

## A IMAGEM DA AMÉRICA (\*)

*Irlemar Chiampi Cortez*

“Como en el juego de dados de los niños, cuando cada dado esté en su sitio tendremos la verdadera imagen de América”

(Alfonso Reyes, *Ultima Tule*)

O. A indagação sobre o que é a América tem sido, sistematicamente, a força propulsora e profundamente vitalista do pensamento hispano-americano. Para esse núcleo ontológico irreduzível das teses americanistas converge todo o interesse pela difusão e penetração das ideologias na América Hispânica, posto que a sua História das Idéias assinala um movimento contínuo de produção e modificação das interpretações sobre a realidade continental. Não encontramos na reflexão norte-americana, nem na brasileira, a mesma veemência, e até obsessão, com que os hispano-americanos têm sentido a necessidade de definir a sua cultura no contexto ocidental, de identificar-se diante das diversas formas de colonização, de criar um sentido e um método de conhecimento para sua realidade histórica. A atração para interpretar o “ser americano” tem produzido um discurso incessante e coeso, que, se bem engendrou o fenômeno da “angústia mestiça”, pôde também constituir o mais denso capítulo do ensaio e da literatura hispano-americana.

O propósito deste trabalho é reconhecer as principais idéias investidas nesse discurso, mas sem pretender exaurir todas as fontes das interpretações; queremos extrair de algumas delas a *atribuição eufórica* que, subjacente ou explícita, as atravessa e compõe uma imagem relativamente unificada, da América para os hispano-americanos. A importância desse discurso para os estudos literários se observa pelo modo como a investigação americanista, desbordando o âmbito da ensaística, refluíu para a série literária-poética, e como muitas vezes

---

(\*) — Texto revisto da conferência lida na Sterling Memorial Library da Universidade de Yale, no dia 10 de abril de 1977, e seguida de debate, do qual participaram os professores convidados: Yumna Maria Simon, John Bruce-Novoa, Emir Rodríguez Monegal, Manuel Durán, Emilia Viotti da Costa e Florestan Fernandes.

com ela se confundiu. É, sobretudo, desde o primeiro quarto deste século, quando essa investigação ganha notável impulso — e depois de uma longa operação de trânsito e acumulação de idéias, que teve de superar ora as dificuldades de comunicação entre os intelectuais, ora as forças alienantes dos colonialismos — que se pode apreciar melhor como a literatura hispano-americana soube absorver as modulações e as próprias contradições das ideologias americanistas e resolvê-las poeticamente sob a forma de ideologema romanesco. A maturidade e a energia que a ficção revela em suas últimas promoções não pode ser devidamente apreciada se não se considerarem o respaldo ideológico e a consciência crítica que lhe empresta o pensamento americanista, com seus quase cinco séculos de experiência em busca da unidade conceitual sobre a América.

1 O primeiro problema que se coloca quando falamos da América no pensamento americanista é o próprio referente (não o geográfico, mas o cultural) que a palavra representa. Nos tempos coloniais, os espanhóis a empregavam para referir-se à Hispano-América; hoje em dia todos a usam para referir-se aos Estados Unidos. O deslizamento semântico iniciou-se com a usurpação do nome América pelos norte-americanos, quando em 1776 foi uma solução para as treze ex-colônias inglesas integrarem uma nação sob uma denominação abrangente. Depois, a hegemonia política e econômica dos Estados Unidos no século XIX consumou o emprego restrito do nome que durante três séculos vinha significando a porção sul do continente. As denominações objetáveis e provisórias (e politicamente intencionadas: Hispano-América, América Latina, Ibero-América, Indo-América) nunca puderam substituir a significação do nome original. Tal problema de denominação pode parecer convencional, mas não deixa de ser revelador da própria crise ontológica que promove a investigação americanista. Se é irreversível, do ponto de vista político, a perda do nome América para os outros americanos, é curioso observar como muitos escritores persistem no seu emprego para referir-se à entidade cultural, geograficamente situada abaixo do Rio Grande. Essa resistência à entrega do nome envolve, certamente, toda a problemática do enfrentamento das culturas anglo-saxônica e ibérico-latina, que tem decisiva influência na renovação do discurso americanista.

Mas os argumentos que legitimam essa tendência ao resgate, é que originalmente o apelativo América fôra atribuído à massa meridional do continente, para homenagear o navegante que elucidou o dilema sobre a natureza das terras descobertas. O batismo foi feito pelos cartógrafos do Ginásio Vosgiense de Saint-Dié, no folheto intitulado *Cosmographiae Introductio*, de 1507. O editor Martin Waldseemüller agregou ao mapa mundi a célebre *Lettera* de 1504 de Amé-

rico Vespuccio, responsável pela revelação do continente como a “quarta parte” do mundo, contra a hipótese colombiana do “ser asiático” das terras descobertas. De acordo com os relatos de Vespuccio, a inscrição cartográfica do nome América aplicava-se às terras do sul, visitadas na sua viagem portuguesa de 1501 a 1502. Assim, no mapa que ilustra a tese de Vespuccio, o mundo novo refere-se apenas à terra firme meridional, ficando esta separada da setentrional pelo mar, e ainda tida como sendo a Ásia (1) De resto, quando em 1620 os *Pilgrim Fathers* arribam a esta parte do hemisfério, a existência de várias universidades, colégios conventos, imprensa, teatro público, o florescimento das artes plásticas e da literatura na América Hispânica legitimavam o atributo *americano* aos membros de uma sociedade consciente de “sua individualidade a zelosa de seus direitos”, como observa Pedro Henríquez Ureña (2)

Os aspectos mencionados fundamentam a reivindicação dos significante original por ensaístas contemporâneos como Alfonso Reyes, Alejo Carpentier ou Lezama Lima, cujo trabalho de revisão conceitual da América recorre freqüentemente aos tempos coloniais, em busca também de um significado dessa cultura. A postulação, ao nível físico, histórico, político, religioso e mítico dos critérios da *diferença* americana com relação a outros modelos culturais, constitui o mais substancial legado da ensaística atual, mas ela se nutre da primeira imagem do continente, aquela que começa o discurso americanista. E quando nasce esse discurso?

2. Para Alfonso Reyes, a imagem da América começa a ser forjada antes de sua existência histórica: “antes de ser un hecho comprobado, [América] comienza a ser un presentimiento a la vez científico y poético” (3) Reyes refere-se às remotas fantasias sobre terras ocidentais que percorrem documentos egípcios de 3.000 anos A.C., a Atlântida de Platão, a imaginação dos estóicos gregos, a *Medéia* de Sêneca, as lendas medievais de remotas ilhas, as profecias de Ramón Lull, e que atravessam os poemas renascentistas para chegar às mãos de Cristóvão Colombo pelas páginas da *Imago Mundi*, do Cardeal Alíaco, em 1482.

---

(1) — A extensão do nome América a todo o continente só se torna habitual depois do mapa mundi de Mercator, de 1538. Sobre a questão cosmográfica, V. Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de cultura económica, 1958, p. 72-3 e notas 104 e 108.

(2) — *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, F.C|E., 1964, 3ª ed., p. 60.

(3) — *Ultima Tule* (ensaio de 1942), in *Obras Completas*, tomo XII, México, F.C.E., 1960, p. 29.

“Y así, antes de ser esta firme verdad que unas veces nos entusiasmo y otras nos desazona, América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites” (p. 14).

