica, que visa teorizar a estrutura social de uma cultura ágrafa.

No mesmo ano da publicação dos ensaios de Mariátegui, apareceram os *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión*, de Pedro Henríquez Ureña. Os nove trabalhos que compõem o livro são o produto de catorze anos de reflexão crítica sobre temas miscelâneos, que vão dos problemas de construção de uma historiografia literária hispano-americana aos da atualidade teatral; do gênio dramático de Ruiz de Alarcón à adoção do simbolismo francês na poesia finisecular; das veleidades líricas de Alfonso Reyes à resenha bibliográfica; da evocação fúnebre a um panorama de vinte anos da literatura nos Estados Unidos⁽¹⁵⁾. Quase todos esses trabalhos estão unifi-

(14) Cf. E. Chang Rodríguez, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, México, Studium, 1957, p. 152.

(15) P. Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, in *Obra crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 241-330. Para o conceito da cultura americana do A. importam ainda: “La utopía de América” (conferência de 1922, onde retoma o conceito rodoniano da América como Magna Patria, incluída em *Ensayos en busca de nuestra expresión* Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 21-27); *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (painel integrado das manifestações artísticas que mostram a unidade e a

cados pela perspectiva do questionamento da originalidade da expressão literária na América Hispânica.

Do conjunto de textos é a primeira secção do ensaio "Orientaciones", inicialmente uma conferência pronunciada em Buenos Aires, 1925, com o título "El Descontento y la Promesa" — que interessa ao nosso comentário, posto que dá maior ênfase à questão central e porque contém um balanço crítico das orientações americanistas dos anos 20.

Henríquez Ureña observa, inicialmente, que a cultura hispano-americana esteve submetida, desde o período pós-colonial, ao ritmo cíclico das rebeliões espirituais, engendrado pelo descontentamento com a condição presente que, por sua vez, motiva a renovação das promessas para o futuro da América. Diagnosticando, pois, o fenómeno que recentemente Octavio Paz denominou a "tradição da ruptura" (aplicando este conceito à modernidade ocidental) (16), o A. comprova, do romantismo ao modernismo, a repetibilidade dos programas de mudanças no passado e da fé em novos ideais políticos e estéticos. A breve introdução historiográfica serve para atingir o alvo preciso:

"Los inquietos de ahora se quejan de que los antepasados hayan vivido atentos a Europa, nutriéndose de imitación, sin ojos para el mundo que los rodeaba: olvidan que en cada generación se renuevan, desde hece cien años, el descontento y la promesa." (p. 243).

Sem fustigar diretamente os seus contemporâneos, Ureña denuncia o anacronismo da devoção nacionalista e o autoritarismo das fórmulas antieuropeias de sua geração: "El criollismo cerrado, el afán nacionalista, el multiforme delirio en que coinciden hombres y mujeres hasta de bandos enemigos, es la única salud?" (p. 243). Com fina ironia registra o temor apocalítico na urgência neo-romântica de expressão: "Nos sobrecogen temores súbitos: queremos decir nuestra palabra antes de que nos sepulte no sabemos qué inminente diluvio". (p. 244).

Suas objeções ao nacionalismo estreito se fundamentam na consciência — que lucidamente tivera já Rodó — de que o idioma espanhol constitui um obstáculo irremovível, posto que todo idioma é o veículo de "modos de pensar y de sentir". (p. 246). Captou,

continuidade da cultura latino-americana; 1.^a edição em inglês, 1945, em espanhol, 1947).

(16) Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, p. 13-36.

igualmente, a dificuldade central das aspirações de representar o autóctone no indigenismo literário: a impossibilidade de usar as línguas indígenas, por desconhecimento do próprio autor, ou pelas restrições à desejada comunicação com o público. Na enumeração das soluções hispano-americanas para o problema da originalidade, acusa a ilusão temática na sucessão das quatro fórmulas do americanismo (natureza, índio, *criollo*, e temas “costumbristas”), mas anota os momentos felizes em que a seriedade predominou sobre o mecanismo e a retórica das fórmulas.