Os antecedentes fabulosos prefiguram o discurso americanista, mas seu começo é, a rigor, aquele interpretante forjado no momento do Descobrimento e da conquista, pelos cronistas do Novo Mundo. Com eles se inicia o conceito de “maravilha” — recolhido das antigas tradições e rejuvenecido no fulgurante momento em que a América se torna um referente real. A significação eufórica da América para o homem europeu, que vai desde o espetacular impacto do Descobrimento até pelo menos os fins do século XVIII, faz-se pela incorporação de mitos e lendas dos testemunhos narrados dos primeiros viajantes. São freqüentes nos cronistas expressões como “encantamento”, “sonho”, “maravilha”, “não sei como contar”, “faltam-me palavras” que, se bem denotam o assombro natural diante do desconhecido, refletem também a falta de referência para os novos objetos, seres e fenômenos. No IV livro, capítulo 36 da *História natural y moral de las Indias* (1590), o padre José de Acosta nos dá um excelente registro da perplexidade do europeu diante da novidade americana. Depois de considerar confuso que a nossa fauna não tinha participado da Arca de Noé e, logo, não se explicava a sua formação, arremata com o problema de sua denominação:

‘Porque si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas de Europa, será llamar al huevo castaña’

Para suprir essa lacuna semântica, os primeiros narradores recorreriam à citação de autores gregos e latinos, à comparação com as coisas conhecidas e imaginadas e, principalmente, à alusão aos relatos bíblicos, às lendas medievais (sobretudo os romances de cavalaria) e aos mitos clássicos. Na linguagem cronística, o símil, a metáfora, a hipérbole e mesmo as reticências cumpriam a função retórica de descrever frutas ou animais dos trópicos, como o mamey, a guanábana, o abacaxi, o lhama, o largato ou as aranhas. Muito episódio cômico daquelas narrações derivam da incipiência da botânica e da zoologia, que não haviam incluído ainda em seu repertório, por exemplo, o fenômeno do parasitismo vegetal — que levou Colombo a crer que as árvores tropicais tinham a vantagem de engedrar num só ramo folhas de diferentes formatos — ou a estranha espécie de mamíferos do Caribe, os manatis, que o Almirante jurou tratar-se das mitológicas sereias (com o reparo de que não eram tão belas como a tradição havia pintado) Mas é certo também, que as cinco grandes lendas americanas — das Amazonas, dos Canibais de um só olho, da Fonte

da Eterna Juventude, do Dorado, dos Índios Gigantes e a proliferação de outras de menor repetibilidade não serviram para cumprir um projeto informativo, mas sim o publicitário, de atrair grandes contingentes de povoadores, curiosos ou ávidos, mas sempre seduzidos pelo maravilhoso.

Por legítimo que seja atribuir à busca do ouro a continuidade entre a Conquista e a Colonização, é errôneo menosprezar o condicionamento visionário que atuou na ocupação do Novo Mundo pelo europeu. Sérgio Buarque de Holanda defende esta idéia, ao examinar minuciosamente a sobrevivência na imaginação ocidental da tópica da “visão do paraíso” Originado na antiguidade latina, esse motivo se fortalece exageradamente na era moderna, quando se torna plausível o Éden nas terras americanas. É notável que todos os grandes mitos da Conquista sejam produtos da imaginação castelhana e apareçam atenuados na ocupação da América Portuguesa. Tais atenuações, explica o historiador brasileiro, não se devem a uma característica étnica ou a um suposto espírito nacional português que os oponha aos castelhanos. O realismo cético, o interesse pragmático por uma realidade viável entre os colonizadores do Brasil, devem-se a contingências históricas, que têm que ver com o fundo eminentemente arcaico e conservador da monarquia lusitana, vinculada então a padrões medievais, ultrapassados pelo humanismo desinteressado e fantasioso do Renascimento (4)

No que pesem as divergências, polêmicas e objeções sobre os métodos do colonizador espanhol, já sejam na denominação e conversão dos indígenas ou na extração das riquezas, é admirável que seus relatos tenham conseguido criar um significado consistente e perdurável sobre o Novo Mundo. O significante “maravilla” ostenta o complexo significado que os fatos, seres e objetos assumiram para os cronistas. Nomear a realidade como maravilha veio a ser a solução (para bem ou para mal) para a tarefa contingente de sistematizar, de dar forma ao conjunto plural e informe de conteúdos do mundo recém ingressado na História. Diz com acerto Edmundo O’Gorman que a América não foi descoberta, mas *inventada*. O longo processo que começa com o problema de resolver o ser geográfico das novas terras e culmina com a necessidade de inventar-lhe um ser histórico, tem na concepção do maravilhoso americano uma imagem poética fundadora, um primeiro atributo, capaz de preencher o vazio original e de iniciar a construção de um ente diferenciado da Europa.

A atribuição eufórica da América pode ser tomada como o predicado básico que inaugura o discurso americanista, mas dentro dela

---

(4) — *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, São Paulo, Cia. Ed. Nacional — Ed. USP, 1969, 2ª ed. ampliada, p. 129-30.

podem-se fazer distinções, tida em conta a tipologia das idealizações de C. G. Dubois (5) As lendas de milagres e de monstros identificam a América como um “Reino das Maravilhas” (mundo *a contrário* e livre das leis físicas); a concepção como paraíso terrenal, onde se pudesse colher sem labuta os frutos de uma terra em eterna primavera a identifica como uma “Quimera” (mundo de satisfação dos apetites físicos) Enquanto essas versões prevalecem na mente popular, para os intelectuais o Novo Mundo assume a conotação da “Arcádia” (lugar livre de restrições sociais, em harmonia com a vida natural e cósmica) e, certamente, a da projeção mais racionalizada que os europeus fantasiaram: a “Utopia” Elementos arcádicos e utópicos comparecem no primeiro ensaio americanista de um escritor mestiço — o Inca Garcilaso de la Vega — que recolheu a visão idealizada da sociedade na descrição do incanato em seus *Comentarios Reales* (1609-1617) O Estado planejado, de poucas e claras leis, localizado em “nenhum lugar”, foi logo vislumbrado naquele continente despojado das complicações, vícios e desordens da História. Ao surgir como fruto de uma das maiores crises sofridas pela cultura ocidental — a que abre ao assentamento da modernidade — a América se converte no espaço privilegiado para alojar o projeto europeu de reforma social. O espírito de aventura que caracteriza o homem moderno, e que aparece encarnado no pensamento de Descartes, encontra naquele mundo novo as condições de ser absorvido em prol da reconstrução do Ocidente.

A força do estímulo que a América oferece a essa aventura individualista e moral pode ser bem medida pela concretização dos ideais utópicos empreendida por Vasco de Quiroga no México do século XVI. Inspirado na *Utopia* de Thomas More e crente na possibilidade de reproduzir na sociedade humana a harmonia divina, o bispo de Michoacán ensaia uma extraordinária organização comunal nas aldeias indígenas. As suas “Ordenanzas” (1531-1565) contêm as normas do modelo de utopia social que pôs em prática durante trinta anos, mas que chegou até o século XVIII. Suas prescrições abrangem questões administrativas e de agrupamento familiar; de jornada de trabalho (de 6 horas) e de moderação dos costumes; de distribuição equitativa das colheitas e de proteção aos desvalidos; das diversões lícitas e de rechaço à escravidão; do intercâmbio de mercadorias e de abolição dos ofícios de luxo; do regime do trabalho feminino e do controle da produção agrícola (6)

---

(5) — *Problèmes de l'Utopie*, Paris, Archives des Lettres Modernes, 1968 (1), n.º 85.

(6) — O cotejo das “Ordenanzas” de Quiroga e a *Utopía* de More foi feito por Silvio Zavala, *Ideário de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941.

Outros exemplos de experiência utopista — como a das Missões do Paraguai (1606-1767) — podem ser recordadas, mas o impulso humanitário dos primeiros tempos será isolado e depois sufocado pela burocracia do sistema colonial espanhol. Por outro lado, a aventura européia degenera, pela sua própria abstração e claudicação com seus ideais, em refinadas formas de hipocrisia. O fim da aventura era — como diz Leopoldo Zea — servir de estímulo à Europa (7)

3. Mas como as imagens não são a realidade e sim o seu simulacro — sempre impregnadas da “força e qualidade dos afetos que secundaram o momento da sua fixação” (8) —, sua consistência de forma tem notável poder de resistência ao tempo e de circulação pelo espaço. Assim, a representação poética dos cronistas, de antiqüíssima linhagem, e a racional dos humanistas, ditadas pelas aspirações da era Moderna, produziram-se pela euforia diante da aparição do novo objeto e garantiram sua perpetuidade nos textos, graças à sua notável flexibilidade para adaptar-se às necessidades históricas dos hispano-americanos. Um dos momentos felizes dessa ocorrência aconteceu à raiz das teses polêmicas de Buffon e Cornelio de Pauw sobre a inferioridade do Novo Mundo, na segunda metade do século XVIII. A rejeição sistemática à especulação escolástica e a insistência na necessidade da investigação experimental levaram os naturalistas ilustrados a refutar a utopia da América com o escudo da ciência e do progresso. Buffon dirá que o continente americano é novo e “imaturado”; que o aborígene é incapaz de dominar o meio e que carece até de ardor sexual; que o clima é insalubre e as espécies imperfeitas ou degeneradas. Para de Pauw, a América é um mundo à margem do progresso e só se livrará de sua condição degrada pelo contato com a Europa.

No coro das refutações *criollas* às “calúnias” dos detratores da América, as vozes dos precursores da independência (José Manuel Dávalos, Hipólito Unanue, José Cecilio del Valle, Francisco José Caldas, Fray Servando Teresa de Mier) deixaram entrever a consciência política dos efeitos nefastos das teorias naturalistas (justificadoras do colonialismo europeu) para os seus ideais de reforma social e de autonomia.

Nos escritos de Fray Servando, por exemplo, as referências aos “desatinos” de de Pauw insinuam a inspiração espanhola anti-americanista e comparecem no mesmo contexto de suas denúncias da corrupção dos vice-reinados, da censura inquisitorial e do autoritarismo espanhol:

---

(7) — Cf. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, 2ª ed. p. 57

(8) — Cf. A. Bosi, “Imagem, discurso”, in *Discurso*, n.º 5, 1974, p. 65 (artigo incluído no livro *O ser e o tempo da poesia*, SP., Cultrix, 1977).

“Pauw, que parece escribió sus investigaciones americanas dentro del círculo polar, según su absoluta ignorancia de las cosas de América, y a sugestión de un español escribió contra los americanos ( . ), con una pluma teñida en sangre de caníbales, dijo que la América entera es un continente acabado de salir de las aguas. Por consiguiente, todo lleno de pantanos y lagunas hediondas y mortíferas, incapaz de madurar ninguna fruta y sólo capaz de producir juncos, réptiles y espinos; que de sus corrompidos estanques ha saltado una casta de ranas llamadas indios, especie media entre los hombres y los monos orangutanes. Estos son delirios dignos de una jaula” (9)

Se bem que a mordacidade crítica de Fray Servando lhe adviesse do contato direto com as formas degeneradas do sistema colonial, o seu pensamento político era impelido por um conceito positivo da América, já formulado naquele famoso sermão de Guadalupe, de 1794 — ponto de arranque de sua trajetória de rebelde perseguido e andarilho. Não se pode entender hoje o reto sentido daquele texto herético para o Santo Ofício e francamente subversivo para a Monarquia Espanhola, senão como uma reivindicação americanista que ia muito além da fachada inocente das duas proposições discursivas: 1) o Evangelho foi pregado na América séculos antes da Conquista por São Tomé (a quem os astecas chamaram de Quetzalcóatl — o deus-herói mítico cuja representação é a serpente emplumada); 2) a Virgem era cultuada pelos indígenas desde a pregação do apóstolo na imagem de Tonantzin (a deusa da fertilidade entre os astecas) e só depois da Conquista é que esta foi identificada como “Virgem de Guadalupe” (10) Corretas ou não cientificamente, essas idéias implicavam na desvalorização do trabalho evangélico dos espanhóis (inadmissível dentro da atribuição missional da Conquista) e continham uma versão revolucionária e ilustrada pelos doutos argumentos aportados, de uma cultura autóctone cristã e, portanto, apta a ingressar na cultura ocidental, sem a mediação colonial.

Nessa mesma ordem de protesto anti-hispânico e da qual arranca a formulação de uma nova imagem da América, as investigações dos jesuítas expulsos logram constituir a mais coesa contestação *criolla* à suposta inferioridade do Novo Mundo. Os estudos sobre a natureza — como os de orgulhosa chilenidade do Pe. Juan Ignacio de Molina (1776) — e sobre o indígena — como a *Storia Antica del Messico*

---

(9) — *Apología*, parte III, in Fray Servando Teresa de Mier. *Memorias*, tomo I, México, Porrúa, 1971, 2ª ed., p. 121-2.

(10) — *idem*, *ibidem*, p. 5-98.

(1780-81), do Pe. Francisco Xavier Clavijero, que defende o potencial criador da cultura náhuatl, inclusive dos ângulos científico, lingüístico e religioso — se erigem como claros sintomas dos nascentes nacionalismos americanos, que, de uma plataforma reivindicatória neo-utópica, começavam a abalar as bases da monarquia espanhola nas Índias.

É certo que a obra do grupo de jesuítas desterrados manifesta “una nostalgia común del paraíso indiano de que fueron arrojados”, como diz Picón Salas (11) Mas à imagem edênica, que unifica a sua ensaística, prevalece a racional utópica, mais afeita ao propósito político-social de dar às coisas americanas o sentido de validade universal. É na literatura que a tendência a revitalizar o utopismo, traço do modo *criollo* de apropriação das teses ilustradas, vai encontrar terreno favorável a combinar o seu código racionalista ao poético da imagem edênica. O poema descritivo *Rusticatio mexicana* (1781 e 1782) do jesuíta guatemalteco Rafael Landívar revivifica a tópica da América paradisíaca nas descrições jactanciosas da flora e da fauna, da beleza plácida de rios, lagos, cascatas e montanhas, da feracidade da terra, da excelência dos minérios de ouro e prata. Para compor o seu vasto cenário (15 cantos) de bonança tropical, o jesuíta guatemalteco valeu-se dos motivos virgilianos de exaltação da vida rural, da ética do trabalho agrícola, da industriiosidade dos habitantes do campo mexicano, da singeleza dos costumes rústicos e até recorreu a neologismos, latinizando vocábulos nahuas, para nomear as coisas americanas e inseri-las no repertório cultural do mundo clássico.