A abordagem da questão americanista conduz Ureña ao problema correlato, que constitui a medula de sua crítica à angústia da expressão hispano-americana: a legitimidade da incorporação das formas europeias de cultura. “Todo aislamiento es ilusorio” — diz —, “somos parte de la familia románica y tenemos derecho a tomar de Europa todo lo que nos plazca: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental”. (p. 250). O papel da mestiçagem fica insinuado na atribuição de uma “energia nativa” — uma espécie de depósito espiritual de que a América dispõe para estimular a continuidade da tradição ocidental. O fundamento da idéia da América em Ureña é, pois, o conceito da universalidade de sua cultura, que anteriormente Rodó e depois Vasconcelos e Reyes formularam em outros contextos.

De certo modo, a visão de Ureña da problemática americana antecipa a de Paz em *El Laberinto de la Soledad*, (1950) quando este analisa a coincidência de nossos conflitos com os de todos os homens e a impertinência das particularizações nacionalistas. Mas enquanto Paz rejeita a validade de um núcleo da sociedade mundial (“se ha disgregado y todos nos hemos convertido en seres periféricos, hasta los europeos y norteamericanos”) (17), Ureña mantém o idealismo, de inspiração spengleriana, de sua geração: “tenemos derecho a considerar seguro el porvenir . . . porque para entonces habrá pasado a estas orillas del Atlántico el eje espiritual del mundo español.” (p. 253).

Transcorrido meio século da investigação sobre a realidade americana dos anos 20, podemos identificar nela duas linhas básicas de reflexão: a) a do utopismo com fundamento na mestiçagem e apontando a renovação dos valores da civilização ocidental; b) a do utipismo com fundamento autóctone e apontando o resgate dos valores das sociedades indígenas, reprimidos desde a conquista ibérica.

(17) Idem, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 4.^a ed., p. 142-3.

Estas versões distinguem-se apenas pelo modo de entender a questão, crucial na época, da perda da centralidade da cultura européia. Enquanto na primeira a dissolução da Europa como arquétipo histórico é relativizada para erigir a América como herdeira e renovadora dos seus valores, na segunda, o radical cancelamento do europeucentrismo pressupõe um “outro possível” histórico, do qual a América será o modelo. Uns admitem, em suma, que o universalismo da cultura ocidental abriga o próprio germe de sua desintegração ontológica e prevê a geração de novos entes feitos à sua semelhança. Para outros, a América desencadeou a aniquilação da Europa como enteléquia, pela resistência das culturas autóctones, a qual vem a ser a própria negação de sua capacidade de gerar outros entes.

A polêmica europeizantes versus indigenistas está hoje superada. Menos por seus excessos otimistas que por fatos históricos, como a Segunda Guerra, cujo sentido foi o de consumir a perda do particularismo europeu — reduzida então ao seu último baluarte, o racismo germânico — e o de provocar o fim da condição infra-histórica da América (18).

No utopismo unificador de ambas as versões, a América significa o universo cultural que caminha — ou que pode caminhar — rumo à *homo noia*, à era mundial de paz e fraternidade, de progresso e de justiça social. No Brasil, o projeto nacionalista do modernismo careceu desse conteúdo utopista, mas teve a nota otimista de valorização do país e foi similar o desejo de liberar-se da tutela européia (19). Na América hispânica, as contradições, vacilações e até erros de perspectiva na conceituação de cultura nacional foram, provavelmente, mais visíveis e dramáticos que os do modernismo brasileiro, mas tiveram o poder de dar coesão à tarefa intelectual, de reunir e multiplicar os projetos. O discurso americanista dos anos 20 foi uma tentativa programática de reencontrar as raízes perdidas, de reinventar a mitologia do porvir e essa aventura pôs definitivamente a América no centro do debate.

(18) Cf. Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 99.

(19) Se bem o Graça Aranha de *O espírito moderno* (publicado depois da Semana de Arte Moderna) esboça uma ligeira fé nas potencialidades universalistas da cultura mestiça brasileira, prevalecerá, no decênio, o ideário racista que, com *Retrato do Brasil*, 1928) de Paulo Prado, culminará a visão desfavorável das raças que integram o povo brasileiro. (Cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 398; D. Moreira Leite, *O caráter nacional brasileiro*, São Paulo, Pioneira, 1976, 3.^a ed., p. 260-7; A. Bosi, *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1975, 2.^a ed., p. 423-5.