Esse paradoxal *criollismo* em latim não se limitou, contudo, à mera afirmação do nativo para desautorizar as teses dos naturalistas Buffon e de Pauw. A idealização arcádica do agro novo-hispano, Landívar acrescenta, no VI canto, uma alegoria da América utópica na descrição da vida comunitária dos castores (“fibri”) (12): a divisão do trabalho, a engenhosa construção da “cidade”, a solidariedade la-

---

(11) — *De la Conquista a la Independencia*, México, F.C.E., 1969, 5ª ed., p. 185.

(12) — A análise dos elementos utópicos da *Rusticatio* foi ensaiada por Arnold L. Kerson (“El concepto de utopía de Rafael Landívar en la *Rusticatio Mexicana*”. *Revista Iberoamericana*, n.ºs 96-97, julio-dic. 1976, p. 363-379), cujas conclusões aproveitei aqui, exceto a de que o uso do latim no poema se devesse à “tradução jesuíta”. Outros padres americanos desterrados como Clavijero, Cavo, Alegre ou Molina, escreveram em línguas romances. O mais provável é que Landívar, longe de querer prencer seu ócio com a dignidade dos hexâmetros latinos, elege-se a língua mais adequada aos seus propósitos políticos de: 1) obter mais rápida difusão e comunicação na Europa culta; 2) conferir status cultural ao mundo americano; 3) lograr maior credibilidade para suas idéias, homologando na língua o conteúdo racionalista de sua utopia.

boral, as provisões para o inverno, os passatempos compartilhados, o rigor dos castigos aos infratores etc.

A *res-publica* dos castores vinha assim culminar, em espécie metafórica, o ciclo das aspirações utópicas que desde sempre tinham depositado no Novo Mundo os projetos de uma humanidade mais feliz, de uma liberdade não comprometida, de uma sociedade mais justa. E, sobretudo, significava que o sonho que nutrira os ideais humanísticos da modernidade européia fôra definitivamente apropriado pelos hispano-americanos no umbral de sua autonomia política. E o que fazer agora com a imagem visionária?

4. No primeiro período do movimento de independência, essa imagem servirá para alentar os grandes projetos de iniciar uma história própria, racional e planejada de acordo com as bases da Filosofia da Ilustração. A teoria do homem universal, os princípios dos direitos humanos, a fé no progresso tinham concreções convincentes: Inglaterra com sua revolução industrial e suas instituições políticas; França com sua revolução política e ideológica e os Estados Unidos com suas novas instituições de caráter liberal e democrático. A liberdade e o bem estar social poderiam ser alcançados dentro destes cânones modernos, dos quais a Espanha se apartava irremediavelmente. Cortar as amarras com esse mundo retrógrado e negativo dos novos ideais fechava o círculo da ideologia otimista que inspirava a vontade revolucionária dos hispano-americanos.

Quando se frustram os ideais da Revolução Francesa, com a destruição do Império de Napoleão e o surgimento da Santa Aliança (1818-1822), da crítica à claudicante Europa brota a mais perdurável imagem que o pensamento decimonônico conseguiu forjar (e a que pôde atravessar o período romântico em meio a tantas vicissitudes): a da América jovem, depósito de potencialidades, reserva da História, destinada à suprema vocação de reformar o Homem. Na exaltação da natureza, subproduto da *mitologia do porvir*, refina-se a vontade de ocupar o sítio privilegiado da liberdade e da cultura. A “Alocución a la poesía” (1823) de Andrés Bello sintetiza bem os motivos mencionados, na exportação à Poesia:

“Tiempo es que dejes ya, la culta Europa  
que tu nativa rustiquez desama,  
y dirijas el vuelo adonde te abre  
el mundo de Colón su grande escena”

A contraposição América vs. Europa é mais adiante reabsorvida no antagonismo entre a Poesia e a Filosofia, entre a inocência do primitivo e a degeneração da razão. À Europa corrupta — “luz y mise-

ria”, “encina carcomida”, onde a “coronada hidra” (alusão à Santa Aliança) (13) ameaça o retorno à “noche de barbárie y crimen” — o poeta opõe a imagem estelar: “América, del sol joven esposa, /del antiguo Oceano hija postrera/ en su seno feraz cría y esmera” A mesma intenção revolucionária, paradoxalmente expressa em forma neoclássica, retorna três anos depois na silva “La agricultura de la zona tórrida”, poema de cunho didático que descreve o banquete da “tierra hermosa” para defender o ethos virgiliano na construção das nacionalidades americanas. A América como refúgio da liberdade é a idéia que o americanismo de Bello fez circular entre seus coetâneos. “La hoguera anunciadora, diz Henríquez Ureña, salta, como la de Agamenón, de cumbre en cumbre, y arde en el canto de victoria de Olmedo, en los gritos insurrectos de Heredia, en las novelas y las campañas humanitarias y democráticas de Fernández de Lizardi, hasta en los *cielitos* (\*) y los diálogos gauchescos de Bartolomé Hidalgo” (14)

Mas todo o otimismo do conceito valorativo do espaço americano viria a esboroar-se contra a crueza da realidade que resistia à adaptação dos esquemas progressistas dos países modernos. A exemplaridade da democracia que se havia instalado com a independência das treze colônias norte-americanas levava a decepcionantes confrontos com a América abaixo do Rio Grande que, por volta de 1830, debatia-se em guerras civis, ditaduras, analfabetismo, agitações e violência. A teoria do homem universal parecia agora uma falácia para o intelectual hispano-americano que assistia à escalada fulminante do *caudillismo*, fenômeno imprevisto para os ideólogos formados no enciclopedismo e que só se explicava pela herança do autoritarismo e feudalismo espanhóis. O vínculo com a Espanha não podia ser cortado de um golpe e o grande dilema que se abate sobre a Hispano-América é como desfazer-se da pesada carga colonial. O cenário da América do século XIX mostrava no conflito dos opostos (passado ou futuro, absolutismo ou democracia, barbárie ou civilização) a própria crise de sua identidade cultural.

Bolívar encarna, melhor que nenhum outro americano de seu tempo, o processo de conversão da imagem eufórica da América na sua contrapartida e a conseqüente crise axiológica patente nos dualis-

---

(\*) — *cielito*: tipo de composição gauchesca, de começos do século XIX, cujo estribilho começava com “ay, cielito...”

(13) — A exegese dessa imagem foi feita por Emir Rodríguez Monegal em *El otro Andrés Bello*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 70

(14) — *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, in *Obra crítica*, México, F.C.E., 1960, p. 241.

mos exclusivos (15) O seu pensamento descreve um trajeto parabólico que, em duas décadas, vai do otimismo dos ideais da democracia absoluta para o ceticismo, digamos, da relativização da democracia. A *Carta de Jamaica* (1815), texto que marca o zênite da mencionada evolução, já revela a pugna entre a visão utópica e a realista. O sonho da Grande Federação Americana, da fraternidade das novas nacionalidades, unidos como na anfictionia grega (“Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el Corinto para los griegos”), esbarra com a falta de preparação dos hispano-americanos para a liberdade, devido à passividade colonial: “Nosotros somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, no somos ni indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles” Essa constatação o levará a preconizar um regime de transição entre a antiga organização espanhola, centralista, e os ideais democráticos da Revolução, para “evitar las anarquías demagógicas o las tiranías monocráticas” No *Discurso de Angostura* (1819) acentua-se o afastamento da idéia de democracia pura, rousseauniana, que vai desembocar na tese da presidência vitalícia do Estado Federal Andino, no Congresso do Panamá (1826) e na ditadura da Gran Colombia, ao final dos anos 20.

Não cabe aqui o exame das causas históricas que levaram o Libertador ora à contradição do seu postulado de um governo forte e ao mesmo tempo liberal, legalista e democrático, ora à renúncia até mesmo a essa solução provisória e ao ideal continental da Grande Pátria (16)

Para os objetivos do nosso tema, basta assinalar que, do questionamento bolivariano da imagem utópica da América não emerge jamais a descrença no futuro americano. A idéia da universalidade da cultura hispano-americana, fundamentada no ideal da solidariedade continental, é a que teve maior ressonância no seu tempo e até no século XX. É o seu gênio político que faz erigir, dos escombros da utopia romântica do grandioso destino a ser produzido pela mecânica

---

(15) — É curiosa a analogia que estabelece Víctor Andrés Belaunde entre a dualidade do pensamento de Bolívar e as duas estátuas, de Caracas e a de Lima, que representam os dois momentos de sua ação política: na primeira, arrogante e a cavalo, traduz os sonhos de grandeza dos tempos libertários; a segunda o mostra fatigado e triste, a espada inerte, com a amargura da consciência da realidade americana. (cf. *Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana*, Madrid, Cultura Hispánica, 1959, p. 139).

(16) — Sobre essa questão, o citado livro de Belaunde é abundante na análise e documentação. V sobretudo caps. XX a XXX.

da História (17), a nova utopia que iria canalizar as forças da emancipação mental dos hispano-americanos, desde meados do século XIX: a da Educação.

As raízes do novo mito se encontravam nos dois princípios correlatos que deram o arranque da Revolução: 1) desvencilhar-se da tradição espanhola (sempre a culpada pelo despreparo, a ignorância e os vícios do presente); 2) encontrar um lugar na História (na modernidade), adotando fórmulas estrangeiras para ingressar, a curto prazo, na nova ordem gerada pela cultura ocidental. Assim, quando os povos hispano-americanos tomam consciência da marginalidade da cultura em que tinham se formado — problema que se coloca, segundo Leopoldo Zea, desde os fins do século XVIII e com toda crueza no XIX (18) — lançam-se a assimilar os valores e os frutos da nova cultura. Não custa repetir que, no processo desespanholização-europeização, o exemplo dos Estados Unidos atua como pedra de toque. Pode-se dizer que este fato é o reflexo, no plano intelectual, do surgimento daquele “pacto neocolonial” do plano econômico, quando se fortalece a hegemonia continental da nascente potência imperialista que, no correr do século XIX, assumiu o papel de “gendarme” a serviço dos interesses financeiros internacionais, para, no início do século XX, defender os próprios (19)

Lúcidos educadores de então tiveram consciência da inequação dos modelos forâneos à realidade latino-americana e afirmaram a necessidade de “independência espiritual” José de la Luz y Caballero, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, José Victorino Lastarria ou Francisco Bilbao, criticaram o servilismo da adoção das filosofias inglesa, francesa ou alemã, sustentando a urgência de soluções próprias. Malgrado a comprovação dos desajustes de todo tipo de transplante cultural à América Latina, parecia inevitável a “europeização”, devido à incipiência das teorias educacionais próprias, à inexistência de uma Filosofia americana, ao afastamento do intelectual das massas

---

(17) — Antonio Cândido sintetizou essa utopia na fórmula “terra bela-pátria grande”, em que a relação causal conduzia “a una literatura que compensaba el retraso material y la debilidad de las instituciones por la supervalorización de los aspectos ‘regionales’, haciendo del exotismo un motivo de optimismo social” (*Literatura y subdesarrollo*”, in C. Fernández Moreno, org. *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI, 1972, p. 336). É preciso assinalar, porém, que se a literatura narrativa conseguiu sustentar até fins do século XIX dita “mitologia do país novo”, no ensaio ela é precocemente questionada, quando da visão apocalíptica da “barbárie”, se forja o mito da Educação.

(18) — Cf. *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos” (Col. Repertorio Americano), 1976, p. 25.

(19) — O “pacto neocolonial” é examinado em suas implicações históricas por Halperin Donghi, in *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Ed., 1972, 3ª ed., sobretudo p. 214-5 e p. 284 e seguintes.

iletradas (ora pelo seu status social, ora por sua refinada formação parisiense ou londrina), e, em suma, devido ao desconhecimento do que fosse a tão propalada “realidade latino-americana” De resto, os contrastes entre a vida urbana e a rural, as disparidades sociais, o caos político, a brutalidade do meio, eram tidos como índices de “barbárie”, cuja eliminação se programava pela assimilação das formas “civilizadas” de vida.

Foi Sarmiento quem reduziu o complexo problema cultural da América à antinomia civilização vs. barbárie (*Facundo*, 1845 e *Conflictos y armonías de las razas en América*, 1883) Segundo seu esquema, no solo argentino — e extensivamente no da América — conviviam duas civilizações: uma medieval, retrógrada, bárbara, que habita o campo, e outra moderna, educada, europeizada, que habita a cidade. Os elementos que compõem a imagem da América bárbara são identificados com a herança espanhola (a Inquisição, a escravidão, o despotismo) e com o substrato indígena (a perfídia, a indolência, o primitivismo, a ignorância) — inclusive nas zonas de culturas autóctones superiores. *Facundo*, o *caudillo* sinistro, o “gaucho malo”, produto do regime tirânico de Rosas, personifica os males da barbárie: “es el hombre de la naturaleza. el hombre bestia aún [que] gustaba ser temido”; “ignorante, rodeándose de misterios y haciéndose impenetrable, valiéndose de una sagacidad natural. fingía una presciencia de los acontecimientos que le daba prestigio entre las gentes vulgares”; “es el bárbaro, no más, que no sabe contener sus pasiones, y que, una vez irritadas, no conocen freno ni medida”; “es el terrorista que a la entrada de una ciudad fusila a uno y azota a otro, pero con economía, muchas veces con discernimiento” (20)

Para extirpar esse flagelo, Sarmiento propõe um programa civilizador para o “novo governo” que, entre as sugestões para organizar a instrução pública, promover a literatura, a justiça, a moralidade dos costumes e as relações internacionais, destaca a imigração de estrangeiros: “en veinte años sucederá lo que en Norteamérica. que se han levantado como por encanto ciudades, provincias y estados en los desiertos” (21) Com esta solução de importar as técnicas e o progresso, numa espécie de campanha sanitária para suprimir os males endêmicos da sociedade, superpondo uma cultura postiça para gerar uma “vida superior”, Sarmiento culmina as contradições de seu ensaio-romance (22) Faltou-lhe certamente um método sociológico

---

(20) — *Facundo*, Buenos Aires, Losada, 1974, 6ª ed., p. 80-1 e 162.

(21) — *ibidem*, p. 236.

(22) — Nos artigos dos seus últimos anos (1887 e 1888), Sarmiento reconhece os riscos da imigração indiscriminada, pela ambição desmesurada, o analfabetismo e a inassimilação dos contingentes ao meio. (cf. Ezequiel Martínez Estrada, *Sarmiento*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, 3ª ed., p. 89-94 e 101-2).

mais depurado para atinar com a complexidade estrutural do problema do *caudillo* e da marginalidade social do índio. Mas suas teses careceram, sobretudo, de rigor conceitual, posto que conferiu um estatuto de barbárie a uma cultura que era, na verdade, *bastarda*, formada de elementos heteróclitos, que hibridizam o selvagem e o civilizado (23). Ao considerar como aberrante a maior porção da América, e a mais legítima, por mestiça, sobreestimou a minoria que remedava uma concepção da sociedade e do indivíduo, emprestada do racionalismo francês e inglês dos séculos XVII e XVIII. Com esta idéia de civilização, distante da tradição *criolla*, Sarmiento privou a sua utopia educacional de operar sobre bases históricas mais reais.

Desde que a relação entre a imagem apocalíptica da América bárbara e a admiração pelos esquemas progressistas — testados com êxito nos Estados Unidos — ditava a diretriz do processo intelectual decimonônico, a instalação do positivismo como filosofia oficial parecia a melhor solução para ingressar na vanguarda da civilização. Não cabe aqui repassar os resultados alcançados, no terreno político-econômico, pelas ditaduras ou regimes liberais de corte positivista (24). No espaço do discurso americanista, cumpre indicar que o cientificismo da nova doutrina, aplicada tanto aos fenômenos físicos, quanto aos espirituais, morais e sociais, vai gerar um notável recrudescimento da imagem disfórica da América.

Dois atributos desta América, a latinidade e a mestiçagem, são julgados segundo os critérios das teorias raciais da superioridade nórdica e pelas darwinistas sobre a biologia e o organicismo social. A indisciplina, a impulsividade, a falta de espírito prático, o misticismo e a fantasia passam por manifestações da inferioridade da raça latina. Mas, como o latino é, pelo menos, europeu e branco, o racismo finisecular concentrará suas acusações sobre o mestiço (25). Da análise clínica a que submetem a sociedade hispano-americana, sairá o diagnóstico de que são as qualidades do mestiço, tanto as herdadas biologicamente, como as determinadas pelo meio — (desarmonia psíquica, imoralidade, servilismo, preguiça, belicosidade, hipocrisia, egocen-

---

(23) — Usando os termos de Sapir, Martínez Estrada observa que a cultura bárbara é uma “cultura genuína”, por oposição à “bastarda”, produto do encontro de povos, como na conquista romana (cf. op. cit., p. 61-64).

(24) — Remeto ao conhecido estudo de Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.

(25) — A divulgação das *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) de Gustave Le Bon, formuladas em torno da tese de que o produto da mistura das raças é sempre inferior às originais foi decisiva para a crítica à mestiçagem na América Hispânica. Esses ecos da psicologia das raças de Le Bon são estudados por Martín Stabb em *América Latina en busca de una identidad*, Caracas, Monte Ávila, 1969, cap. II.

trismo etc.) —, as causas da doença social, que impedem o viço das instituições democráticas. A cura é conforme ao critério cirúrgico: branqueamento literal das populações, pela imigração, ou branqueamento metafórico, pelo “estudo positivo” da história, da política, da economia, da sociologia (26)

Não obstante o pleno vigor das teses positivistas, entre 1880 e 1900, escritores de grande envergadura intelectual como Manuel González Prada, Justo Sierra e José Martí, fizeram objeções ao simplismo dos tratados racistas sobre o “caráter nacional”, alertando para a relatividade de um pensamento que forçava a implicação entre a noção de evolução e a de valor. Ao começar o novo século, já era hora de remover as falácias da ciência positiva, para desembaraçar o percurso da utopia americana do mito pessimista de nossa inferioridade cultural.

5. Visto em conjunto, o discurso americanista deste século se caracteriza pelo esforço sistemático de reconstruir a imagem eufórica da América. Seu método prospectivo se apoia, fundamentalmente, na crítica aos preconceitos que nutriram a ideologia da “inferioridade natural” dos povos sulistas, para reabilitar o conceito da América como reserva dos ideais humanitários da cultura ocidental. Esse movimento que vai da aceitação irrestrita da condição histórica, legítima, real, para o retorno à qualificação utópica do Descobrimento (ou melhor, da “invenção”) da América, mostra, por um lado, o paradoxo que tem regido os anseios americanistas de promover a descolonização cultural. Mas, sua outra face significa que, nessa busca agônica e contraditória da identidade do “ser latino-americano”, o resultado é a *consciência da diferença*, cuja função é estimular um projeto de superação da marginalidade histórica, imposta aos povos latino-americanos.

Nos complexos meandros dessa busca, reconhecem-se, pelo menos, dois atributos que compõem a imagem contemporânea da América: a latinidade e a mestiçagem — considerados não exclusivos, mas complementares e valorizados como signo da universalidade dessa cultura.

A nova dimensão do americanismo abre-se com o ensaio *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, que se apresenta sob a forma de lição monologada que o venerável mestre Próspero dirige aos seus jovens discípulos. No simbolismo do texto, extraído de *A tempestade*, de Shakespeare, Ariel, o numen invocado é o “império de la razón y

---

(26) — Os tratados sobre a “América enferma” mais conhecidos são: *Nuestra América*, de Carlos Octavio Bunge (1903), *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas (1909) e *Sociología argentina*, de José Ingenieros (1910)

el sentimiento. el entusiasmo generoso. la espiritualidad de la cultura. la gracia de la inteligencia”, que devem prevalecer sobre “los estímulos de la irracionalidad. la sensualidad y la torpeza”, representados por Calibán (27)

A definição dos objetivos democráticos da educação da juventude latino-americana e a crítica aos valores degradados da cultura norte-americana conlevam a descodificação dessa simbologia: a superioridade de Ariel, obtível por uma “estética de la conducta” — harmonia do ideal grego de beleza e o cristão de solidariedade humana —, identifica-se com a vocação natural da América Latina, por tradição étnica e cultural, e pelo “gênio da raça” (hispânico e latino) para os propósitos desinteressados do espírito. A denúncia da “nordomanía”, enquanto ameaça à “deslatinização” da América, completa a formulação de um modelo cultural latino-americano, no qual deve predominar a igualdade de todos para que um processo de seleção natural suscite “la revelación de las *verdaderas* superioridades humanas” (p. 224)

O ranço de aristocratismo da concepção arielista de sociedade democrática, regida pelos melhor dotados, bem como os ressaibos de conformismo, latente na oposição entre a espiritualidade da América Latina e o materialismo dos Estados Unidos são compensados pela reivindicação oportuna de um status de universalidade de nossa cultura e pela confiança no ideal supra-nacional da Magna Pátria, como espaço moral e intelectual de aglutinação dos povos latino-americanos.

Estas idéias de Rodó provocaram uma notável intensificação do discurso americanista e a sua reabilitação da tradição hispano-greco-latina teve um papel inseminador para a revisão conceitual da América, empreendida nas décadas seguintes por Vasconcelos, Henríquez Ureña, Reyes, Carpentier, Paz e Lezama Lima (28)

Contudo, o desenvolvimento posterior da imagem da América vai se concentrar no atributo, que não só dilata a idéia do universalismo, mas contém inclusive a substância diferenciadora dessa cultura, com relação a outros modelos culturais. Trata-se da mestiçagem, enquanto produto da assimilação biológica e cultural de várias raças. As variações em torno ao tema da América mestiça são abundantes e complexas. Nossa apreciação se contentará em relacionar apenas al-

---

(27) — *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguillar, 1967, 2ª ed., p. 207

(28) — O crítico Fernández Retamar inverteu recentemente a simbologia de Rodó: em vez de Ariel, é Calibán (anagrama de canibal), o selvagem explorado por Próspero, quem encarna o povo latino-americano. Em última instância, a utopia arielista é substituída pela “utopia proletária” (cf. Salvador Bueno Col. *Nossa América*, Lisboa, Seara Nova, 1973, p. 7-94.

gumas, especialmente aquelas de conteúdo neo-utópico, vinculadas à imagem fundacional do continente, que já examinamos aqui no tópico 1

Quem iniciou, de modo abrangente, a valorização da mestiçagem americana neste século foi José Vasconcelos, em *La raza cósmica*, 1925. Inspirado nas reformulações das teorias deterministas de Darwin, Gobineau e Desmoulins, Vasconcelos configurou um processo da evolução humana que consistia na fusão das quatro raças e cujo resultado, a quinta raça, ou “raça cósmica”, seria a síntese anuladora das estirpes conhecidas. Neste processo, a América Latina aparece como espaço privilegiado:

“Solamente la parte ibérica del continente 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 (. .) tenemos todos los pueblos y todas de la aptitudes, y solo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia” (29).

Apesar do excesso de otimismo de sua utopia mestiça”, as idéias de Vasconcelos teriam repercussão continental nas valorizações posteriores do fator mestiçagem para nossa formação cultural. A geração pós-arielista dos anos 30 e 40, influenciada pelo pensamento de Ortega y Gasset e pelo magistério filosófico de José Gaos, empreende uma verdadeira “inquisição” sobre as circunstâncias imediatas do homem latino-americano. O enfoque sistemático da linguagem e do comportamento mestiços que manifestam a hipocrisia, o cinismo, a dissimulação, os explica como produto da exploração e humilhação da América pelos colonizadores de todos os tempos. A indagação sobre o caráter nacional — a mexicanidade, a argentinidade, a chilenedade etc. (30) — está na raiz da etapa de consciência crítica da realidade americana, que evolui para um conceito positivo da mestiçagem como signo da cultura americana.

Entre os escritores que mais se preocuparam com o problema destaca-se Arturo Uslar Pietri, que considerou, não o aspecto biológico, mas as derivações que a mistura de sangues promoveu na vida e na

---

(29) — José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Madrid, Aguillar, 1966, p. 62.

(30) — Obras como *Radiografía de la pampa* (1933), de E. Martínez Estrada ou *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, incluem-se nesse grupo. Os caps. VI e VII do já citado ensaio de M. Stabb contém a bibliografia sobre o assunto. Não há, contudo, no âmbito hispano-americano, um estudo sistemático das teses sobre o “caráter nacional”, como fez Dante Moreira Leite, em *O caráter nacional brasileiro* (São Paulo, Pioneira, 3ª ed. revista, 1976).

arte “criollas” Em um sugestivo ensaio, “Lo criollo en la literatura”, examinou a vocação hispano-americana para a “mestiçagem literária” e disse:

“La literatura hispanoamericana nace mezclada e impura, e impura mezclada alcanza sus más altas expresiones. No hay en su historia nada que se parezca a la ordenada sucesión de escuelas; las tendencias y las épocas que caracterizan, por ejemplo, a la literatura francesa. En ella nada termina y nada está separado. Todo tiende a superponerse y a fundirse. Lo clásico y lo romántico, lo antiguo con lo moderno, lo popular con lo refinado, lo tradicional con lo exótico. Su curso es como el de un río, que acumula y arrastra aguas, troncos, cuerpos y hojas de infinitas procedencias. Es aluvial” (31).

Uslar Pietri parece dizer que a literatura hispano-americana é carnavalizada, na acepção de Bakhtine. Mas na sua terminologia, a “aluvionalidade” tem um estatuto diacrônico, formulado pela comparação com as literaturas estrangeiras. À diferença destas, a hispano-americana manifesta o gosto pelas formas elaboradas, obscuras e complicadas; a deformação dos modelos; a proliferação do mítico e do simbólico; o predomínio da intuição e da emoção; o tom patético e a truculência psicológica; a utilização da literatura como instrumento de luta política e pregação reformista.

A idéia da cultura latino-americana como recipiente de influências ocupa o centro de inteligentes análises da história e da literatura. Lezama Lima assinala que a voracidade americana — na sua linguagem barroca, um “protoplasma incorporativo” — é uma herança do gênio hispânico e do autóctone, que permitiram a constituição na América de um “espaço gnóstico” aberto à produção do conhecimento e à proliferação das imagens. “El *simpathos* de ese espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se inserta en las formas de un conocimiento que agoniza, teniendo que justificarse, paradójicamente, con un espíritu que comienza. ¿Por qué el espíritu occidental no pudo extenderse por Asia y Africa, y sí en su totalidad en América?” (32) A explicação, segundo Lezama, é a capacidade de fecundação vegetativa do espaço americano, de receber e gerar novas modalidades culturais.

---

(31) — in *Las Nubes* (1951), reproduzido em A. Uslar Pietri, *Veinticinco ensayos*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 43.

(32) — “Suma críticas de lo americano” in *La expresión americana* (1ª ed., 1957), Santiago, Ed. Universitaria, 1969, p. 120-1.

Em outras análises da problemática americana, Lazama Lima relaciona explicitamente a arte com o fenômeno histórico da mestiçagem, para atribuir à síntese hispano-incaica e hispano-negróide a responsabilidade pelas altas criações do barroco americano. A obra escultórica do índio Kondori e a do mulato Aleijadinho manifestam traços formais e ideológicos que distinguem o barroco colonial do europeu. Nos interiores e portadas esculpidas por Kondori, a natureza do mestiço americano se expressa no “plutonismo”, o fogo imaginário que rompe a unidade da teocracia hispânica, ao introduzir os emblemas cabalísticos do sol e da lua, em meio aos anjinhos de pedra. A tensão formal da proliferação desmedida das esculturas do Aleijadinho revelam, igualmente, a vontade de “contraconquista” do mestiço americano. A mesma vitalidade rebelde do fenômeno da mestiçagem aparece também nos excessos “luciferinos” de Domínguez Camargo, na curiosidade científica de Sor Juana Inés de la Cruz e na “gula” intelectual de Sigüenza y Góngora (33). As heresias e subversões dos artistas coloniais barrocos são, para Lezama, o desafio lúdico e o índice do amadurecimento do mestiço para a ruptura política do século XIX.

Os exemplos poderiam multiplicar-se na música, na linguagem coloquial, nos modos de habitação, no vestuário, nas práticas religiosas, nos regimes políticos, no comportamento social, nas ideologias. Carpentier indica que os acréscimos americanos à cultura hispano-greco-mediterrânea provêm de uma “perpétua germinação de praxis”, que nos dá uma visão do mundo mais ampla que a dos intelectuais europeus:

“El enfoque asiduo de culturas extranjeras, del presente o del pasado, lejos de significar un subdesarrollo intelectual sean por el contrario, una posibilidad de universalización para el escritor latinoamericano (...) Somos un producto de varias culturas, dominamos varias lenguas y respondemos a distintos procesos, legítimos, de transculturación” (34).

O dilema de situar a América no contexto ocidental encontra na mestiçagem um fator de autenticação de sua existência histórica. Considera-se que a parte ibérica do continente representa, nos tempos modernos, a revivescência de um fenômeno que marcou a história dos grandes centros irradiadores de civilização, como a Mesopotâmia, Grécia, Roma ou Espanha, onde o encontro de povos provocou a mistura de suas crenças, línguas, visões e técnicas, resultando em no-

---

(33) — “La curiosidad barroca” *ibidem*, p. 33-6 e p. 50.

(34) — “Problemática de la actual novela latinoamericana”, in *Tientos y diferencias*, Montevideo, Arca, 1967, p. 30.

vas acomodações e formas originais de cultura. Para Uslar Pietri, a confluência de povos na América não se restringe à mera mestiçagem sangüínea, e este fato desautoriza o complexo de inferioridade do latino-americano, nascido com as idéias de superioridade anglo-saxônica. O conceito de pureza, pensa o Autor, “es absurdo y antihistórico” e é responsável pelo impedimento contínuo de aceitarmos o mais valioso de nossa condição (35)

O valor dado a essa condição corresponde a um investimento de sentido oposto ao que a mentalidade positivista atribuiria à heterogeneidade das sociedades latino-americanas: a degeneração negativa das teses racistas é assumida como um resultado original da conformação compósita para a expressão artística. Assim, a “anormalidade”, a “deformação” são consideradas como efeitos estéticos legítimos da incorporação aluvional de materiais artísticos, do luxo da composição que corrompe a compostura do discurso literário, da problematização das normas racionais dos modelos utilizados, da estilização e hibridização de procedimentos que deslizam para o lúdico, a paródia ou a combinatoria formal.

A interpretação da cultura latino-americana como um “texto deformado” ganha, pois, conotação eufórica no reconhecimento do efeito singular das misturas, paradoxos e sincretismos. Uslar Pietri chega a comprovar um “halo de intemporalidade” na poesia e na ficção, uma espécie de polifonia que condensa vozes de várias procedências (36) Lezama Lima recorre a uma metáfora para definir a arte barroca colonial — uma “grande lepra”, como a do Aleijadinho, que homologa na arte, a grandiosidade e a proliferação da rebelião mestiça (37)

Nessa mesma linha interpretativa coloca-se a fórmula carpentariana do “real maravilhoso” atributo que se refere à extraordinariedade do real (natureza e cultura) americano, à combinação insólita do natural com o prodígio, do mito com a história:

“...por la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, por la Revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició, América está lejos aún de haber agotado su caudal de mitologías” (38)

---

(35) — *En busca del Nuevo Mundo*, México, F.C.E., 1969, p. 13.

(36) — *ibidem*, p. 18.

(37) — *op. cit.*, p. 57

(38) — prólogo a *El reino de este mundo* (1ª ed. 1949), Montevideo, Arca, 1968, 3ª ed., p. 12.

Em sua teorização sobre os “contextos” americanos, Carpentier deixa implícito o significado de um *desajustamento* com relação aos padrões da racionalidade: nossa história apresenta outro ritmo, outro compasso, graças à sobrevivência de mitos e ritos primitivos ou tradições orais; à instabilidade das economias submetidas aos imperialismos; à instabilidade das classes sociais; aos anacronismos na arte e nas ideologias. O desajustamento natural compreende a desproporção dos acidentes geográficos e dos fenômenos da natureza — uma espécie de teratogenia natural que se homologa na anormalidade da cultura — opostos à beleza equilibrada e complacente da paisagem européia (39).

Discutir o grau de correção das imagens americanistas foge ao interesse de um estudo sobre o processo de significação de um discurso, de um universo semântico, que não é um sistema primeiro de objetos e fatos, mas um sistema de segundo grau. Atribuir valor de “falso” ou “verdadeiro” às imagens nos levaria ao termo metafísico da substância do conteúdo e faria perder de vista a natureza semiótica, convencional, da linguagem imagética. Sendo que nesta o referente América é pensado como uma unidade cultural, e não como entidade abstrata; as suas nomeações e qualificações deixam de ser “a” realidade, para ser uma semiotização em signos interpretantes, abertos, portanto, a um infinito sistema de convenções (de ideologias), a um processo ilimitado de semiose (40)

Logo, podemos dizer que o discurso interpretante sobre a América preserva uma função cognitiva sobre a realidade, mas a informação que libera já não é um dado direto. Os objetos que nomeia ou predica são modelos, símiles ou esquemas de objetos ou eventos reais, cujo valor de verdade não cabe indagar. (Talvez não seja necessária a relação entre a coexistência das heranças e influências, devida ao fenômeno da mestiçagem, e os produtos culturais americanos. Como tampouco é exclusivo do continente o “desbordamento” da natureza. O importante é que, para além da diversidade das motivações e objetivos, o americanismo libera imagens recorrentes que visam a dar um sentido homogêneo ao seu universo cultural. As culturas, já disse Lezama Lima, “van hacia su ruina, pero después de la ruina vuelven a vivir por la imagen” (41)

A linguagem agônica das imagens utópicas — e as do seu reverso — estão ligadas a crises sucessivas das sociedades hispano-america-

---

(39) — cf. “Problemática...”, op. cit., p. 21-33.

(40) — Os princípios semióticos mencionados são discutidos por Umberto Eco, que conceituou a “unidade cultural” (cf. *As formas do conteúdo*, São Paulo, Perspectiva, 1974, cap. 2, sobretudo p. 11-25).

(41) — *El problema de América*, (1ª ed. 1959), Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969, 3ª ed., p. 72.

nas. Sua existência e continuidade devem-se a razões de ordem histórica e não se explicam como “traço distintivo” da mentalidade hispano-americana. O que elas contêm, de modo inequívoco, é a expectativa diante de um futuro, um “algo que se aproxima”, índice de uma condição existencial insatisfatória, que Ernesto Mayz Valenilla sintetizou na fórmula “no-ser-siempre-todavía” (42) Mas é certo, também, que o discurso que acusa uma expectativa diante de algo que ainda não é, mas que poderá vir a ser, ao produzir uma indefinição, conleva, paradoxalmente, uma forma definitória, não da realidade objetiva, mas do próprio sujeito que a pensa.

O ritmo cíclico dos utopismos americanistas pode e deve ser pensado num contexto ideológico mais amplo e complexo, do que o permitido neste trabalho. A preocupação sistemática pela reinterpretação eufórica da América como um universo de prodígios pode, por um lado, vincular-se a uma saudade, a um desejo difuso e nostálgico de resgatar as origens míticas e a inocência do começo — atitude mitificadora que pode levar ao comodismo e à inação política. Por outro lado pode significar a vontade de renovar os valores e as estruturas degradadas de uma sociedade submergida em violentos contrastes sociais e brutais anacronismos econômicos. Restituir utopias pode ser tanto uma operação alienante como uma crítica restauradora de um *potens* fundacional.

---

(42) — “Imagen de América Latina”, in *América Latina y su literatura*, op. cit., p. 462.